



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Verdad y muerte

Filosofía frente a cosmovisión en el primer Heidegger (1919-1929)

Jaume Farrerons Sánchez

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

VERDAD Y MUERTE

FILOSOFÍA FRENTE A COSMOVISIÓN EN EL PRIMER
HEIDEGGER (1919-1929)

TESIS DOCTORAL

Jaume Farrerons Sánchez

Director:

Dr. Miguel Ángel Granada Martínez

PROGRAMA DE DOCTORAT

FILOSOFIA CONTEMPORÀNIA I ESTUDIS CLÀSSICS

FACULTAT DE FILOSOFIA

UNIVERSITAT DE BARCELONA

Figueres, 20 de septiembre de 2018

RESUMEN

El objeto de esta tesis es demostrar que el enunciado “la muerte es la verdad de la existencia” (“enunciado VM”) no hace referencia únicamente a un ámbito arracional de “constitución del sentido” que nada tiene que ver con la “justificación de la validez”, sino que ostenta ya por sí mismo una *pretensión de validez* plenamente justificada en el marco del “paradigma del *Dasein*” o “paradigma A” (Introducción). No obstante lo cual, y en atención al hecho de que en la actualidad se considera hegemónico el “paradigma del lenguaje” (“paradigma B”), los capítulos 7 y 8 de la investigación pretenderán recodificar el “enunciado VM” en términos ético-lingüísticos. A tales efectos, tendremos en cuenta dos autores de señalado prestigio a saber, los filósofos alemanes Jürgen Habermas (Capítulo 7) y Karl-Otto Apel (Capítulo 8). Dicha recodificación *tiene como única finalidad poner en evidencia que las cuestiones planteadas por la segunda generación de la Escuela de Frankfurt sólo pueden resolverse en el interior del “paradigma A”*. La reflexión paradigmática conduce, a su vez, a un cuestionamiento del metaparadigma de “búsqueda de la verdad” que domina los paradigmas de “la cosa”, “el sujeto” y “el lenguaje” (Capítulo 4). La restauración del “paradigma A”, es decir, del paradigma del *Dasein*, entraña una subversión metaparadigmática: *la verdad no es lo buscado, sino lo rehuido*. El *Dasein* “ha comprendido ya siempre la verdad”, la historia de la presunta búsqueda de la verdad equivale en realidad a la historia de la negación, el encubrimiento o el falseamiento de la verdad. De ahí que la crítica ostente un carácter hermenéutico, al igual que la investigación de los indicios de un crimen. La verdad es des-cubrimiento, des-velamiento, des-enmascaramiento... Tales características de la verdad son *inherentes a su esencia* en tanto que “enunciado VM”. La verdad es “la muerte” (Capítulo 1).

La crítica hermenéutica de “la verdad” pone en evidencia, por otro lado, que “la muerte” no es un “hecho” empírico que nos suceda “al final de la vida”, sino un “plexo de sentido” (Capítulo 1). En el “fenómeno VM” que fundamenta el “enunciado VM”, “la vida” se constituye en su totalidad como *fuerza del sentido*. Por tanto, el análisis hermenéutico del “enunciado VM” consiste en la constitución de dicha trama de sentido, es decir, en el despliegue, en todas direcciones, de sus distintas ramificaciones, algunas de las cuales no son desarrolladas en el texto más allá de sus brotes, sino indicadas, insinuadas incluso, hasta alcanzar, en el marco limitado de la presente investigación, las máximas posibilidades de comprensión. Este *método expositivo* puede dar la impresión de errático, de no “avanzar” desde unas premisas a unas conclusiones, sino de proliferar en todas direcciones como el hilado de un tejido. Mas no por azar, sino por necesidad del propio “objeto”: “la muerte” en cuanto “plexo de sentido” que “se apodera” de nosotros. La tesis aplica a la obra del “primer Heidegger” el método del propio Heidegger porque no existe, *ex hypothesi*, otro paradigma *válido* que el fenomenológico-hermenéutico aunque se constate la vigencia *de facto* del paradigma lingüístico. De la aplicación de dicho método al “fenómeno VM” se desprende el “plexo de sentido” del enunciado correspondiente. La relación esencial entre el “enunciado VM” y el fenómeno del “fascismo” en el “estado de interpretado” del *Dasein* es la primera caracterización de aquél. El “fascismo” y, por ende, “Auschwitz” o la “ideología del Holocausto”, ocupa en la actualidad el centro del “plexo de sentido” inherente al “fenómeno VM” (Capítulo 4). Pero, en la medida en que la hermenéutica, según hemos ya advertido, opera como una técnica de desenmascaramiento, de desvelamiento de la verdad, la “ideología

del Holocausto” (Norman G. Finkelstein) deviene necesariamente objeto de *Destruktion* crítica. Sólo a partir de este proceso se pone en evidencia el papel del “estado de interpretado” dominante en el fenómeno de *la huída ante la verdad*. La “ideología del Holocausto” permite asimilar el “enunciado VM” al “mal absoluto”. El proceso de reducción pasa por la asimilación del “fenómeno VM” al “fascismo”, de éste a “Auschwitz” y finalmente a un determinado relato o narración de “los hechos” blindada en el código penal con penas de cárcel e incuestionable (Capítulo 5). La relación puramente hermenéutica entre el “fascismo” como “fenómeno” y el fascismo en tanto que “hecho” historiográfico tiene que ser sometida a crítica y justificarse de forma expresa para no hacer depender la tesis de un puro nominalismo frankfurtiano (Capítulo 2).

La hipótesis de la presente investigación no es sólo, por tanto, que el “enunciado VM” puede ser objeto de una fundamentación racional, sino el *cómo* o enfoque *metodológico* de esta pretensión. Además, tamaña afirmación está estrechamente relacionada con el concepto del “metaparadigma A”: la verdad es ya comprendida siempre, pero el *Dasein* rehúye su conocimiento, es decir, su elevación a palabra, a concepto, a racionalidad pública reconocida e institucionalizada, esencia de la vida humana. La “precomprensión” de “la verdad”, en la ontología fundamental de Heidegger, recibe el término técnico de *Vorhabe*. Consecuentemente, *si el “estado de interpretado” asimila el “enunciado VM” al “fascismo”, debe de existir una relación esencial entre el Vorhabe de la “precomprensión” del ser y el “fascismo”*. Tal relación se desprende de la caracterización de la “ideología” (Introducción) como creencia del “ser ejecutivo” que nosotros somos. El *Dasein* ostenta dicha “creencia”, que puede ser ideológica, política, filosófica o de otro tipo, como su ser. El *Dasein* no “tiene” una comprensión, sino que existe autointerpretándose en un relato *con pretensiones de validez y función trascendental constituyente de mundo*. En consecuencia, la “ideología” es ingerente al ser del *Dasein*. La vinculación, establecida por el “estado de interpretado”, entre el “enunciado VM” y el “fascismo”, *permite entonces hablar de una “ideología fascista”*. En la medida en que el *Dasein* mienta, ante todo, una precomprensión que articula el “nosotros ejecutivo” del quehacer que él es, *la “ideología fascista” ostentaría una relación esencial con “la verdad”*. Desde esta perspectiva, la fundamentación del “enunciado VM” en el *Vorhabe* válido (“ideología A”) equivale a una “fundamentación de la ideología fascista” (Capítulo 3). Sobre las consecuencias y pretensiones políticas polémicas que se pueden desprender de esta aseveración nos hemos curado en salud con un prolijo pero documentado argumentario sobre las motivaciones filosóficas, democráticas e ilustradas del presente proyecto de investigación (Introducción).

Que “la verdad” ha sido ya siempre precomprensida, que “la verdad”, además, articúlase racionalmente como “enunciado VM” y, en fin, que “la verdad” fundamenta el “fascismo” en calidad de una “ideología” virtual o real, son afirmaciones más o menos controvertidas que, en todo caso, dependen de que el *Dasein* pueda acceder a “la verdad” de forma, por decirlo así, preteórica e igualitaria. De tal suerte que todo *Dasein*, más perspicaz o más lerdo, más culto o más ignorante, está en “posesión” de ella. Este filosofema, es decir, el “metaparadigma A” de la exégesis de la verdad, constituye el “contexto de justificación” de la entera tesis (Capítulo 6). Pero tal piedra angular ya fue llevada ante un tribunal académico como investigación para el DEA y calificada con la nota máxima en el año 2007. Sobre tal cimiento, en que descansa el resto del edificio, se ha erigido la tesis doctoral, es

decir, la superestructura agónica que en su momento, por otra parte, tampoco se ocultó. La “tesina” del DEA ha sido actualizada, no obstante lo cual cabe afirmar que no se han producido cambios en el estado de la cuestión que obliguen poner en duda aquello que representa la aportación teórica más importante de la ontología fundamental, a saber, la intuición hermenéutica de los “existenciaros” del *Dasein*. Estaríamos, a lo sumo, ante problemas de interpretación que ya quedaron convalidados en la tesina del DEA, pero no nos preocupa una refutación de la precomprensión sintética *a priori* que el *Dasein* tiene de sí mismo y que el propio Apel *reconoce* a despecho de que se resista a hacer suyas, por razones ideológicas obvias (“ideología B”), las postreras consecuencias.

Dicho esto, el desarrollo secuencial de la tesis, que ahora resultará más comprensible, sería el siguiente.

En la Introducción hemos expuesto, a título meramente declarativo como es obvio, el objeto de la tesis, a saber, *acreditar metodológicamente la posibilidad de una fundamentación racional del “enunciado VM”*. A tenor de la importancia concedida al concepto de “ideología”/“cosmovisión” en el contexto de esta fundamentación, hemos aclarado, por anticipado, el sentido *trascendental* del mismo. Y una vez ha aparecido en el horizonte la palabra “fascismo” en relación con la “ideología”/“cosmovisión”, no nos ha quedado más remedio que salir al paso de las suspicacias que pudiera despertar el término con una declaración sobre los motivos ideológicos del autor de la tesis que en otro caso hubiera estado quizá fuera de lugar. Esta aclaración se justifica, empero, *también teóricamente*, por el carácter omnipresente de “lo ideológico”, según la formulación de la tesis misma, en la producción filosófica, que quedaría reflejado en el subtítulo de nuestra investigación: “filosofía frente a cosmovisión”.

Tratándose, como es el caso, de una tesis completamente original y sin precedentes conocidos, en lugar del análisis previo del “estado de la cuestión” hemos dedicado un amplio espacio a la aclaración de los términos empleados en el título y el subtítulo de la tesis. De ello nos ocupamos en el Capítulo 1. Los términos analizados son, por tanto, “verdad”, “muerte”, “filosofía”, “cosmovisión” (ideología) y “primer Heidegger (1919-1929)”. Se trata de vocablos técnicos de la reducción fenomenológica que, como tales, aparecerán siempre entrecomillados. En el Capítulo 2, que desarrolla hasta el Capítulo 5 el “contexto de descubrimiento” de la tesis, hemos acreditado metodológicamente la relación entre el “fascismo” en el “estado de interpretado” del “fenómeno VM” y el fascismo como “hecho” histórico. *Si no lo hubiésemos hecho así la entera tesis dependería de una mera coincidencia semántica*. En el Capítulo 3 hemos indicado la ubicación sistemática del concepto de *Vorbabe* y, por ende, del concepto de “ideología”/“cosmovisión”, *en el centro de la ontología fundamental de Heidegger*. Una vez realizada esta operación, resulta ya muy fácil establecer las coincidencias semánticas entre el *Vorbabe* que hace posible la comprensión que el *Dasein* tiene de sí mismo y el ideario trágico-heroico del “fascismo”. El marco interpretativo ha quedado, a estas alturas, suficientemente claro y ayuno de posibles residuos semánticos confusionistas.

El Capítulo 4 es el verdadero “comienzo” de la tesis, por cuanto en él convergen las cuestiones anteriores, gnoseológicas y politológicas, que avanzaban separadas, por decirlo así, para medir el alcance del hecho de que en el análisis del “estado de interpretado”, *el*

“enunciado VM” sea puesto inmediatamente en relación con el “fascismo”. Denominamos “ideología A” al concepto formado por el *Vorbabe* de la precomprensión auténtica y el ideario trágico-heróico del “fascismo”, fenómeno que permite identificar, por contraposición simétrica, una “ideología B”, utópico-profética, antagónica a la “ideología A”, que constituye la clave de las interpretaciones actuales del pensamiento de Heidegger y, por ende, de la filosofía toda. La caracterización de las ideologías en sus respectivos plexos semánticos desempeña la pretensión, expuesta más arriba, del “enunciado VM” como plexo de sentido. El análisis hermenéutico del enunciado en cuestión consiste en el despliegue de los respectivos contenidos semánticos (“ideologías A y B”) en su relación *axiológica* con “la verdad”. En el Capítulo 5 hemos desplegado una crítica exhaustiva de la “ideología B” en relación con sus componentes más delicados, a saber, el “antifascismo” y, singularmente, la “ideología del Holocausto”. *La finalidad de este capítulo es una refutación filosófica provisional de la “ideología B”.*

En el Capítulo 6 se justifica (“contexto de justificación”) la fundamentación filosófica de la “ideología A”, es decir, del *Vorbabe* que posibilita el acceso *directo* a la verdad sin rodeos discursivos ni racionales. Este capítulo, formado con materiales de la investigación del DEA, constituye el pilar teórico central de la tesis.

El Capítulo 7, que, con el Capítulo 8, también pertenece al “contexto de justificación”, pretende recodificar la entera problemática ontológico-fundamental *en los términos dialógicos del paradigma lingüístico* y con ello plantear la posibilidad de una *articulación racional explícita* de la “ideología A”, es decir, del “fascismo”. El objeto de este capítulo será la filosofía de Habermas. El Capítulo 8 realiza la misma exploración que el anterior pero en relación con la filosofía de Apel. De los dos últimos capítulos se desprende la posibilidad de una fundamentación racional, es decir, argumentativa y comunicativa, del “enunciado VM” y, por ende, de la “ideología fascista”.

En las Conclusiones exponemos de forma sintética el terreno metodológico ganado por la investigación para la fundamentación del “enunciado VM”.

INTRODUCCIÓN

El proyecto de investigación Verdad y Muerte¹ pretende “desempeñar” (Habermas) las condiciones metódicas de validez y racionalidad comunicativa del enunciado ontológico-fundamental (Heidegger) «la muerte es la verdad de la existencia».² No será aquí validada, por tanto, la proposición misma, sino que se explanarán los términos en que puede serlo como paso previo a su validación. En otras palabras, pretendemos responder a la siguiente pregunta: ¿cuáles son las “condiciones de posibilidad” de la validez de dicho enunciado y, por ende, más en general, de una “crítica de la razón histórica”? Estamos, en consecuencia, ante un estudio de “metodología” que intenta establecer los cimientos para un tratamiento “sistemático” del “objeto”, a saber, la fundamentación de la proposición señalada dentro del vigente “paradigma del lenguaje” (*linguistic turn*). El punto de partida de tan descomunal tarea es precisamente, empero, el “cambio de paradigma” filosófico tácito inherente a *Ser y tiempo*, la obra capital de Heidegger que representa, además, según el propio Habermas, el acontecimiento filosófico más importante desde la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. La fundamentación del “enunciado vm” (“verdad y muerte”) en el marco del *linguistic turn* constituye, a nuestro entender, el requisito para la efectiva “superación” del mismo y el cambio de paradigma (y metaparadigma) postulado, que restaura el “paradigma del *Dasein*” o “paradigma de la vida” en su legítimo lugar hegemónico. La imposición actual del *pseudo* paradigma lingüístico responde a factores extrafilosóficos, es decir, ideológicos y políticos, relacionados con la derrota de Alemania en la guerra mundial. Resumiremos, a continuación, el sentido de dicho “cambio de paradigma” a efectos puramente introductorios.

El “hombre” no “ama” la verdad, sino que la rehúye. La fórmula metafísica de esta fuga, que define la historia de la “filosofía” desde Pitágoras, Parménides y Platón hasta Marx, Husserl y la Escuela de Frankfurt —incluido el propio Habermas—, ha apelado a la presunta “búsqueda” misma en tanto que permanente aplazamiento (“búsqueda sin término”) de una *experiencia de la verdad* ya siempre pre-comprendida pero tapada, rechazada, odiada incluso... La “filosofía” culminará en Alemania, a pesar de todos los pesares, cuando Nietzsche y

¹ La presente Introducción no responde a las cuestiones en ella expuestas, antes bien, límitase a enumerar los núcleos temáticos de la tesis y a enlazarlos mediante una ilación hipotética que sólo el desarrollo de la propia tesis podrá fundamentar *a posteriori*. Cuando la intención no sea desarrollar un tema en el cuerpo textual de la investigación, sino señalar un *supuesto* de la misma, se indicará en nota la correspondiente referencia. Por el contrario, si no se detecta nota alguna, estaremos siempre ante un enunciado pendiente de ulterior desempeño (Habermas) o convalidación, la cual podrá satisfacerse o no. Pero la existencia de notas en la Introducción no siempre remite a los hechos y conceptos limítrofes de la tesis, es decir, al marco factual e interpretativo subyacente en que ésta necesariamente se inscribe: la nota también puede ampliar la información sobre un aspecto central de la tesis ya tratado de forma preparatoria en otro lugar; o acaso acreditar las fuentes de la investigación, reforzando con citas de autoridad la construcción teórica del objeto de análisis y la argumentación. En cada circunstancia contextual podrá determinarse la función de la nota o de su ausencia a tenor del tipo de afirmación realizada por el autor. En consecuencia, la Introducción no puede “demostrar” todo aquello que propone sin adquirir un tamaño desmesurado y unas responsabilidades que, en última instancia, suplantarían las de la tesis misma.

² Cfr. Jaume Farrerons: "Condicions metodològiques i conseqüències polítiques de l'enunciat 'la mort és la veritat de l'existència'" in Enric Casaban i Xavier Serra (Eds.), *II Congrés Català de Filosofia. Joan Fuster, in memoriam*, Ed. Afers, Barcelona, 2012, pp. 381-387.

Heidegger denuncien el fraude y reivindicquen el pensamiento trágico-heroico “inicial” de la Grecia arcaica (Anaximandro y Heráclito).³ La inicialidad de dicho pensamiento no resulta, como veremos, accidental. El “fascismo” constituye la figura *política* de dicha consumación, de ahí que, para los “intelectuales”, el fenómeno en cuestión se identifique con el “mal absoluto”. La *ideología* (*Vorhabe*) de la *Weltanschauung* “fascista” así entendida (“ideología A”), representa empero, como veremos, *la condición de posibilidad del acceso a la verdad*, el cual tiene un carácter fundamentalmente “ético” y no “teórico”. El requisito de todo “acto ético”⁴ es la finitud y la forma más extrema, radical y absoluta de *desposesión*, a saber, el “ser para la muerte”, fundamenta el “acto trágico-heroico” en tanto que “valor ético supremo”. La “esencia del fascismo” remite a este “evento” (*Ereignis*) fundacional de la verdad que señalará también el “inicio” (*Anfang*) de Occidente en cuanto “ente donante de la muerte” para la realización del *sacrificio esencial*. La “muerte” es, en consecuencia, un *don*. Por la “muerte” viene a ser posible “lo más alto”, a saber, el “acto ético” en la expresión máximamente depurada y *racional* del acto heroico. Por el contrario, la forma que, en su huída ante la verdad, tiene la “filosofía” de relacionarse con el *factum* de la entidad de Occidente es “Auschwitz”. El “fascismo” seculariza y racionaliza, en la modernidad occidental, el meollo de “lo sagrado” expresado pre-conceptualmente por las religiones paganas indoeuropeas y, singularmente, por la originaria religión germánica del *Ragnarök* (“el destino de los dioses”).⁵ En efecto, desde el punto de vista de la herencia metafísica y ontoteológica de la tradición judeo-cristiana, la secularización del “infierno” *tiene que* configurarse necesariamente como una “fábrica de la muerte” donde finitud, muerte y “asesinato” se confundan en una amalgama que justifique, para la “opinión pública” de la “sociedad de consumo” (el “paraíso” religioso también *secularizado* de la “ideología antifascista”), una suerte de “negación verdadera de la verdad”. La cual define lo auto-contradictorio por antonomasia (la “fe”) pero, por decirlo así, también con carácter “destinal”. Dicha “verdad” de la “ideología antifascista” (“ideología B”) se corresponde con el filosofema de un *summum ens* omnipotente “capaz” de “vencer” a la “muerte”. La celeberrima “diferencia” heideggeriana entre “el ser” y “el ente” remite a esta cuestión. Todo ente y, por ende, el ente en cuanto tal es “esto” o “aquello” o *no es*. *Su ser “esto” consiste en su “no ser” precisamente aquello otro*. No hay ni *puede* haber un super-ente, por mucho que depositemos nuestras “esperanzas” en este mito salvador que hurte placenteramente nuestra responsabilidad. El “no ser”, la nada, está inviscerada en lo ente. La “de-finición”, la “de-terminación” del ente constituye el *ser* del ente. *Ser y nada se identifican*.⁶ Sólo *de la finitud* (“no ser”) *en cuanto tal del ente*, puede predicarse algo así como el “infinito”, un *plexo de sentido* que la religión germánica intuyó de forma preteórica en la noción de mortalidad de los dioses mismos y supremacía ontológica del *Ragnarök* (“destino”). La idea de un “ente infinito” tiene el mismo valor lógico o fenomenológico que la de un “círculo cuadrado”. El

³ En este punto diferiremos sustancialmente de la interpretación heideggeriana por lo que respecta a Parménides.

⁴ El uso del vocablo es necesario a efectos de lo que se pretende exponer, como se verá en su momento, en relación con la “ética del diálogo”.

⁵ Cfr. Jaume Farrerons: *Verdad y muerte I. Introducción a los fundamentos del nacionalismo revolucionario*, Madrid, Barbarroja, 2012.

⁶ Para la cuestión del ser *no rige* el “principio de no-contradicción” que sí impera en el ente y, en consecuencia, también en todo lo concerniente a un supuesto *summum ens*. En este sentido, la dialéctica óntica es un fraude que funciona como el refugio de todas las cobardías utópico-proféticas del espíritu.

“ente omnipotente” de la “fe” sólo puede erigirse sobre la supresión coactiva, tiránica y totalitaria de la verdad⁷ y esta circunstancia tiene efectos devastadores para el pensamiento, la ilustración y, en consecuencia, para la democracia. El “ocultamiento” de la verdad resulta incompatible con el “acto ético” y demuele desde sus pilares existenciales la “ética del diálogo” que fundamenta el mal llamado “sistema democrático”. La historia de la religión judeo-cristiana es también la representación de este cortocircuito o colapso lógico-ontológico, con la figura de un dios que se sacrifica y muere (“acto ético”) pero, al mismo tiempo, que en verdad no muere (“resurrección”), cancelando así el “sacrificio esencial” que es el requisito de toda vida espiritual. Porque, en efecto, sólo un ser inmortal -dios- que aceptara *voluntariamente* su sacrificio podría sobrepujar el “acto trágico-heroico” de los mortales, pero esta figura —ente omnipotente— es tan incongruente como la idea misma de “ente infinito”. Si un ente omnipotente *no puede* morir, entonces no es omnipotente. Si un ente omnipotente *puede* morir, entonces tampoco es omnipotente. Así las cosas, el *summum ens* puede morir o no puede morir: en *ambos* casos, *no es omnipotente*, luego un “ente omnipotente” constituye una *contradictio in adjectio*. Para resolver la aporía estrictamente ética, el dios ha tenido que desgajarse, por decirlo así, en dos personalidades (“padre” e “hijo”) y reunificarse en una tercera (“espíritu santo”). El hijo experimenta como hijo encarnado *la finitud que no puede experimentar como padre*. Pero, si es así, la profecía mesiánica comporta un fraude, por cuanto quien ha vaticinado *de antemano* su resurrección es *incapaz* de “morir”. La *experiencia* de la muerte lo es necesariamente de la finitud “vívida” extáticamente y ésta excluye *a priori* la *expectativa* de la inmortalidad. La primera crítica pagana del cristianismo, el *alexés lógos* (“discurso verdadero”) de Celso, detecta esta evidencia con perspicacia insuperada:

Si todo esto aconteció porque él lo quiso, si fue para obedecer a su padre y por ello soportó ser crucificado, es claro que ese accidente, afectando a un Dios que se le somete libremente, no puede causarle dolor ni tormento. ¿Por qué suelta entonces lamentos y gemidos y suplica que el tormento que le atemoriza le sea evitado?: “Oh, padre mío, si es posible, aparta de mí este cáliz!”. (...) Una de las dos cosas: o Dios se modifica verdaderamente y efectivamente, como ellos dicen, en un cuerpo mortal: o bien, como acabamos de expresar, eso le es imposible; o entonces, sin cambiar efectivamente de naturaleza, lo hace de modo que parezca transformado a aquellos que lo ven, y entonces Él engaña o bien Él miente.⁸

La “esquizofrenia” del dios — “doctrina de la trinidad” — expresa el último residuo de la tradición trágico-heroica y filosófica griega en el corazón de la teología judía, la cual, al menos en primera instancia y a tenor de su propia tradición nacional, no se andará con tantos remilgos y escrúpulos intelectuales a la hora de pisotear el *logos*.⁹ Más grave es todavía el hecho

⁷ Que a su vez genera un contra-totalitarismo defensivo.

⁸ Celso: *Discurso verdadero contra los cristianos*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 34, 57. El propio Celso es ya un platónico y no capta la continuidad de sentido entre platonismo y cristianismo que más tarde se evidenciará con Nietzsche. En todo caso, la reaparición del problema de la finitud en esta forma distorsionada y muy posterior a Heráclito y la tragedia griega, va a ser una constante del pensamiento ontoteológico occidental, el cual “oculta” y “olvida” la cuestión del ser sólo para que la omnipresencia de ésta estalle en su consumación, a saber, la nietzscheana “muerte de Dios” y el “fascismo”.

⁹ Por mucho que, en la doctrina cabalística, tendrá que dar a la postre una respuesta a la cuestión de la finitud mediante la teoría de la auto-limitación de dios, un tributo judío pagado secretamente al *Ragnarök*.

de que la apuesta judeo-cristiana por la “fe” y la “inmortalidad” contra “la verdad”, convierte a los hombres en seres amorales, esencialmente *mentirosos*, menores de edad y aspirantes a súbditos de un tirano “paternal”. De ahí que la lógica de la “democracia” liberal, inspirada en el *sanedrín* y no en la *polis*, sea a la postre la *gobernanza* y, en definitiva, la oligarquía que ya está en marcha como última instancia de la “verdad/mentira” salutífera y “final de la historia” (Leo Strauss). Pretendo mostrar que la democracia (“poder del pueblo”) —y, como queda dicho, no la vigente pseudo democracia condenada a la opresión más horrenda— sólo puede erigirse sobre el fundamento de una “ética del diálogo” que, a su vez, entraña una “ética axiológica de la verdad”, con contenido “cultural” positivo y no meramente “procedimental”, hurtada por la Escuela de Frankfurt. A la “comunidad ideal del diálogo” debe preceder siempre, tanto como supuesto trascendental cuanto como *hecho*, una “comunidad real de la convicción”, antagónica empero a la “fe”, cuya formulación histórico-social conocemos como “pueblo en armas” (el sartriano “grupo de combate” o “en fusión”). Hete aquí el lugar donde aparece el “fascismo” en cuanto *último estadio de secularización de “lo sagrado”* que permite aflorar los *estratos religiosos de sentido* fundamentales y anteriores al monoteísmo judaico, es decir, los más ancestrales dentro ya de la propia la religión pagana y, singularmente, los correspondientes a la religión *germánica*. La cual, a tenor de lo expuesto, será también a tales efectos *más originaria incluso* que la religión *griega* de la época clásica.¹⁰

A dicho *marco contextual general* de interpretación del proyecto teórico Verdad y Muerte habrá que añadir, para el *presente* volumen y con el fin de determinar el “objeto” de la *tesis* toda, así como sus fuentes primarias,¹¹ dos acotaciones esenciales: (1) la obra del “primer Heidegger” (1919-1929); (2) la función gnoseológica de la “ideología” en el contexto paradigmático de la ontología fundamental y, muy especialmente, del tratado *Sein und Zeit* (1927). El punto (2) convierte esta investigación, de forma inevitable, en los rudimentos de una *ontología política* que se plantea la cuestión, bien de legitimación del poder (*potestas*) en la *auctoritas*, bien de una *potestas* ayuna de *auctoritas*, verdadera esencia del totalitarismo.

Enfocado el proyecto desde este otro ángulo, “politológico”, ya referenciado, nuestro trabajo intenta responder a la siguiente pregunta: ¿existe en el fascismo *como ideología* algún elemento racionalmente válido que permita explicar los vínculos entre el pensamiento de Martin Heidegger, el filósofo más importante del siglo XX, y el movimiento o el Estado nacionalsocialistas? La creciente polémica al respecto requiere, para salir del *atolladero* en el que se ha metido, replantear la perspectiva del debate sobre “Heidegger y el fascismo”. En la medida en que definamos la situación como un auténtico diálogo filosófico, *el significado del vocablo “fascismo” no puede cosificarse de antemano en forma de supuesto intangible y aproblemático poco menesteroso de cuestionamiento ni clarificación*. En efecto, *en filosofía* debemos poder preguntarnos libremente sobre el “fascismo” y mantener todo el tiempo la rigurosa distinción entre pensamiento y propaganda o renunciar a continuar expresándonos racionalmente, al menos en calidad de filósofos. Nuestra *hipótesis de trabajo* será, en este punto, que la identificación de un fenómeno denominado “fascismo” con el “mal absoluto” y el enunciado “la muerte es la

¹⁰ Los dioses inmortales griegos ocupan ya el lugar que el platonismo colonizará con sus ideas eternas, estáticas y, por decirlo así, en estado de hibernación, inmortalmente muertas.

¹¹ Tesis que constituye sólo *una parte*, aunque fundamental a efectos metodológicos, del proyecto teórico de investigación Verdad y Muerte.

verdad de la existencia” mantienen en el “estado de interpretado” vigente una estrecha relación, de importancia nada desdeñable, para una cultura democrática.¹² En orden a responder a esta cuestión en términos estrictamente filosóficos, la palabra “fascismo” aparecerá entrecomillada y procedemos *desde este mismo momento* a la correspondiente *epojé* (reducción) gnoseológica o fenomenológica, la cual, en primera instancia, permite distinguir el “fascismo” *qua* fenómeno (“plexo de sentido”) y el fascismo (sin comillas) como *factum* (“hecho”) o realidad histórico-política.¹³

La posibilidad del conocimiento se convierte por dondequiera en un enigma. Si hacemos de las ciencias naturales nuestra morada, en la medida en que se despliegan como ciencias exactas, todo lo encontramos claro y comprensible. Estamos seguros de hallarnos en posesión de verdades objetivas, fundamentadas por métodos fidedignos que realmente alcanzan lo objetivo. Sin embargo, en cuanto reflexionamos, caemos en extravíos y perplejidades. Nos encontramos en patentes incompatibilidades y hasta en contradicciones. Estamos en constante peligro de caer en el escepticismo o, mejor dicho, en cualquiera de las diversas formas del escepticismo, cuya nota común, por desgracia, es una y la misma: el contrasentido.¹⁴

Si lo aseverado aquí por Edmund Husserl refiérese a las ciencias exactas y físicomatemáticas, con mayor razón valdrá para las ciencias sociales y humanas, la ciencia política o la historiografía¹⁵ (y, harto singularmente, para un objeto tan controvertido como el fascismo). Bien entendido, por otro lado, que en nuestra investigación “fenómeno” ostenta el sentido *hermenéutico* que le confiere Heidegger en el parágrafo 7 de *Sein und Zeit*: «...justo porque los fenómenos *no* están dados inmediata y regularmente, es menester de la fenomenología». Por este motivo, no estamos obligados a asumir la *tercera* reducción husserliana (reducción *trascendental*), con todas sus implicaciones metafísicas, sino únicamente el “paréntesis”, de

¹² Entiendo por “cultura democrática” aquella que opera, a través de la “opinión pública”, como un vínculo entre la ilustración y las decisiones políticas mediadas no sólo por el hecho de que exista una libre renovación periódica de los cargos políticos por parte de los ciudadanos, sino por el imperativo moral de que la información, es decir, el *sentido* vehiculado por los actualmente llamados “medios de comunicación”, responda a *criterios de veracidad* suministrados por la ciencia y la filosofía, *circunstancia que no se da, en absoluto, en las denominadas “democracias liberales” o “de mercado” occidentales contemporáneas*, donde las empresas periodísticas responden a los intereses *de una determinada ideología* en permanente conflicto con todo concepto serio y riguroso de *objetividad informativa*. A la inversa, será el imaginario producido por la prensa y la política el que establezca los límites infranqueables, “políticamente correctos”, de la filosofía y de la ciencia.

¹³ Cfr. Edmund Husserl: *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, Madrid, FCE, 1982. Edición alemana original: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Husserliana II, La Haya, Martins Nijhof, 1973. Las lecciones son de la primavera de 1907. Esta duda podría colisionar con determinadas legislaciones penales que prohíben cuestionar ciertas interpretaciones sobre materias historiográficas directamente relacionadas con el fascismo. Sin pretender abordar o valorar esta penosa circunstancia, a nuestro entender, en democracia, la *libertad de crítica filosófica* es incondicional y debe primar por principio sobre cualquier imperativo legal. Por tanto, *toda referencia a “hechos” históricos tendrá aquí un sentido filosófico, no historiográfico*.

¹⁴ Husserl, E.: *op. cit.*, p. 31.

¹⁵ Por reducciones entendemos aquí la fenomenológica y la eidética, que son las desarrolladas por Husserl en *Die Idee der Phänomenologie*. No así la tercera reducción (trascendental), con sus implicaciones metafísicas subjetivistas. La reducción eidética o segunda reducción plantea la pregunta por la *esencia* del “fascismo” y, en consecuencia, la relación entre el “fascismo” y “la ideología del Holocausto”.

rango *metodológico*, que autoriza la *duda* misma y, por ende, establece *la condición institucional y científica de la investigación*.¹⁶

A lo cual conviene agregar todavía dos consideraciones más. Para la fenomenología *hermenéutica*, fundada por Martin Heidegger, el fenómeno por excelencia es la *existencia*, el “ser ahí” o *Dasein*, es decir, justamente aquello que las reducciones husserlianas dejaban, en general y por principio, fuera del campo fenomenológico, pero que por ello permitía el deslizamiento de la fenomenología trascendental de Husserl hacia las posiciones de la metafísica idealista. En efecto: si no procediéramos así, el fenómeno de la *muerte* no aparecería por ningún lado, por cuando el Ego Trascendental de *Ideas* es “irreal” e inmortal.¹⁷ En segundo lugar, será necesario, en lo posible y como ya hemos señalado más arriba, *recodificar* la problemática expuesta a los efectos de reubicarla dentro del “paradigma del lenguaje” actualmente imperante en el ámbito académico, todo ello sin renunciar a mostrar, a la par, el alcance, las limitaciones y las conexiones del mismo con la cuestión “ideológica” planteada. Los indicios conducen, en este sentido, al fenómeno del *silencio* como fundamento del habla (*Rede*)¹⁸ y clave de bóveda para la comprensión (*verstehen*) del denominado *linguistic turn* (giro lingüístico).

El desarrollo de la investigación será el siguiente: salir al paso de las previsible dudas sobre la orientación “ideológica” de la tesis (Introducción) (0)¹⁹; delimitar las fuentes y aclarar el significado de los términos utilizados en el título y subtítulo (Capítulo Primero) (1); acotar el concepto y la función de la “ideología fascista” en su relación metodológica con el acceso al fenómeno “verdad y muerte” (VM)²⁰ (Capítulo Segundo) (2); encarar la problemática del paradigma lingüístico imperante —principal obstáculo de la investigación— desde la perspectiva de la cuestión ideológica planteada (Capítulo Tercero) (3); aplicar los supuestos metodológicos hermenéuticos al “fenómeno VM” con el fin de justificar su relación esencial con el “fascismo” (Capítulo Cuarto) (4); determinar el ser del “fascismo” en tanto que fenómeno inherente al “estado de interpretado” (Capítulo Quinto) (5); mostrar el fenómeno del “fascismo” así definido (“ideología”) como función gnoseológica de acceso al sentido de la verdad (Capítulo Sexto) (6); recodificar críticamente los materiales obtenidos en los capítulos anteriores en los términos de una fundamentación dialógica de la ética que tenga en cuenta el “valor cosmovisional de la verdad” para Habermas (Capítulo Séptimo) (7) y para Apel (Capítulo Octavo) (8); responder a la pregunta objeto de la tesis y valorar la importancia

¹⁶ Este paréntesis adquiere también un *significado jurídico-penal* que, no obstante, *forma parte esencial del “estado de interpretado” y, por ende, del significado mismo del fenómeno*.

¹⁷ Véase Capítulo 1 de la presente investigación.

¹⁸ Véase Capítulo 7 de la presente investigación.

¹⁹ Orden de numeración de las secciones, que coincide con la numeración del capítulo, de manera que la Introducción está numerada a con cero, los capítulos 1 a 8 con los números correspondientes y las Conclusiones con el 9.

²⁰ De aquí en adelante: VM = verdad y muerte.

de lo conquistado en orden a la relación entre verdad y racionalidad,²¹ así como las principales consecuencias políticas que de lo expuesto se sigan para la democracia²² (Conclusiones) (9).

0.1- El concepto de ideología/cosmovisión

La importancia del concepto de “ideología” que se desprende del índice justifica que aportemos una definición provisional del mismo con fines puramente orientativos.²³ Por ideología, y abstracción hecha del sujeto al que remite (y que aquí denominaremos, de la forma más neutral posible, el “agente”),²⁴ entenderemos, en primera instancia, un *discurso virtual* caracterizado por su función autilegitimadora (“hacemos estos por...”). Pero no necesariamente explícito y las más de las veces puramente ejecutivo y constituyente de mundo. Por tanto, muestra un rango trascendental y resulta imposible escapar a ella. La “ideología” es una creencia efectiva y eficiente que se caracteriza, en efecto, por: 1/ la pretensión de totalidad: responde a las preguntas fundamentales sobre el sentido de la existencia, es decir, ostenta alcance “cosmovisional”; 2/ la pretensión de validez: es una creencia (o discurso) sedicentemente válido, consistente y suficiente para justificar las pautas de conducta del agente *a despecho de que dichas pretensiones no puedan desempeñarse en la mayor parte de los casos* (irracionalidad de la ideología o ideología en tanto que “mera” ideología); 3/ la pretensión de bondad: la ideología es un discurso *axiológicamente polarizado*, por cuanto ha de mostrar su solvencia a la hora de satisfacer cuestiones relativas a los fines últimos o “importancias” de ese esencial ente *ejecutivo* que es el agente; 4/ la pretensión de necesidad: la ideología es una creencia (o discurso) que opera como *función* de la existencia y que ningún existente puede eludir a pesar de que su grado de articulación varíe mucho o alcance sólo, lo que es frecuente, niveles asaz rudimentarios o meramente virtuales de racionalidad. En este punto quizá convenga traer a colación un fragmento de José Ortega y Gasset relativo a la ejecutividad del existir, aquello que Heidegger denomina la *Sorge* (cura):

La nota más trivial, pero a la vez la más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene más remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia. La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer. Y lo más grave de estos quehaceres en que la vida consiste no es que sea preciso hacerlos, sino, en cierto modo, lo contrario; quiero decir que nos encontramos siempre forzados a hacer algo pero no nos encontramos nunca estrictamente forzados a hacer algo determinado, que no nos es impuesto este o el otro quehacer, como le es impuesta al astro su trayectoria o a la piedra su gravitación.²⁵

²¹ Cfr. Farrerons, J.: “Ser i raó. La facticitat trascendental quant pregunta per la identitat europea”, in Col·loqui de Vic XV, *Europa*, Societat Catalana de Filosofia, 2011, pp. 137-148.

²² Cfr. Farrerons, J.: *Verdad y muerte I. Introducción a los fundamentos del nacionalismo revolucionario*, Madrid, Barbarroja, 2012.

²³ Cfr. Teun A. van Dijk: *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*, Barcelona, Gedisa, 1999. Véase singularmente: “Introducción”, pp. 13-30, y “Ideas y creencias”, pp. 31-46. Edición inglesa original: *Ideology. A Multidisciplinary Approach*, Londres, SAGE Publications, 1998.

²⁴ El “agente” no es aquí “individual” ni “colectivo” como no lo es tampoco el lenguaje mismo.

²⁵ José Ortega y Gasset: *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid, Alianza, Revista de Occidente, 1981, pp. 13-14. Primera edición: Madrid, Revista de Occidente, 1941.

Es en este contexto de la *ejecutividad* adquiere sentido la forzosidad ontológica de la ideología:

Antes que hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer. Pero esta decisión es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo. Sólo en vista de ellas puede preferir una acción a otra, puede, en suma, vivir.²⁶

Por este motivo, como hemos señalado ya, cabe definir provisionalmente la ideología en tales términos, a saber, como una “función” necesaria de “la vida”. Las ideologías serán “políticas”, “religiosas”, “filosóficas”, “estéticas” y “científicas” o una mezcla de todas ellas o de algunas de las mencionadas en diversas combinaciones y proporciones relativas de sus ingredientes; en cualquier caso, la existencia, “la vida” *en el sentido fenomenológico-hermenéutico de la palabra*, comporta siempre “ideología”, lo quiera o no:

De aquí que el hombre tenga que estar siempre en alguna creencia y que la estructura de su vida dependa primordialmente de las creencias en que esté y que los cambios más decisivos en la humanidad sean los cambios de creencias, la intensificación o debilitación de las creencias. El diagnóstico de una existencia humana —de un hombre, de un pueblo, de una época— tiene que comenzar filiando el repertorio de sus convicciones.²⁷

Ortega subraya también el carácter contradictorio, inconexo e incongruente de las ideologías.²⁸

Las ideologías son, ante todo, “creencias” en el sentido orteguiano de la distinción ideas/creencias:

Pero es un error definir la creencia como idea. La idea agota su papel y consistencia con ser pensada, y un hombre puede pensar cuanto se le antoje y aun muchas cosas contra su antojo. En la mente surgen espontáneamente pensamientos sin nuestra voluntad ni deliberación y sin que se produzca efecto alguno en nuestro comportamiento. La creencia no es, sin más, la idea que se piensa, sino aquella en que además se cree. Y el creer no es una operación del mecanismo “intelectual”, sino que es una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer.²⁹

El agente no es siempre “consciente” de los supuestos de su discurso, que permanecen hondamente arraigados en el horizonte de sentido desde el cual proyecta sus posibilidades. Sólo entonces hablamos de creencias. Las ideas son lo explícito de las ideologías: el *logos* de la idea, la idea acuñada en forma de pensamiento, habla, lenguaje y discursividad. La idea *puede* ser, además, creencia; pero no toda idea es creencia ni toda creencia, idea. La ideología como discurso tendrá, en tales circunstancias, un estatus meramente virtual o potencial. En cualquier caso, las *ideas* de la ideología han de ser, en cuanto objeto posible de nuestra

²⁶ Ortega y Gasset, J.: *op. cit.*, p. 14.

²⁷ Ortega y Gasset, J.: *ibídem*.

²⁸ Ortega y Gasset, J.: *ibídem*.

²⁹ José Ortega y Gasset: *ibídem*. Véase además: *Ideas y creencias*, Madrid, Alianza, 1986 (primera edición: Buenos Aires, 1940) y *Sobre la razón histórica*, Madrid, Alianza, 1979 (curso de cinco lecciones impartido en la Universidad de Buenos Aires, 1940).

investigación, *creencias o convicciones susceptibles de lingüistificación y de interpretación a partir de la evidencia fenoménica del discurso ideológico.*

En la presente investigación utilizaremos la palabra “ideología” en dos sentidos técnicos fundamentales, pero sin otra pretensión que la puramente terminológica: 1/ sentido *genérico*, que remite a las dimensiones hasta aquí esbozadas; 2/ sentido *restrictivo*, que opone ideología a “cosmovisión”. En este último caso, tiene la palabra el significado peyorativo de “mera ideología” en tanto que distorsión de la verdad, mientras que “cosmovisión” se refiere a *la ideología como condición de posibilidad óntica, existencial, del acceso a la verdad.* Dicho filosofema constituye la clave de bóveda de la tesis. Cosmovisión será, por tanto, toda *ideología válida* y una ideología podrá comportar elementos “meramente ideológicos” y elementos “cosmovisionales” en esta acepción concreta. El subtítulo del trabajo, a saber, “filosofía frente a cosmovisión”, encierra, empero, todas las posibilidades nocionales señaladas y recupera así el vocablo alemán *Weltanschauung* (“intuición de mundo”) que Heidegger heredó de Dilthey y empleó desde el principio en la *Anseinandersetzung* sobre las relaciones entre la filosofía e ideología.

La definición del concepto de ideología no puede limitarse, empero, al ámbito del discurso, el lenguaje o el texto, sin prejuzgar un desenfoque decisivo en el significado del término. Sigue en pie la pregunta por el “sujeto del discurso ideológico”, aquello que hemos denominado el “agente” y que, en la ontología fundamental, equivale al “quién” del “ser en el mundo” o, en nuestro contexto más concreto, el “quién” (*Wer*) del habla (*Rede*). Este “sujeto”³⁰ es el *Dasein*, que José Gaos vierte al castellano por “ser ahí” y nosotros interpretaremos *ab initio* como “ahí del ser” porque no aceptamos la noción habitual de *Kehre*.³¹ Al mencionar el “agente” no debe pensarse inmediatamente en un individuo empírico que expresa verbalmente unas ideas: el *Dasein* no es un individuo ni ente empírico alguno, individual o colectivo; tampoco una “cosa” (humana, pero *cosa*) o grupo de parlantes que abriguen “planes” o manifiesten “ideas”, “lenguaje” mediante. La vida no tiene aquí un sentido biológico, sino, como decía Ortega, biográfico. Pero, y ahora a diferencia de Ortega cuando refiérese al “hombre”, los elementos meramente antropológicos de la existencia no son competencia de la filosofía. Nos interesa la ideología sólo *en su condición de posibilidad existencial de la verdad*, es decir, como fenómeno *óntico-ontológico de la apertura al ser*. De hecho únicamente debería poder hablarse del *Dasein* en primera o segunda persona del plural; en cualquier caso, nunca en *tercera* persona del *singular* y, por ende, en términos *categoriales*. El *Dasein* es, “en” el hombre, el lugar donde la verdad puede “darse” (*es gibt*). Poco importa que ese “sitio” (óntico-ontológico, insistamos en ello, por la razón expuesta) tenga la forma del

³⁰ Empleamos la palabra en un sentido meramente gramatical como “sujeto” del discurso, sin pretensión metafísica alguna.

³¹ Esta afirmación queda fuera del ámbito de fundamentación de la investigación, que por definición se limita al “primer Heidegger” (1919-1929), pero conviene anotar lo siguiente: como *Dasein*, el existente, y ello incluye al filósofo (cualquiera que sea la opinión de Heidegger), no puede “ver” nunca los fenómenos desde la *perspectiva* o *lado* del ser; ahora bien, lo que sí puede es comprender (*verstehen*) el *Dasein* como “ahí del ser”, es decir, como unidad de potencia e impotencia, apropiación y desposesión radical. Dicha exigencia señalase ya en la ontología fundamental y no sería menester de ninguna *Kehre* para subrayarla: basta con *leer Sein und Zeit* desde la *Stimmung* del “estado de resuelto” y del “ser para la muerte”, un precepto metodológico que no se respeta casi nunca pero que, si la presente investigación dejara a la postre algo claro para el futuro, resultaría insoslayable.

homo sapiens o de una raza extraterrestre con aspecto de pulpo. El *ser* del *Dasein* constitúyese en su proyección en tanto que somos un “nosotros” o un “vosotros”, nada más. Esto significa también que el *Dasein*, siendo esencialmente ejecutivo y como ejecutividad proyectual, legitimase siempre *articulando* el sentido *qua* logos. El habla (*Rede*) mienta dicho carácter *esencialmente menesteroso de convalidación* como *Mitsein* (“ser con”) de aquel proyectar en que al *Dasein* “le va” su ser. El *Dasein* se justifica de forma expresa y expresada en el discurso pero sólo porque ya se ha justificado siempre en tanto que existe como “proyección de posibilidades” y es ésta la “naturaleza” temporaria y decisional de su ser, no algo añadido a una substancia categorial “en sí”. El *existenciario* del “habla” (*Rede*) remite a tal imperatividad autolegitimadora inherente a un *Dasein* que es siempre “ser con” (vos)-otros y que, en primer lugar, *ha sido “consigo” mismo constitutivamente ya un “con”*. Ahora bien, la ideología debe ubicarse en este marco interpretativo de la significatividad, el habla y la interpretación del *Dasein* para que su mostrarse inmediatamente discursivo-racional no abone de forma automática y “comprensible de suyo” un naturalismo o reducción del discurso a la cosa, es decir, al “hombre” o *animal rationale* del “sentido común”. El motivo es que el *Dasein* se encubre a sí mismo de antemano su propia verdad, de tal suerte que la ideología podrá ser, desde el principio, *mera* ideología o “cosmovisión”, como ya se indicó *supra*. El *Dasein* *oculta* la verdad —que deviene, en definitiva, des-ocultamiento— por cuanto ésta apunta, en última instancia, a la negación del propio *Dasein*, la muerte, como la posibilidad fundamental que él *es*. En este momento sistemático géstanse las dicotomías básicas de la dialéctica historial del *Dasein*: “ideología” y “cosmovisión”, “ideología A” e “ideología B”, “verdad” y “no-verdad”, “fascismo” y “antifascismo”, las cuales configuran la trama originaria del sentido ontológico y la respuesta a la pregunta que interroga por el ser en la unidad de una economía interpretativa. La distinción, dentro del “bagaje antropológico”, entre aquellos elementos de la historia y la sociedad humanas que aparecen en una relación de valencia positiva con la verdad —y que, por tanto, adquieren *ipso facto* un rango óntico-ontológico—, y aquellos otros que auséntanse de dicha vinculación o rechazan abiertamente el valor de la verdad del ser, sólo puede mostrarse *a posteriori* y como consecuencia de la *Destruktion* crítica. El compromiso ideológico de Heidegger, abstracción hecha de su acierto o desacierto político circunstancial, tenía este sentido y no constituye un acto irracional o gratuito, sino la coherencia inexorable con los imperativos cosmovisionales que subyacen a la ontología fundamental.

0.2.- Sentido ideológico o cosmovisional de la presente investigación

La ideología, para bien o para mal, es la condición de posibilidad *óntica* de la filosofía y de las ciencias humanas y sociales. Ahora bien, esta investigación se pretende filosofía. Por tanto, cabe preguntar: ¿cuál es su ideología subyacente? Entendemos, por otra parte, que el *planteamiento* mismo de la tesis y, singularmente, sus referencias al “fascismo”, reclaman también una aclaración sobre el sentido *político* de la misma. Con otras palabras: el tema de la investigación es la ideología y la necesidad de “lo ideológico” en el establecimiento de las condiciones fácticas, sociales, históricas, institucionales, políticas..., que *posibilitan* el acceso a la verdad racional y hacen acto de presencia en la metodología en forma de *Vorurteile*, “prejuicios” (Gadamer).³² Nuestra intención ahora es explicar el suelo ideológico de la

³² Cfr. Hans-Georg Gadamer: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1988. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Edición alemana

investigación desde la perspectiva del autor, que debe distinguirse, aunque en muchos puntos se identifiquen, con la perspectiva ideológica de Martin Heidegger.

Nótese que los “prejuicios”, en su significado gadameriano, erigen el fundamento ético de la democracia, toda vez que se conciba el sistema político democrático como una institución a la que le es inherente el “parlamento”, es decir, el acto de habla *argumental* y, en consecuencia, la razón. Ahora bien, *la razón no se confunde con la verdad*. De ahí que, si aceptamos, con Max Weber, que la racionalidad o, mejor dicho, la consumación del “proceso histórico de racionalización” iniciado en otras civilizaciones, desemboca en la “civilización occidental”, convenga plantearse también *el problema de la relación entre razón y verdad*, de tal suerte que preguntas sorprendentes como, por ejemplo, “¿es racional *mentir*?”, adquieran en este contexto una relevancia insospechada. Occidente, en efecto, se caracteriza por una “racionalidad con arreglo a fines” (Weber) o por una “racionalidad instrumental” (Horkheimer), pero no por una racionalidad a secas y, mucho menos, por una “racionalidad de los medios y de los fines con la verdad *como valor supremo*”. De ésta no tenemos noticias excepto, a nuestro entender, por lo que concierne al “fascismo” y en los términos, precisamente, del “mal absoluto” que identifica “verdad y muerte”: el “fascismo” colocaría “la verdad” por encima de “la felicidad” humana. En este sentido, la “racionalidad capitalista” constituye la históricamente más exitosa combinación de racionalidad de los medios e *irracionalidad de los fines* (la “salvación”) oriunda, según Weber, de la tradición religiosa del antiguo Israel. En sus formas secularizadas modernas, una tal “racionalidad instrumental” es la fórmula misma de la “sociedad de consumo” sostenida por una “sociedad de producción” tecnocientífica, es decir, una racionalidad “hedonista” al servicio de valores distintos y hasta explícitamente *hostiles* a los valores de la ciencia. ¿Con qué límites puede, por tanto, argumentarse el tópico de una “racionalidad occidental” y cuáles son sus postulados axiológicos e institucionales? ¿Es realmente “occidental” esa racionalidad o, más bien, representa una solución de compromiso entre la razón/verdad griega y la irracionalidad más descarnada, cuya procedencia religiosa y “oriental” no hace otra cosa que abonar la sospecha de una modernidad insuficiente, incompleta o abortada por causas muy distintas a las alegadas en la Escuela de Frankfurt?

Dicho esto, plantéase la cuestión del rol que pueda representar una “ideología fascista” en el contexto institucional, cultural y político de la sociedad democrática. El fascismo sería esencialmente violento, irracionalista y antidemocrático. Ni siquiera debería, respecto del fascismo, emplearse la expresión “ideología”, siendo así que el fascismo resulta básicamente oportunista en los aspectos doctrinales y modifica su discurso en función de las expectativas de conquista del poder, siempre con fines autoritarios, dictatoriales o incluso totalitarios. El fascismo, en cuanto agente del racismo y del genocidio, podría ser además radicalmente descalificado como “el mal absoluto”. La esencia del fascismo es “el Holocausto”. El fascismo ha sido con justicia expulsado más allá de los confines de “la humanidad” y, por tanto, siendo consecuentes con este *factum*, los fascistas *no pueden*

original: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1975. La primera edición en lengua alemana original es de 1960, ampliada con un segundo volumen en 1986, todo ello del mismo editor y plaza editorial. La traducción referenciada se basa en una edición ampliada del primer volumen de 1975.

*considerarse propiamente o de iure miembros del género homo sapiens.*³³ Así se expresaría lo que podríamos denominar “ideología antifascista”, la cual, en tanto que proyecto de supresión del “mal absoluto”, deviene prudencialmente incontestable. En efecto, el simple hecho de cuestionar el “antifascismo” o la “ideología antifascista”, ¿no convierte al sujeto de dicha interrogación en sospechoso de fascismo y, por ende, reo de ostracismo civil? ¿Debería semejante blasfemo no ser admitido o arrancado, incluso por la fuerza, del hipotético “marco institucional de diálogo” donde haya tenido lugar tamaño cuestionamiento? Se habla *de* los fascistas, pero no *con* ellos (Víctor Farías). Vale para los fascistas lo mismo que para los revisionistas del Holocausto:

On peu, et on doit discuter sur les « révisionnistes » ; on peut analyser leurs textes comme on fait l’anatomie d’un mensonge ; on peut et on doit analyser leur place spécifique dans la configuration des idéologies, se demander le pourquoi et le comment de leur apparition, on ne discute pas avec les « révisionnistes » (...). La cohérence intellectuelle est à ce prix.³⁴

Los fascistas pierden los beneficios de la frankfurtiana ética del diálogo, la cual se quiere, empero, universal, de tal suerte prohíbe la condición de “persona” —incluida la pretensión de veracidad— a ningún interlocutor posible. A los fascistas, sí. La ley les suspenderá incluso el derecho a la palabra y podrán ser encarcelados por el simple hecho de expresar públicamente su opinión. Pero la ética del diálogo no puede hacer excepciones: los fascistas deben, por tanto, privados de su condición humana. Ahora bien, la simple formulación *coherente* del “antifascismo”, desde sus postulados fundamentales hasta las consecuencias últimas resulta, cuando menos, chocante. La lógica interna del “antifascismo” parece entrar bien pronto en ruta de colisión con la propia “idea” de democracia. De ahí que las legislaciones democráticas háyanse convertido, por lo que respecta a dicho objeto, en fuente de inagotables incongruencias directamente conducentes al gran escándalo de los “genocidios olvidados” (con presuntos “fascistas” como víctimas). Este discurso “antifascista” implementa, en efecto, el mismo tipo de prácticas consideradas esenciales e inherentes a las políticas fascistas, pero *además* con una valencia axiológica positiva que se identificará a la postre con el “bien absoluto” (correlato insoslayable, aunque harto incómodo, del “mal absoluto” “fascista”).³⁵ Un ejemplo: si unos seres denominados “fascistas” encarnan la “maldad metafísica radical”, “acabar con ellos” —físicamente hablando: *matarlos*— será no sólo algo “bueno”, sino un deber moral y político de los “hombres más propiamente hombres” (Merleau-Ponty). En este caso, tales prácticas están justificadas como forma de legítima defensa *preventiva* frente al fascismo, pero no son *esenciales* a la hora de acotar el significado de la ideología antifascista, sino que, antes bien, definen

³³ Esta “deshumanización” es la forma distorsionada en que aparece “lo óntico-ontológico” en el seno del discurso “humanista”.

³⁴ Pierre Vidal-Naquet: *Les Assassins de la mémoire*, París, La Découverte, 1987, p. 9-10.

³⁵ Cfr. Denis L. Rosenfeld: *Del mal. Ensayo para introducir en filosofía el concepto del mal*, México, F.C.E., 1989 (edición francesa original: *Du mal. Essai pour introduire en philosophie le concept du mal*, París, Aubier, 1989). Rüdiger Safranski: *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000 (edición alemana original: *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, Múnich, Hanser, 1997). Richard J. Bernstein: *El mal radical. Una indagación filosófica*, Buenos Aires, Lilmod, 2007 (edición inglesa original: *Radical Evil. A philosophical Interrogation*, 2002, sin indicación de plaza editorial). Julio Quesada Martín: *La filosofía y el mal*, Madrid, Síntesis, 2004. En todas estas obras, y singularmente en la de Quesada, se hace, en mayor o menor medida, referencia al “fascismo”.

punto por punto la *negación* de los valores que el “antifascismo” ostensiblemente predica: la paz, la voluntad dialogante de la mayoría, la felicidad de todos los hombres (y mujeres), la racionalidad, la igualdad, la fraternidad... En consecuencia, se podrá hacer la guerra “en nombre” de la paz, ejercer la violencia a fin de impedir la, mentir en beneficio de la verdad, privar de derechos a millones de personas por mor de la fraternidad, torturar a alguien (un “fascista”) con la loable intención de conseguir la felicidad de otro alguien (un “antifascista”), perpetrar genocidios para que el Holocausto “no vuelva a repetirse”... Etcétera. Los *exempla* resultarán discutibles (aunque de todos ellos acreditaremos evidencias históricas y sociales empíricas apabullantes), pero cabe afirmar que, como poco, la “*ideología antifascista*” entraña la *ruptura de la “comunidad de diálogo”* y la exclusión *a priori* de aquéllos a quienes alguna supuesta instancia —pero no sabemos cuál *en democracia* sin colapsar *ipso facto* la democracia misma— determine su condición de “fascistas”. No me extenderé más sobre una problemática que ya he desarrollado en otro lugar.³⁶ La única respuesta posible a semejantes aporías es que la idea del “mal absoluto”, así como la “hipertrofia de legitimación” que genera en el ejercicio del poder (su correlativo “bien absoluto”), resulta en sí misma sospechosa de antidemocrática y tan “peligrosa” como el propio fascismo, si no más. Para adelantar qué entendemos aquí por “cultura democrática”, citaremos un fragmento sobre el significado de la tragedia griega cuyas implicaciones sólo podrán aprehenderse plenamente al final de nuestra investigación:

En suma, la pregunta pertinente es: ¿qué aporta la tragedia a la cultura democrática? / La cuestión es idónea si nos introducimos en un concepto de democracia abierto por Tocqueville, al considerar este sistema político como una “forma”, un “estilo” de vida, y no sólo un mecanismo. Desde este punto de vista, la democracia precisa no sólo de razones, y de estructuras normativas, sino también de un imaginario. Y es en dicho imaginario donde se inscriben las obras trágicas, que pueden funcionar, salvando las distancias y las diferencias históricas, como metáforas de un “arte democrático”, ya que servían para reafirmar a la democracia ateniense.³⁷

Sin embargo, en este punto, la tradición *liberal* de la democracia, cuyos orígenes *bíblicos* marcan un estilo de identidad cultural anti-trágico, nos enseña que la democracia puede ir acompañada, en función de su imaginario, de prácticas políticas genocidas cuyo fundamento es siempre la idea de un “mal absoluto”, inversión axiológica del dios monoteísta judeo-cristiano. La tragedia griega excluye, sin embargo, esa posibilidad:

La tragedia ática era considerada como un elemento importante para la educación democrática, y ello no porque tales tragedias plantearan debates ideológicos que afirmaran las virtudes de la democracia frente a sus enemigos, el teatro griego no señalaba cómo hay que ser demócrata, sino que proponía las preguntas que son propias de una sociedad democrática. Las obras trágicas clásicas plantean los conflictos en términos que eduquen ‘democráticamente’, que contribuyan a la libertad de juicio y al sentido de la responsabilidad respecto a las ideas y pensamientos. No son sentencias, sino preguntas a las que hemos de enfrentarnos, con nuestra inteligencia, con nuestra emoción, con nuestra memoria, con nuestro proyecto. (...) / El teatro griego presenta un conjunto de conflictos que muchas veces están relacionados con asuntos profundos, o controversias públicas, de dicha

³⁶ Cfr. Farrerons, J.: “Sobre l’essència del feixisme”, III Congrés Català de Filosofia, Palma de Mallorca, 2015.

³⁷ Enrique Herreras: *La tragedia griega y los mitos democráticos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, p. 20.

democracia. Y si atribuimos al teatro griego una función educadora y democrática, es precisamente porque enseña a percibir el carácter conflictivo de la existencia y de la vida social.³⁸

Nuestra tesis comporta como supuesto hipotético que filosofía, democracia y tragedia forman parte de un imaginario coherente *e incompatible con la idea veterotestamentaria, bíblica o judeo-cristiana del “mal radical”*. Desde esta perspectiva, la pregunta por el “fascismo” y su contraparte, el “antifascismo”, no será sólo pertinente, sino esencial, máxime cuando pueda probarse que el “antifascismo” se define *ideológicamente* por oposición a una cosmovisión trágica e imputa la “verdad de la muerte” a un *ente*, un *constructo*, teológico secularizado, dimanado de las entrañas mismas de la ideología utópico-profética. Ese “lugar” abstracto de su código simbólico permanece, por decirlo así, abierto y moldeable, hasta que en los años 30 del siglo XX pasa a ser ocupado por el “fascismo”. Sea como fuere, para los fines de la presente investigación, “fascismo” y “antifascismo” son ideologías que responden a la ya señalada “unidad de economía interpretativa” en el marco de la ontología fundamental, de manera que podemos hablar de un fenómeno ideológico “(anti)fascista” que es “problemático” en sus *dos* expresiones antitéticas. La filosofía no puede, en efecto, aceptar de recibo el “mal absoluto” como postulado intangible de un análisis racional. Que la “ideología antifascista” atribuya dicho pseudofilosofema al “fascismo” cuestiona tanto la naturaleza de ese “fascismo” (de ahí las comillas) *cuanto del propio “antifascismo”*. Que el “fascismo” haya sido estigmatizado en términos de “mal absoluto” en el seno de una “sociedad democrática secularizada” y “laica”, convierte este fenómeno, de forma automática y fulminante, en “objeto” de la reflexión filosófica. Y, en fin, el hecho de que *todo ello haya sido pasado por alto hasta el presente* añade, y no quita, buenas razones al imperativo teórico de su perentoria tematización.

Por otro lado, *el “antifascismo” es también la ideología de las élites culturales, políticas, económicas y financieras de Occidente*. La procedencia histórica *comunista* de la “ideología antifascista” posibilita, empero, un consenso entre dicha oligarquía liberal y los sectores políticos más “izquierdistas” y “radicales” (antes, “revolucionarios”) del mundo occidental. Éstos cuestionan cualquier afirmación o relato de los hechos que provenga de sus adversarios “derechistas”, por ejemplo la versión oficial del 11-S, pero jamás una narración de la Segunda Guerra Mundial que permite identificar el “fascismo” con el “mal absoluto”. Ahí, y sólo ahí, la “derecha” diría la verdad y, para los “antisistema”, no habría manipulado la “los hechos”. El “antifascismo” oligárquico justifica, por su parte, la comisión de todo tipo de atrocidades a manos de las autoridades “democráticas”: la segunda guerra de Irak es sólo el caso más reciente, pero la “izquierda” no parece nunca capaz de reconocer las “huellas de Stalin” en el “dispositivo discursivo de legitimación” de las fechorías “capitalistas”. Genocidios, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad dejan, en efecto, de serlo si puede probarse o siquiera sugerirse que los afectados eran “fascistas”; si esto resulta difícil de creer, las autoridades siempre podrán alegar que, en todo caso, se estaba luchando preventivamente contra el “fascismo”, abstracción hecha del significado racionalmente “controlable” de esta palabra. Víctimas de tales actuaciones resultarán, por poner un ejemplo bastante conocido, niños palestinos. La “izquierda antifascista” ejercerá entonces la crítica acusando a los agentes

³⁸ Herreras, E.: *op. cit.*, pp. 20-21.

perpetradores occidentales de “fascistas”. A su vez, la oligarquía occidental estigmatizará a sus adversarios políticos tachándolos de lo mismo: la práctica del *escrache* a las puertas del domicilio de un parlamentario corrupto justificará el uso del calificativo. Pero también los terroristas de la *yihad* serán “islamofascistas”. La “izquierda antifascista” ignora o minimiza las vulneraciones de los derechos humanos perpetrados por regímenes siquiera próximos a su ideología, pero, en la medida en que admite la comisión de delitos, los atribuye a una desviación “fascista”. De esta manera, entramos en el terreno de la simple tautología o *circulus in probando*: el “fascismo” es criminal porque todo crimen, en última instancia, es “fascista” y todo crimen es “fascista” porque el “fascismo” es esencialmente criminal. Por tanto, si un “fascista” actuare (hipotéticamente) de forma correcta desde el punto de vista ético o político, como fue el caso de los fascistas que, en Italia, se negaron a entregar judíos a la Gestapo, no lo hará en calidad de “fascista”. Es el mismo motivo por el cual no pueden existir “realmente” crímenes comunistas ni crímenes liberales: quienes los cometen en el contexto político o ideológico de dichas prácticas o discursos “no fascistas” e incluso “antifascistas”, son, “en realidad”, “fascistas”. Con ello unos y otros, derechistas e izquierdas, han tácitamente pactado el uso de un lenguaje o, mejor dicho, de un *código simbólico antifascista universal*, que permite a sus respectivas ideologías exonerarse de antemano de cualquier delito que hayan perpetrado, perpetren o pudieran perpetrar en el futuro, eludiendo así toda responsabilidad o necesidad de un autocuestionamiento ideológico. El “antifascismo” no es sólo una máquina de generar impunidad criminal y de silenciar delitos de *lesa* humanidad, sino que obstruye cualquier ejercicio serio de la crítica filosófico-política.

Un caso extremo, pero muy significativo, del colapso conceptual, político y moral al que conducen los discursos antifascistas, nos lo muestra el filósofo André Glucksmann, quien en un plazo de tres años (1972-1975) pasó de declararse antifascista de observancia maoísta, identificando el “nuevo fascismo” con la República Francesa,³⁹ a confesarse antifascista pro-occidental y detectar el “fascismo” originario en el comunismo soviético. En este punto, y en nombre del “antifascismo”, es decir, de un código simbólico *genocida* cuyo promotor, Josef Stalin,⁴⁰ *es también el inventor del Gulag*, afirma Glucksmann lo siguiente:

Nuestro siglo ha pagado tan caro sus escasas luces sobre el fascismo: ¿cómo no reconocerle en los osarios del Gulag, en el régimen que los esconde y mantiene? Que la URSS sea capitalista y fascista (es cierto que se trata de un fascismo más sutil, más cultivado, más dialéctico que el de los nazis, vulgares imitadores) lo leemos con todas las letras en *Archipiélago Gulag* y en el cuerpo de los torturados.⁴¹

³⁹ Cfr. André Glucksmann: *El viejo y el nuevo fascismo*, México, Era, 1975. Edición francesa original: « Fascisme: l'ancien et le nouveau », París, Les Temps Modernes, n. 310 bis, dossier « Nouveau Fascisme, nouvelle démocratie », mayo 1972.

⁴⁰ Cfr. François Furet: *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México, F.C.E., 1995, véase singularmente: “Comunismo y fascismo”, pp. 183-241, “Comunismo y antifascismo”, pp. 242-305, y “La cultura antifascista”, pp. 306-359. Edición francesa original: *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste du XXe siècle*, París, Robert Laffont, 1995.

⁴¹ André Glucksmann: *La cocinera y el devorador de hombres. Ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*, Barcelona, Mandrágora, 1977, pp. 193-194. Edición francesa original: París, Seuil, 1975.

Además apela Glucksmann sin embozo a la obra de Solzhenitsyn, donde, sin embargo, podemos documentar cuál era el lenguaje utilizado por los criminales del régimen: ¡el mismo que el de Glucksmann!

Ya sabíamos que "fascistas" era el apodo de los del Artículo 58, puesto en circulación por los perspicaces cófrades y aprobado con gusto por las autoridades: en otro tiempo los llamaban "KR" pero después el nombre perdió fuerza y se necesitaba una etiqueta más precisa.⁴²

O en otros términos: Glucksmann está perpetuando, e *institucionalizando* incluso, la “jerga de Stalin”, y a tales efectos le aplica *post mortem* al dictador comunista el artículo 58 de su propia legislación penal. Con ello elude el filósofo francés, de origen judío, toda responsabilidad moral por el apoyo político e ideológico que ha estado prestando al régimen, pero también por el carácter judeo-cristiano y mesiánico secularizado del ideario comunista.⁴³ A lo cual hay que añadir: 1/ el “antifascismo” queda consagrado *de iure* como una ideología del liberalismo occidental que identifica fascismo y comunismo en tanto que “mal radical” o “absoluto”; 2/ las víctimas del “antifascismo”, acusadas de fascistas, pasan a convertirse en víctimas del “fascismo” *acusadas de fascistas*, lo que es absurdo, pero en este punto Glucksmann no se ha molestado ya en orquestar ningún otro ejercicio de prestidigitación conceptual; 3/ el campo liberal definirá desde ahora un “espacio sagrado” (Losurdo) “antifascista” frente al “fascismo” (Auschwitz+Gulag) sin sentirse forzado a explicar la oriudez ideológica judeo-cristiana de los genocidios, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad cometidos por las potencias occidentales desde la fundación de los Estados Unidos de América.⁴⁴ Podría sostenerse, parafraseando a François Furet, que los “perspicaces cófrades” han salido impunes de sus fechorías utilizando el “fascismo” y “Alemania” como cabezas de turco de todos los exterminios en masa del siglo XX.⁴⁵

Si la crítica del *poder político* representa, cuando menos desde la ilustración, una función social fundamental de la filosofía, habrá entonces que fiscalizar la ejecución concreta del poder dondequiera que ostente su presunta ideología o discurso de legitimación. Cómo se puede ejercer la crítica cuando el filósofo se ha convertido en funcionario, es decir, en un

⁴² Alexandr Solzhenitsyn: *Archipiélago Gulag*, t. II, Barcelona, Tusquets, 2005, p. 180.

⁴³ Por no hablar de la importante implicación de dirigentes de procedencia judía en el partido comunista y, más concretamente, en la administración del Gulag, un hecho que Solzhenitsyn denuncia pero Glucksmann pasa hábilmente por alto. Véase Alexandr Solzhenitsyn: *Alerta a Occidente*, Barcelona, Acervo, pp. 256-257. Sobre el papel de la etnia judía rusa en el bolchevismo véase Jean-Paul Sartre, quien se jacta del hecho de que la revolución fuera obra de “judíos”: «No se olvide que había un número considerable de judíos en el partido comunista de 1917. En cierto sentido se podría decir que ellos han conducido la revolución» (Jean-Paul Sartre / Benny Lévy: *La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980*, Madrid, Arena, 2006, p. 69. Edición francesa original: *L'espérance maintenant*, París, Verdier, 1991). Glucksmann se ha apresurado a borrar de su memoria tan desagradables detalles.

⁴⁴ Cfr. Domenico Losurdo: *Contrahistoria del liberalismo*, Barcelona, El Viejo Topo, 2007. Edición italiana original: *Controistoria del liberalismo*, Roma, Gius. Laterza-Figli S. p. a., 2005.

⁴⁵ Glucksmann escribirá, en efecto, un libro contra Fichte, Hegel, Marx y Nietzsche, es decir, contra la filosofía *alemana* en tanto que tal, donde Marx depone su hasta hace poco tan celebrada condición de judío y nacionalízase alemán de pleno derecho; y ello de la única manera que podía hacerlo: *como ideólogo del genocidio*. Cfr. André Glucksmann: *Los maestros pensadores*, Barcelona, Anagrama, 1978. Edición francesa original: *Les maîtres penseurs*, París, Grasset&Fasquelle, 1977. La finalidad de todas estas obras y maniobras conceptuales es borrar las pistas que conducen, de forma inexorable, en dirección del Antiguo Testamento *qua* texto criminógeno.

empleado del mismo Estado al que debería criticar, es harina de otro costal. El poder, sea como fuere, se define en la actualidad en los términos de la “ideología antifascista”. Cabe presumir, por tanto, que *la tarea fundamental del pensamiento debería consistir en la crítica del “antifascismo”*. Ésta es inherente a la sociedad democrática, de tal suerte que ya hemos detectado aquello que al inicio antojábase imposible: la aportación a la democracia de una investigación sobre la relación entre el “fascismo” y la verdad en los discursos “antifascistas”. En efecto, *todo poder contemporáneo es “antifascista”*; no existe hoy poder fascista alguno digno de ese nombre y quienes así lo pretendan sólo aspiran a eludir su obligación de ejercer una genuina crítica, cuando no algo peor. Si esta impostura intelectual ha devenido norma es únicamente en beneficio del poder existente, real, y de quienes aspiran a legitimarlo, hecho que constituye la subversión total del rol democrático que, desde Sócrates, le corresponde verdaderamente al *filósofo*. Ahora bien, si debe haber una crítica necesaria del fascismo, no será la que proceda del “antifascismo” así definido. La crítica del *fascismo* está por hacer. Para llevarla a cabo hay que “desenmascarar” hermenéuticamente, en primer lugar, el sedicente “antifascismo” fenomenológico. El objetivo último al que, más allá de la presente tesis, apunta esta investigación, es siempre éste. El quehacer en cuestión resulta no obstante inseparable de lo siguiente: fijar el *fundamento moral* de la democracia y su relación, entre otros, con los conceptos de “verdad”, “muerte”, “heroísmo” y “soberanía nacional”. La democracia aparece en Grecia después de las Guerras Médicas y dicha experiencia resulta determinante, en todos los órdenes existenciales y sociales, para los ciudadanos atenienses. A nuestro entender, aquella tarea pasa necesariamente por *revisar los contenidos axiológicos e ideológicos de la ética del diálogo* y su oculta vinculación con el fenómeno del “(anti)fascismo”, surgido a raíz de la Primera Guerra Mundial. Esta afirmación entraña ciertos supuestos políticos esenciales que, a fin de evitar confusiones nefastas, debemos explicitar brevemente aquí saliendo al paso de las inevitables suspicacias que sólo lo ya expuesto haya podido suscitar.

0.2.1.- *Las herencias ideológicas de la democracia*

El “enunciado VM” *qua* “fundamento último” (Apel) debe poder legitimar el contenido ideológico, cultural e institucional de una “democracia popular participativa” (asamblearia) cuya *conditio sine qua non* es la soberanía nacional y popular, el “poder constituyente” y la “comunidad política”. Que la esencia normativa formal de la “asamblea del pueblo en armas” identificase con la *ética del diálogo* es otro postulado hipotético que señala la rotunda divisoria entre nuestro proyecto teórico y cualquier variedad de totalitarismo político. Pero todavía no está dicho, frente a semejante definición entendida a efectos puramente procedimentales, cuál es esa “ideología democrática”, qué éticas materiales o cosmovisiones sostienen culturalmente, contra la explícita postura de Habermas,⁴⁶ la ética dialógica y, a través de ésta, una democracia *sustancial*; en definitiva, el “socialismo”. En este punto conviene determinar y someter a crítica filosofemas que afectan al conjunto de la herencia de occidente, en la cual dos líneas de fuerza, que desarrolláronse hasta hoy de manera paralela, han chocado frontalmente y nos fuerzan a tomar decisiones “políticas”. Si puede, en este sentido, aceptarse que la ilustración seculariza valores del judeo-cristianismo, tal como sostiene Habermas, la cuestión sería, en primer lugar, hasta qué punto en dicho proceso como tal se detectan las

⁴⁶ Cfr. Jürgen Habermas: “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?”, en *Dialéctica de la secularización*. Sobre la razón y la religión, Madrid, Encuentro, 2006, pp. 25-47.

causas del *fracaso* de la modernidad y, en consecuencia, la necesidad de pensar una “nueva ilustración”:

Y así, no creo que nosotros los europeos podamos entender seriamente conceptos como el de moralidad y eticidad, persona e individualidad, libertad y emancipación (que son conceptos que quizá nos siguen tocando más de cerca que esos otros conceptos platónicos que se mueven en torno a la noción de intuición catártica de las ideas) sin apropiarnos la sustancia de la idea de historia de la salvación de procedencia judeo-cristiana. Otros encontrarán desde otras tradiciones el camino hacia la plétora del significado pleno de esos conceptos que estructuran nuestra auto-comprensión. Pero sin la mediación socializadora y sin la transformación filosófica de alguna de las grandes religiones universales, puede que algún día ese potencial semántico se nos tornara inaccesible.⁴⁷

¿Cómo explicar que la ilustración europea proceda, no de Grecia y Roma, según habíase aceptado hasta el presente desde la tópica tradición historiográfica dominante, sino de una idea “religiosa” de oriundez oriental entendida en los términos escatológicos de una “historia de la salvación”?⁴⁸ ¿Qué relación puede existir entre los conceptos de “racionalidad” y mitemas como la “vida eterna” o la “resurrección de la carne”? Sin embargo, es el propio Max Weber el que entronca la razón occidental moderna con el judaísmo antiguo, primero a través del protestantismo y, más en concreto, del calvinismo (en cuanto creencia vehiculizadora de ciertas “conductas de vida” y “cosmovisiones” veterotestamentarias), y después, judeo-cristianismo mediante y remontando desde la reforma luterana, hasta los profetas hebreos post-exílicos. A tenor de lo ya anticipado *supra*, el problema de la racionalidad trasciende una oposición tópica Oriente/Occidente que coloca a “la razón” en Grecia y a “la fe” en Israel. Pero la cuestión de “la verdad” es ya otra, bien entendido que una determinada forma de racionalidad, a saber, la *instrumental*, no entraña ningún compromiso con la verdad en tanto que valor; antes bien, la verdad es para Weber sólo *uno* de los posibles valores en liza:

Respecto de los valores, en efecto, siempre y en todas partes se trata, en definitiva, no sólo de alternativas, sino de una lucha a muerte irreconciliable, entre “dios” y el “demonio”, por así decirlo. Entre ambos no es posible relativización ni compromiso alguno.⁴⁹

Por tanto, esta investigación, si acepta críticamente el legado de Weber, deberá asumir los siguientes postulados hipotéticos: 1/ una distinción conceptual e histórica entre “razón” y “verdad”; 2/ una segunda distinción, supuesta en la anterior, entre “racionalidad

⁴⁷ Jürgen Habermas: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, p. 25. Edición alemana original: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.

⁴⁸ Se dirá que el judeo-cristianismo triunfa sobre el paganismo ya en el siglo IV d. C., pero el paganismo era ya una religión muerta cuya secularización estaba en marcha desde los tiempos de Atenas. La religión monoteísta de la fe interrumpe así esa secularización, que sólo podrá reemprenderse en el Renacimiento europeo. Éste ya no será, empero, europeo a secas, sino europeo y cristiano a la par, convergiendo en él dos herencias contradictorias que dan a luz secularizaciones aporéticas e incompatibles, a saber, la secularización del *capitalismo financiero* (judeo-cristiana) y la secularización de la *ilustración democrática* (grecorromana). El cortocircuito del “capitalismo democrático” sólo se ha puesto en evidencia, empero, con la deriva oligárquica y la “financiarización” parasitaria del capitalismo judío postindustrial. Conviene subrayar que la “ética del trabajo” es protestante, no judía. Para el judaísmo, el trabajo es una maldición que puede, empero, evitarse mediante la usura.

⁴⁹ Max Weber: *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1978, p. 238.

instrumental” o racionalidad “con arreglo a fines” y “racionalidad *de los fines*” mismos; 3/ una definición de la “racionalidad occidental” como “racionalidad instrumental” ensamblada a un “para” último de valores “no racionales” (salvación) y, singularmente, de “valores hedonistas y eudemonistas judeo-cristiano secularizados” que definen la sustancia moral del *capitalismo* y, por ende, la racionalidad vigente *frente* a la verdad “griega” originaria; 4/ el supuesto, pensando aquí con Weber contra Weber, de que *la verdad es el único valor racional sustancial*, por cuanto está performativamente implícito en toda argumentación o fundamentación *qua* criterio último e insoslayable de validez racional-instrumental; 5/ el “*tipo ideal*” (Max Weber) del “fascismo” como racionalidad instrumental acoplada a una racionalidad de los fines “puramente racional” con la ecuación [verdad = muerte] como valor último. El centro de la cuestión será aquí, por tanto, el *valor* de la verdad; el cual, frente a aquello que sostiene Max Weber, no es *neutral* con respecto a la razón como pudieran serlo los valores de la “esperanza”, la “felicidad”, la “fraternidad”, el “bienestar” o el “placer” para la “racionalidad instrumental” del Occidente capitalista. Dicha materia entraña, cabe admitirlo, una carga *cosmovisional*, pero en el sentido de nuestra tesis, opuesto al de Weber, para quien la elección de los fines últimos, de los valores, de los “dioses”..., constituye el fruto relativista de un decisionismo existencial de talante nietzscheano. En consecuencia, no puede reducirse este “dios” a “mera” ideología, sino que la cosmovisionalidad de la elección axiológica señalada comporta, al menos, una posibilidad *fundada*, siendo así que hemos aceptado el carácter racional *a priori* del valor de la verdad —y únicamente de ésta. Un planteamiento, por tanto, “alternativo” al de Weber, que sería, precisamente, de forma explícita o virtual, el del “primer Heidegger” (1919-1929). La democracia ya nace “completa” en Atenas con la tragedia y la filosofía; su fracaso histórico procede de ese mismo “platonismo” que menciona Habermas como epítome de lo griego a despecho de que exista toda una tradición de debate filosófico que cuestiona, desde Nietzsche, no sólo la tendencialidad antidemocrática de la obra de Platón, sino su estrecha relación con el significado político del judeo-cristianismo en cuanto típico “fenómeno de masas” de la antigüedad tardía. En consecuencia, se trataría, como hemos anticipado, de reconstruir *los vínculos internos de sentido entre filosofía, democracia y tragedia* para iluminar la posibilidad de una neo-ilustración fundamentada en esa potencial “ideología democrática” pre-cristiana y pagana *secularizada*, lo que quiere decir también: pre-platónica, admitido asimismo el platonismo como vector ideológicamente antitético al “heroísmo trágico” de la Grecia arcaica. Una tal secularización de “lo sacro originario” constituye la *consumación del proceso de racionalización*, es decir, el “fascismo”,⁵⁰ y sólo ha sido abordada con profundidad y rigor filosófico por Martin Heidegger.

Dicha “neo-ilustración presocrática secularizada” pretende, por otra parte, asegurar racionalmente la determinación hermenéutica o “configuración de sentido” de una democracia griega, “pagana”, sin concesiones proféticas, soteriológicas o escatológicas, en tanto que requisito insoslayable de un “verdadero socialismo”.⁵¹ Por tanto, además de una

⁵⁰ El “fascismo” y no el fascismo, porque estamos en todo momento explanando hermenéuticamente el plexo de sentido que el “estado de interpretado” de la “ideología B” atribuye al fascismo *qua* “hecho” con carácter previo y constituyente de su “realidad histórica”.

⁵¹ Cfr. Jacques Monod: *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 1984, p. 189 *passim* (“La ética del conocimiento y el ideal socialista”). Edición francesa original: *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, París, Seuil, 1970, p. 193 *passim*.

crítica de la ideología utópica inviscerada *ab ovo* en la filosofía frankfurtiana y sus derivados franceses “bíblicos” contemporáneos, estamos obligados a identificar y someter a crítica (*Kritik*) aquéllo que no se acredite como genuina filosofía dentro del propio texto de Heidegger. El resultado es un imaginario donde el “ideal socialista” va ligado a “lo nacional” y a la democracia *pero no al racismo*, de procedencia judaica. En efecto, el “fascismo” no se agota en doctrinas racistas y antisemitas. De hecho, el análisis crítico del fenómeno “antifascista” pone de manifiesto que la antítesis del “fascismo”, lejos de perfilarse en términos anti-racistas (detectaremos una presencia abrumadora de racismo nacionalista judío más o menos encubierto en la ideología antifascista), dibuja el negativo de una figura inquietante (“el mal absoluto”) imputada al “fascismo”: la de *un héroe trágico que asume la verdad de la muerte*.⁵² Otro tanto cabe afirmar respecto del “autoritarismo”: de Bloch a Marcuse, por no hablar de Lukács, la ideología utópico-profética está dispuesta a asumir fórmulas antidemocráticas siempre que éstas se pongan al servicio de unos valores determinados, a saber, la “ideología B”. *El método de la “variación eidética” permite identificar así cuál es el verdadero núcleo simbólico del “fascismo” en tanto que fenómeno*. La relación del mismo con la ideología trágica y, por tanto, con la filosofía y la democracia, no constituye entonces motivo de escándalo o perplejidad, sino que se adapta a los hechos como anillo al dedo. Por las mismas razones que afectan a todas las mitomanías etnicistas, incluyendo la judía, o a las pulsiones autoritarias de “izquierdas” (y liberales de “derechas”), tampoco quedará encadenada esta “democracia social” y “nacional republicana” —es menester subrayarlo ahora y de una vez por todas— a valores humanistas, eudemonistas, hedonistas e individualistas que, hasta la fecha, tan vulnerable han hecho la democracia veteromoderna a las “recuperaciones” por parte del capital financiero transnacional y la “sociedad de consumo” liberal de cuño judeo-cristiano (secularizado o no y, actualmente, *deseccularizado*). La *Aufhebung* del “fascismo”⁵³ no puede, para el pensamiento, conquistarse *manu militari* ni como resultado de la propaganda o, peor, de ciencias sociales y humanas literalmente acuñadas desde un dogma cripto-religioso. La genuina *Aufhebung* reclama el reconocimiento del “fascismo” como “figura del espíritu”, mal que les pese a los “antifascistas”; las claves de la legitimidad de una tal experiencia filosófica encuéntrase acreditadas de sobras en el trabajo filosófico de Nietzsche y Heidegger. Qué se entienda aquí por “fascismo” es algo que sólo la investigación podrá aclarar una vez liberada de la esclavitud intelectual de lo “políticamente correcto”, inaceptable *por principio* en filosofía. Pero el puerto de llegada en este periplo filosófico, que es lo que importa aclarar aquí, será el foro, léase: la democracia. Ésta, cosa que desgraciadamente ya empieza a ponerse también en duda como resultado del “proceso de deseccularización”, se entenderá empero como algo consustancial al imperativo de la verdad racional sin otros límites que los inherentes al discurso crítico mismo.

La contraposición entre “Grecia e Israel” o “Jerusalén versus Atenas”⁵⁴ señala a título puramente indicativo la existencia de dos grandes orientaciones cosmovisionales que quizá se podrían a su vez contextualizar en las correspondientes tradiciones culturales indoeuropea y semítica. Sin embargo, a fin de evitar groseros abusos y errores, conviene recordar que el

⁵² Quiere decirse con esto que el verdadero meollo de la cuestión para el “antifascismo” no es el racismo de, por ejemplo, el nacionalsocialismo (inexistente en el Fascismo), sino el “fenómeno VM”.

⁵³ Cfr. Bernard-Henri Lévy: *Le Testament de Dieu*, París, Grasset&Fasquelle, 1980.

⁵⁴ Cfr. Farrerons, J.: *op. cit.*, pp. 60-65.

surgimiento de la metafísica, *en el sentido heideggeriano y nietzscheano de la palabra*, es un fenómeno localizado en Grecia, concretamente en el Ática. La filosofía de Platón erige el edificio conceptual que sustentará la religión cristiana, de procedencia hebrea, pero no fueron los “los judíos” quienes “inventaron” la metafísica, ni tampoco la fe en una vida de ultratumba,⁵⁵ ya sea en la versión de una supervivencia espiritual del alma tras la muerte del cuerpo, con o sin reencarnación, ya como resurrección de la carne y revivificación milagrosa de la materia extinta. Las influencias egipcias⁵⁶ u “orientales” (hasta la India)⁵⁷ que puedan detectarse, por ejemplo, en el orfismo⁵⁸ y en las sectas pitagóricas,⁵⁹ respecto de todo lo relacionado con la creencia en la inmortalidad y a la hora de explicar la ruptura *griega* con la “filosofía trágica presocrática”, por no hablar de la dualidad misma de la religión griega,⁶⁰ deberían erigirse en objeto de una investigación historiográfica con entidad propia que, en consecuencia, no abordaremos aquí aunque pueda hacerse alguna mención colateral del asunto. Como punto de apoyo contextual haremos nuestras las siguientes conclusiones de Bowker:

Para nuestros antepasados, no existía ningún futuro, definitivamente, en el hecho de la muerte. A lo sumo, una sombra magra e insustancial de la persona podría continuar existiendo (...) que era más bien una especie de huella y de recuerdo de la persona, sin ningún poder y sin ninguna forma a través de los cuales pudiera disfrutarse de la vida. (...) En Grecia, en Mesopotamia, en la India y en China, pero quizá de modo más conocido en Israel, las más tempranas creencias en la vida más allá de la muerte eran creencias en la persistencia de, quizá, alguna suerte de huella dejada por el muerto, pero no en una continuidad sustancial; (...).⁶¹

La excepción es, empero, Egipto:

Pero en todo ello persiste la categoría de excepción de la cual Egipto es el ejemplo más conocido. Ya en los tiempos de la 6ª dinastía, más o menos en el año 2300 a. C., una inscripción en la tumba Herkhuf aclara que la condición de cada uno después de la muerte depende de su conducta en la vida (...).⁶²

⁵⁵ Cfr. James P. Carse: *Muerte y existencia. Una historia conceptual de la mortalidad humana*, México, FCE, 1987. Véase Cap. VII: “Judaísmo. La muerte como lo inevitable: la historia”. Edición inglesa original: *Death and Existence. A Conceptual History of Human Mortality*, Nueva York, John Wiley & Sons, Inc., 1980.

⁵⁶ Cfr. John Bowker: *Los significados de la muerte*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996. Edición inglesa original: *The Meanings of Death*, idem, 1991.

⁵⁷ Sobre el origen pre-ario de las creencias indias en la reencarnación o metempsicosis véase: Trevor Ling: *Las grandes religiones de oriente y occidente*, tt. I y II, Madrid, Istmo, 1972, p. 68. Edición inglesa original: *A History of Religion East and West*, Londres, Macmillan and Co., 1968.

⁵⁸ Cfr. W. K. C. Guthrie: *Orfeo y la religión griega*, Madrid, Siruela, 2003. Edición inglesa original: *Orpheus and the Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, Londres, Methuen & Company, 1952.

⁵⁹ Cfr. Erwin Rohde: *Psique. La idea del alma y de la inmortalidad entre los griegos*, México, FCE, 1948.

⁶⁰ Cfr. Walter Burkert: *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid, Abada, 2007. Edición alemana original: *Griechische Religion. Der archaischen und klassischen Epoche*, W. Kohlhammer, 1977.

⁶¹ Bowker, J.: *op. cit.*, p. 46.

⁶² *Op. cit.*, p. 53.

Es un hecho, empero, que el judaísmo⁶³ evoluciona *motu proprio* hacia ese tipo de ideología o la adopta por aculturación, quizá de los propios egipcios, pero más posiblemente de pueblos “arios” de Irán:

Parece que en un principio la esperanza del profeta radicaba en la victoria de las fuerzas del bien y el establecimiento del dominio de la bondad sobre la tierra. Después, sin embargo, afloró en su mente otra perspectiva: “Poderosa en inmortalidad será el alma del que siga la verdad, mas al hombre que se apegue a la mentira le afligirán perdurables tormentos”. Tanto Zaratustra como sus adeptos pensaban en una vida más allá de la muerte, y puesto que la vida era esencialmente corporal, su esperanza se materializó en una doctrina de la resurrección del cuerpo. Así es como surge en el zoroastrismo posterior la idea de la restauración del mundo físico, que habría de tornarse en un mundo “más excelente, imperecedero, indeclinable, que jamás tendría fin ni conocería la corrupción...”. Tal esperanza se asociaba con la doctrina del advenimiento del *Saoshyant*, o Salvador, que aparecería al fin del tiempo, cuando todas las fuerzas del mal hubieran sido definitivamente vencidas en el universo e inutilizadas para toda la eternidad. Después de la muerte del profeta, sus seguidores dieron a estas ideas, que de hecho ya estaban esbozadas en la enseñanza del profeta, o al menos implicadas en los principios que había enseñado, una formulación completa. En el período en que los judíos estuvieron en íntimo contacto con Persia, dicha formulación había llegado a tal madurez que se introdujo en la vida religiosa del judaísmo.⁶⁴

Y añade Ling:

El cambio que estas ideas imprimieron al pensamiento religioso judío se hará evidente cuando se compare el judaísmo posterior al exilio con la religión que practicaban antes del mismo. Durante el período de formación del cristianismo, muchas de estas ideas hicieron mella en su doctrina a través del judaísmo.⁶⁵

Las ideas de inmortalidad podían haber llegado a los arios a través de los pueblos pre-arios de la India,⁶⁶ cuyas creencias en la transmigración de las almas alcanzan a los pitagóricos griegos, pero no son griegas ni egipcias. Si hemos de aceptar la tesis de Ling, la idea drávida de *karma* es, junto a la de maternidad, una de las características religiosas del subcontinente indio:

La idea de *karma* se conoce también como “teoría de la transmigración o metempsícosis”, que, si bien no es desconocida en otros lugares, es en la India donde reviste un carácter más

⁶³ Cfr. Antonio Rodríguez Carmona: *La religión judía*, Madrid, B.A.C., 2002, pp. 127-128, 137-138, 144-148, 153, 158, 163, 181, 199, 208, 274, 285, 310-315, 337, 350, 361, 392-394, 490-493, 551-557, 570, 613- 619, 626, 628-636, 638-642.

⁶⁴ Ling, T.: *Las grandes religiones de Oriente y Occidente. Tomo I. Desde la prehistoria hasta el auge del islam, op. cit.*, p. 150.

⁶⁵ Ling, T.: *op. cit.*, p. 138.

⁶⁶ Los drávidas, principalmente. Pero también había en la India otras etnias: «Con anterioridad a la llegada de los nórdicos el subcontinente indio fue escenario de una mezcla considerable de grupos étnicos, de los cuales quizá el negrito es quizá el conocido con mayor prioridad, seguido por las razas australoides, mediterráneas y mongólicas. Los pueblos australoides están representados por pequeñas concentraciones de tribus mundahablantes. El elemento mediterráneo corresponde a los grupos de habla drávida de la India meridional. Los mongoles abundan en el área septentrional, a lo largo de las colinas que bordean el Himalaya, aunque su expansión se ha verificado asimismo hacia otras áreas» (*op. cit.*, p. 64).

típico y persistente. Tampoco se trata en este caso, al igual que en la concepción de la deidad como femenina, de una aportación específica de los invasores arios, que al parecer asimilaron de alguno de los pueblos cuyo territorio habían invadido.⁶⁷

Pero los “arios orientales”, a diferencia, por ejemplo, de los germanos (“arios occidentales”), eran portadores de su propio concepto de transcendencia *post mortem*:

Cuando los arios comenzaron a penetrar en la India noroccidental no había en sus creencias vestigio alguno de fe en un destino del hombre basado en una ronda eterna de transmigraciones; aquellos que habían pecado eran desterrados por el poderoso dios Varuna a la “Casa de Arcilla”, tenebroso lugar subterráneo, bastante parecido al infierno hebreo, mientras que aquéllos que habían vivido una existencia benemérita y lograban la aprobación de dicho dios, penetraban en el “Mundo de los Padres”, dominio celestial en el que gozaban de la bienaventuranza.⁶⁸

En cualquier caso, parece evidente que los judíos no inventaron *ninguna* de las versiones de los conceptos inmortalistas característicos de las “grandes religiones”: los primeros focos apuntan a indios y egipcios. Tampoco puede sostenerse una correlación simétrica bivalente entre arios y semitas en este punto. En cambio, sí puede observarse, como sugiere John Browker, una filogénesis cultural que va de unos estadios “primitivos” en los cuales la idea de la “muerte sin trascendencia” constituye un ingrediente esencial de la ideología, a unos estadios ideológicos posteriores cuando *todas las culturas desarrollan o asimilan algún tipo de concepto de la inmortalidad*. Esta filogénesis de la “negación de la muerte” se corresponde con la ontogénesis inherente al “paradigma A” de la “verdad originaria” y de la “huída de la verdad” *versus* el “paradigma B” de la “búsqueda de la verdad” institucionalizado por Platón. En consecuencia, entendemos que el estadio primitivo de la filogénesis, la experiencia aterradora de “lo sacro”⁶⁹ y la “verdad del ser” en cuanto estrato básico de la ontogénesis, han de compartir, en algún aspecto no irrelevante, el mismo sentido.

No será necesario subrayar que estas consideraciones resultan esenciales toda vez que la palabra “religión” señala *el formato fundamental de la ideología* y que la “creencia”, en la oposición orteguiana entre “ideas” y “creencias”, tiene un significado religioso, pero no, necesariamente, como hemos visto, y mucho menos en sus estadios más originarios, en cuanto a una fe en la salvación del alma, sino más bien lo contrario. La “religión primitiva” es así ideología en estado químicamente puro y, a la par, por lo que respecta a su sentido existencial, perfectamente concordante con la ontología fundamental, es decir, “cosmovisión” bajo el concepto cualificado del término. En efecto, sólo una vez extendido el judeo-cristianismo como fenómeno social e ideología de Estado (“platonismo para el pueblo”, Nietzsche *dixit*) instálense masivamente tales doctrinas religiosas inmortalistas en el mundo urbano occidental. Pero en Germania topan con la “religión originaria”, trágico-heroica, de estos pueblos guerreros. Es, no obstante, la *misma* religión que la de los primitivos

⁶⁷ Ling, T.: *op. cit.*, p. 66.

⁶⁸ *Op. cit.*, pp. 68-69.

⁶⁹ Cfr. Rudolf Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 1917. (Versión inglesa: *The Idea of the Holy*, 1923). Versión española: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza, 1980.

hebreos, también guerreros. La religión bíblica, que atraviesa estas distintas fases hasta la neotestamentaria, recodifica *a posteriori* la fundamentación filosófica acuñada por Platón a efectos de fomentar el proselitismo entre las clases educadas del mundo antiguo. Filón de Alejandría y Agustín de Hipona representan hitos harto conocidos en dicho proceso de liquidación del paganismo (o, mejor dicho, de sus residuos institucionales en estado de descomposición). La colisión entre el imperativo de racionalidad/verdad y el imperativo de fe/esperanza puede condensarse, desde ese mismo momento, en una contraposición, meramente emblemática, de Atenas *versus* Jerusalén. Ésta es asimétrica, e irreductible en última instancia, a la clásica de “arios” y “semitas” difundida por Renan o Gobineau, siendo así que la tradición cultural mesopotámica, en parte semítica, elabora narrativamente la finitud radical⁷⁰ independientemente de los pueblos germánicos.⁷¹

La bipolaridad Grecia/Judea tiene, empero, tras de sí un largo y sinuoso proceso difícil de reducir a un formato científico invulnerable a críticas y aprensiones políticas diversas, pero se trata de un *factum* insoslayable que salta a la vista con sólo cotejar las mitologías germánicas (en un extremo de la tradición indoeuropea occidental) y el imaginario veterotestamentario de los profetas de Israel oriundo de Egipto (siempre que aceptemos a Moisés como el primer profeta). Sin ir más lejos, compárese a Abraham con Edipo y a Moisés con Ulises o a cualquier prototipo profético judío con cualquier prototipo heroico homérico o trágico. Este tipo de contrastes, por ejemplo en el ámbito de la literatura, no tienen por qué resultar antisemitas o desfavorables a los judíos.⁷² El rabino y el filósofo constituyen sendos productos de tales tradiciones culturales. No hay filósofos ni científicos en Judea. No hay mesías ni profetas en Grecia. Jerusalén recibe la “razón científica” de Jonia, mas, no obstante, Yahvé, el dios hebreo, terminará “conquistando” ideológicamente el Imperio Romano. Sugerir la existencia de dos “tipos ideales”, en la acepción weberiana, debe parecer exagerado, máxime cuando la dicotomía Jerusalén/Atenas está adquiriendo en la actualidad ⁷³ carta de naturaleza teórica a iniciativa de filósofos judíos que rechazan la asimilación ilustrada y “razonan” explícitamente en calidad de “judíos” sin detenerse ante las virtuales objeciones de etnicismo o los escrúpulos de incurrir en “contradicción performativa”. La influencia de dicha dualidad cosmovisional en Occidente se prolonga hasta los tiempos contemporáneos y podemos identificarla y documentarla con figuras filosóficas tan significativas como Theodor W. Adorno y Martin Heidegger. *Toda una bueste de pensadores judíos propone, como iremos*

⁷⁰ Cfr. *Gilgamesh o la angustia por la muerte. Poema babilonio*, traducción directa del acadio, introducción y notas de Jorge Silva Castillo, Barcelona, Kairós, 2006.

⁷¹ Cfr. Patxi Lanceros: *El destino de los dioses. Una interpretación de la mitología nórdica*, Madrid, Trotta, 2001.

⁷² Cfr. Erich Auerbach: *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, FCE, 1950. Edición alemana original: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der Abendländischen Literatur*, Berna, A. Francke AG Verlag, 1942.

⁷³ Cfr. Leo Strauss: “Jerusalén y Atenas: algunas reflexiones preliminares”, en *Estudios de filosofía política platónica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, pp. 209-243. Edición inglesa original: “Jerusalem and Athens. Some preliminary reflections”, reproducido de *The City College Papers*, 6, 1967, (The City College of New York); *Studies in Platonic Political Philosophy* (Univ. of Chicago Press 1983), traducción francesa *Études de philosophie politique platonicienne*, Belin, Paris 1992, pp. 209-246 (recogido con algunos cambios en la trad. en Strauss, *Pourquoi nous restons juifs: Révélation biblique et philosophie*, La Table Ronde, Paris 2001, pp. 135-173). Véase también Jürgen Habermas: *Israel o Atenas*, Madrid, Trotta, 2001.

viendo, la refundación hebraica de la civilización y la ruptura consciente con una herencia helénica presuntamente totalitaria y genocida. Y es a éstos a quienes responderemos con la misma beligerancia que ellos han manifestado pero en sentido opuesto. Las raíces ideológico-cosmovisionales de ciertas posturas filosóficas vehementemente comprometidas con la crítica a Martin Heidegger y, en última instancia, con la demolición política de la filosofía ontológico-fundamental —erigiéndose el “fenómeno VM” como oculto o explícito motivo de una consideración ideológica— serán en cuanto tales objeto de la presente investigación.

La naturaleza de la “ideología” tiene mucho que ver con el hecho de que la religión judeo-cristiana fuese capaz de convertirse en dogma oficial del Imperio Romano a pesar de que la cultura antigua, dejando atrás sus propios dioses, hubiera desarrollado la filosofía y, con ella, el concepto de racionalidad y la institución científica. Para Jacques Monod:

El valor de *performance* de una idea, depende de la modificación de comportamiento que aporta al individuo o al grupo que la adopta. Aquella que confiera al grupo humano que la hace suya, más cohesión, ambición, confianza en sí, le dará de hecho un aumento de poder de expansión que asegurará la promoción de la misma idea. Este valor de promoción no tiene necesariamente relación con la parte de verdad objetiva que la idea pueda comportar.⁷⁴

En este punto señala Monod la función de aquéllo que en su obra denomina *animismo*.⁷⁵ Entre otros aspectos, caracterízase el “animismo” por la eficacia ansiolítica de ciertas ideas: «Pero se ve claramente que las ideas dotadas de más alto poder de invasión son las que *explican* el hombre asignándole su lugar en un destino inmanente, en cuyo seno se disuelve la angustia».⁷⁶ Y añade:

De todas las grandes religiones, la judeocristiana es sin duda la más “primitiva” por su estructura historicista, directamente ligada a la gesta de una tribu beduina, antes de ser enriquecida por un profeta divino.⁷⁷

Por las razones expuestas no es la más “primitiva”. Antes bien, satisface las necesidades ansiolíticas en la medida en que justifica una predestinación soteriológica y una elección divina que neutraliza la contingencia. Pero dichas necesidades no son primitivas, sino que suponen un grado importante de virtual singularización del existente que pertenece a las formas más desarrolladas de la cultura urbana. En efecto, no todas las tradiciones tribales comparten las características de la judeo-cristiana. El destino no es originalmente ansiolítico, es decir, soteriológico, sino una constatación cosmovisional de la finitud perfectamente compatible con la racionalidad y la ciencia a despecho de su codificación mítica. Un testimonio valioso de nuestro enfoque podría ser la siguiente valoración del sociólogo Salvador Giner en lo tocante a las religiones “arias”:

⁷⁴ Jacques Monod: *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 1984, p. 178.

⁷⁵ El concepto de *animismo* en Monod tiene un sentido técnico muy concreto que expone en *op. cit.*, pp. 40-42: “El paso esencial del animismo (tal como creo definirlo aquí) consiste en una proyección a la naturaleza inanimada, de la conciencia que posee el hombre del funcionamiento intensamente teleonómico de su propio sistema nervioso central.” (p. 41).

⁷⁶ Monod, J.: *ibidem*.

⁷⁷ Monod, J.: *op. cit.*, p. 180.

Es posible mencionar muchos otros factores que influyeron en la creación del universo social del hombre clásico. Así, por ejemplo, Fustel de Coulanges, en un estudio notable, demostró la importancia de las antiguas religiones arias en el desarrollo de las instituciones democráticas y en los hábitos de raciocinio que florecieron en las ciudades-estados.⁷⁸

Esto por lo que respecta al vínculo de dichas tradiciones con la racionalidad y la democracia. Pero también existen testimonios que desmienten la generalización de Monod en el respecto de un “destino” siquiera favorable: «Un profundo sentimiento de pesimismo resalta en el hecho de que los germanos no creyeron en la eternidad de los dioses, sino que previeron su aniquilación y la del mundo».⁷⁹ La influencia de esta “ideología germánica” puede rastrearse en la civilización occidental:

Después, más allá de la Edad Media clásica, más romano o galo-romano que germano, por su motor francés que iguala, cierto es, el decisivo impacto vikingo, debía llegar la hora de las grandes huellas ideológicas germánicas sobre Europa: protestantismo, filosofía de Kant o Nietzsche. ¿Es muy difícil descubrir sus raíces, en lo que acabamos de ver de los conceptos antiguos de esos hombres del Norte?⁸⁰

La tradición animista judeo-cristiana, por su parte, reproduciese no sólo por el lado derecho del espectro político en las corrientes liberales del pensamiento y la acción, sino también por el lado izquierdo a través de Hegel y el marxismo: «Para Marx, como para Hegel, la historia se desarrolla según un plan inmanente, necesario y favorable».⁸¹ Por sus pretensiones de racionalidad, las ideologías socialistas y “de izquierdas” en general se han visto obligadas a secularizar la herencia judeo-cristiana y a racionalizar, en un sentido casi freudiano, las funciones ansiolíticas de determinadas ideologías. La insistencia en el azar, más que en la necesidad o el destino, forma parte de la retórica humanista. Simone de Beauvoir, por ejemplo, subraya la arbitrariedad o contingencia de la muerte:

No existe algo que pueda llamarse muerte natural: nada de lo que pueda ocurrirle a un hombre será nunca natural, ya que su presencia pone el mundo en tela de juicio. Todos los hombres han de morir, pero para cada uno de los hombres su muerte es un accidente y, por más que lo sepa y lo consienta, es una violación injustificable.⁸²

La actitud de la Escuela de Frankfurt frente al pensamiento de Heidegger resulta inseparable de este *factum* “antropológico” en todo lo que respecta al “filosofema VM”: el *homo sapiens* niega, como especie zoológica, “la verdad” cuando ésta le resulta adversa, y sólo puede afirmarla en calidad de *Dasein* auténtico. Dicho esto, procedemos a exponer unas breves aclaraciones “políticas” preliminares sobre cada uno de los nódulos temáticos señalados al inicio de la presente Introducción.

⁷⁸ Salvador Giner: *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 27, n. 3 [Numa Denis Fustel de Coulanges: *La cité Antique*, París, 1864, *passim*]. Véase: Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua*, Barcelona, Iberia, 1979. Jürgen Habermas: *Israel o Atenas*, Madrid, Trotta, 2001.

⁷⁹ François Châtelet y Gérard Mairet (coord.): *Historia de las ideologías. De los faraones a Mao*, Madrid, Akal, 1989, p. 118.

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 116.

⁸¹ Monod, J.: *ibidem*.

⁸² Cfr. Simone de Beauvoir: *Una muerte muy dulce*, Barcelona, Edhasa, 1989, p. 106 (citado por Bowker, *op. cit.*, pp. 47-48).

0.2.2.- La racionalidad del “fenómeno VM” y el fundamento de la “ideología” “fascista”

El “fenómeno VM”, a saber, la muerte como verdad y, por ende, como *validez*, alcanza su máximo estatus científico en *Sein und Zeit* (1927).⁸³ Esta obra forma parte, empero, de un *proyecto teórico* más amplio, la *ontología fundamental*, que incluye las lecciones impartidas por Heidegger de 1919 a 1929, así como las siguientes publicaciones: “Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*” (1919/1921), “Phänomenologie und Theologie” (1927), *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), “Was ist Metaphysik?” (1929) y *Vom Wesen des Grundes* (1929). Existen razones de peso, a las que nos referiremos en el lugar oportuno, para presumir que, a partir de 1929, Heidegger experimenta un cambio fundamental de orientación filosófica y abandona la empresa de una *Urwissenschaft* (“ciencia originaria”) iniciada en 1919 bajo la inspiración de Edmund Husserl y, más en concreto, del concepto de *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911).⁸⁴ Sin embargo, la cuestión de la muerte en cuanto “objeto” de reflexión filosófica “rigurosa” no procede, en Heidegger, de su gran maestro Husserl. El autor de las *Logische Untersuchungen* (1900) instruye a Heidegger, bien es verdad, sobre un *método* –la *fenomenología*– que permitirá al discípulo abordar el “fenómeno VM” de forma sistemática, pero Heidegger enfoca este método hacia un campo fenoménico inicialmente ignorado por Husserl, materia trágica y herética de la razón que estaban ya abordando tres autores contemporáneos: Wilhelm Dilthey,⁸⁵ György Lukács⁸⁶ y Georg Simmel.⁸⁷ Ahora bien, Heidegger conocía a esos autores y sus respectivos intentos de elevar la cuestión a rango teórico. La tematización de la muerte forzaría en Heidegger el desarrollo creativo de innovaciones metodológicas sustanciales a partir de la fenomenología de Husserl y de conceptos como la *Lebensanschauung* (“intuición de vida”) de Simmel. De suerte que lo propiamente original en Heidegger es la aplicación del método *fenomenológico-hermenéutico*, con pretensiones de veracidad y científicidad, al ajeo tópico filosófico de “la muerte”. La temática de “la muerte” deviene *fenómeno* –que no “hecho”– y en calidad de tal encontrará por fin un marco científico a su medida: la exégesis de la existencia como facticidad. Heidegger someterá “la muerte” a “interpretación existencial” sistemática a partir del trabajo de investigación emprendido el 25 de enero de 1919 con las lecciones del *Kriegsnotsemester* (semestre por necesidades de guerra) sobre *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*.⁸⁸ El periplo concluye en 1929 y el giro ideológico de Heidegger que prepara la adhesión al nacionalsocialismo aparece documentado en las lecciones *Einleitung in die Philosophie* (1929-1930).⁸⁹ Heidegger ha emprendido, con estos trabajos, el proceso de

⁸³ Cfr. Martin Heidegger: *Sein und Zeit. Erste Hälfte*, Halle a. d. S., Max Niemeyer, Zweite Auflage, 1929. La primera edición del original es del año 1927 en la misma plaza editorial.

⁸⁴ Cfr. Edmund Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1965. Edición original publicada en la revista “Logos”, Bd. I, 1910-1911 (I. B. C. Mohr).

⁸⁵ Cfr. Wilhelm Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung* (1906). Véase la reedición en Göttingen, 2005, Vandenhoeck&Ruprecht, pp. 148-149.

⁸⁶ Cfr. György Lukács: “Metaphysik der Tragödie” (1911). Véase Lukács: *El alma y las formas*, Madrid, Editora Nacional, 2002, pp. 177-178.

⁸⁷ Cfr. Georg Simmel: *Lebensanschauung* (1918); traducción española: *Intuición de vida. Cuatro capítulos de metafísica*, Buenos Aires, Altamira, 2001; Simmel: “Para una metafísica de la muerte”, en Simmel: *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 1986, pp. 55-62.

⁸⁸ Cfr. Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*, vol. 56/57. Véase: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005.

⁸⁹ Cfr. M. Heidegger: *Gesamtausgabe*, vol. 27. Véase: *Introducción a la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1999.

secularización de “lo sacro” que, paralelamente y en el plano político-social, estaba surgiendo en ese mismo momento en la historia (*Ereignis*) en forma de “fenómeno fascista”.⁹⁰ En sus primeras lecciones de 1918-1919 publicadas bajo el título de *Estudios sobre la mística medieval*, pero también en los *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919-1920) y la *Introducción a la fenomenología de la religión* (1920-1921), se interesa Heidegger por la “creencia” no sólo en tanto que fenómeno religioso, sino en cuanto expresión *originaria* de la “ideología”, el *Vorbabe* del *Dasein*. La deconstrucción fenomenológica del “cristianismo primitivo” permite, por otro lado, establecer la línea divisoria, que a la sazón produce en la sociedad grecorromana tardía, entre “lo sagrado” y “lo santo”, un acontecimiento de consecuencias decisivas para la interpretación del “fascismo”.⁹¹

Heidegger empieza sólo a ser consciente de ello hasta cierto punto. Nótese que filosofía y *Weltanschauung* (“concepción del mundo”, “cosmovisión” o “ideología”) se encuentran desde el principio frente a frente, opuestas, pero al mismo tiempo en estrecha relación agónica. La cosmovisión en tanto que existencial del *Dasein*⁹² comporta una validez *de facto*, una *vigencia* desempeñable, de la cual “la vida” no puede desprenderse. Verdad y vida van juntas singularmente en la religión. La tarea de la filosofía se cifraría en constatar dicha “validez fáctica” en cuanto ineludible “estado de interpretado” y acreditar racionalmente su tácita “pre-tensión” de veracidad. Heidegger rastrea la determinación de las “condiciones de posibilidad” de una validez *de iure* anterior a la escisión entre razón teórica y razón práctica, entre racionalidad instrumental y racionalidad de los fines. Planteamiento de cuño kantiano que no pregunta ya, sin embargo, por la validez de la física matemática newtoniana, ni de la razón histórica y las “ciencias del espíritu” o, mejor dicho, no sólo; antes bien, retrocediendo apagógicamente (Martínez Marzosa) aquende toda *teoría*, crítica (en el sentido de la *Kritik* ilustrada alemana) la validez de la comprensión inherente a la vida misma (el *Geist* de Hegel). Este *Geist* ya no será tampoco, empero, por otro lado, “esencia”, sino *existencia* (último Schelling, Kierkegaard). La primitiva noción heideggeriana de *Dasein* entraña así todas las caracterizaciones apuntadas en un único y rico concepto que acostúmbrase a confundir, en un estupefaciente ejercicio de simplificación, con el “individuo” [empírico]. La idea de “lo sacro” originario constituye la proyección, en el sentido feuerbachiano, de “la vida”, pero no puede ser sometida a una neutralización antropológica, porque “la vida” es esencialmente espiritual, vinculación con la validez, irreductible al “hecho” positivista. El profundizar ontogenético en la búsqueda del fundamento tiene su correlato filogenético en un retroceso histórico hacia los presocráticos que, ya entrado Heidegger en la senectud, proseguirá en dirección a las raíces de la lengua alemana, más originaria a la postre, según el filósofo, que la propia lengua griega.⁹³ Las razones de este proceso de retroceso y radicalización no pueden

⁹⁰ El primer programa fascista se publica en Milán el 13 de mayo de 1919.

⁹¹ Cfr. Emmanuel Levinas: *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, París, Editions de Minuit, 1977. (Traducción castellana : *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Ropiedras, 1997).

⁹² Cfr. J. Farrerons: *Verdad y muerte I, op. cit.*, pp. 47-48.

⁹³ La habermasiana “ciencia reconstructiva de la razón”, liquidadas las hipotecas de la “ideología B”, conduce como veremos a “lo sagrado” originario indogermánico en tanto que punto de partida de “lingüística de lo sacro” y, por ende, de la secularización occidental. De lo cual se desprendería que quizá las pretensiones de Heidegger en este extremo no comportan un “mito falso” *tout court*. Véase al respecto el Capítulo 7 de la presente investigación.

ya escapárenos: tienen su clave de bóveda en una experiencia de “lo sacro” (el “fenómeno VM”) que trasciende el judeo-cristianismo, pero que tampoco puede calificarse de arreligiosa o atea en el sentido vulgar de la palabra. Las “condiciones de posibilidad” de la “comprensión” (*verstehen*) y del *Vorhabe* (“tener previo”), término técnico de la ontología fundamental para designar la “creencia”, la “ideología” y la “cosmovisión” son, en todo caso, más radicales y fundamentales que las “condiciones de posibilidad” de “la argumentación” (Apel) y de la “acción comunicativa” (Habermas). El *Dasein* vive y convive, es decir, cree primero religando (*religio*) y sólo *luego* argumenta, aunque toda “ideología” comporte una posibilidad virtual de argumentación.

El análisis ontológico-fundamental del *Dasein* resulta inseparable del *vitalismo* como corriente filosófica secular. Tiene el “fenómeno VM” poco o nada que ver con un interés por “lo funerario” o por los aspectos físicos de la decadencia, la degeneración y la enfermedad biológica (“humana” o no). La amalgama de “muerte” y “asesinato” en los intérpretes de Heidegger forma parte también de la ideología antagónica. La *vida* explícita, desnuda, cruda, brutal incluso, es desde finales del siglo XIX el horizonte común de la sensibilidad filosófica, por más que, como decíamos, ayuna de método. El *Dasein* erígese, y hete aquí el mérito de Heidegger, en formato metódico fenomenológico-hermenéutico de dicha “realidad radical” (Ortega y Gasset).⁹⁴ Antes de la aportación heideggeriana, la “vida” flota en un limbo conceptual indeterminado entre lo biológico y lo biográfico del que Dilthey, por ejemplo, será incapaz de escapar. Autores vitalistas como Friedrich Nietzsche, Henri Bergson o Arthur Schopenhauer apenas se ocupan explícitamente de “la muerte” como finitud, a diferencia del existencialista Sören Kierkegaard o el idealista G. W. F. Hegel, bien estudiados ambos por Heidegger. Los importantes trabajos de Ludwig Feuerbach,⁹⁵ que anticipan de manera asombrosa, en nada menos que un siglo, mucha de la problemática ontológico-fundamental, no influyeron en el “primer Heidegger”, objeto de nuestra indagación. El proceso de “objetualización” filosófica de “la muerte” *qua* “finitud” con “pretensiones de validez” es prolongado y extremadamente complejo. La filosofía de Heidegger, como hemos admitido sin embozo, no cae del cielo ni es el resultado de una genialidad autosuficiente encapsulada en la cabaña de Todtnauberg, pero lo cierto es que únicamente Heidegger, y aquí está solo el filósofo de Messkirch en la historia de la filosofía, coloca la muerte en el centro de una obra, *Ser y tiempo*, de calado equiparable a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Por este motivo cualquier investigación sistemática del “fenómeno VM” tiene que pronunciarse sobre los trabajos del “primer Heidegger” (1919-1929). Y debe comenzar por examinar las acusaciones de *cosmovisionalidad*, es decir, los supuestos *déficits* de cientificidad, apresuradamente aceptados por demasiados filósofos obedientes en realidad a “otra” ideología; siendo así que la “temática” genérica, metafísica o religiosa de la muerte como tal no es “la cosa” que nos ocupa aquí, sino, subrayémoslo una vez más, sólo el “fenómeno VM”, léase: la *validez* del enunciado “la muerte es la verdad de la existencia” o de “la muerte” *en cuanto verdad*. Pero esta pretensión resulta perfectamente compatible con la idea de que, con Heidegger, el “proceso de secularización” de la religión, que es otra forma de expresar el “proceso de racionalización” de la Modernidad según Habermas, alcanza su estadio más radical de

⁹⁴ Cfr. Francisco Gil Villegas: *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, FCE, 1996.

⁹⁵ Cfr. Ludwig Feuerbach: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, Nüremberg, 1830.

retroceso: la experiencia primitiva de “lo sacro”. La “armonía preestablecida” entre la filosofía de Heidegger y el fenómeno del “fascismo” responde, en fin, al hecho de que con el “fascismo” culmina también, en el lado práctico-social e histórico, el mencionado proceso modernizador.

En este sentido, la ontología heideggeriana equivale a una fundamentación racional del “fascismo”. La expurgación de las supuestas escorias ideológicas del pensamiento ontológico-hermético y, en particular, de la obra filosófica cimera del siglo XX, dejarían fuera, al parecer, la “descabellada” verdad de la muerte. Podríase “aprovechar” así *Sein und Zeit* como material de derribo para otras tareas filosóficas apartando piadosamente del primer plano la espinosa y “desagradable” cuestión del dolor. A nuestro entender, el carácter de “clave de bóveda” del fenómeno del “ser para la muerte” (*Sein zum Tode*) en la ontología fundamental, imposibilita, sin ningún género de dudas, este tipo de carpetazo al “expediente VM”. Hase intentado tal salida por parte de eminencias filosóficas como H.-G. Gadamer⁹⁶ y Jürgen Habermas,⁹⁷ pero, como veremos, las razones expuestas por los maestros pensadores, a pesar de la magnitud de las personalidades avaladoras, resultan a la postre hartamente vulnerables. Por el lado político, la negativa de Habermas a “sustancializar” la democracia apunta confusamente a la circunstancia de que la única sustancialización posible de la misma conduce de forma ineludible a la cuestión del “fascismo”. Ahora bien, esa democracia liberal desubstancializada no puede sostenerse a flote mucho más tiempo, hace aguas por todos lados y, desde su interior, está generando una fórmula autoritaria promovida por una oligarquía capitalista. Las consecuencias de los hechos aquí sumariamente descritos no pueden, a nuestro entender, seguir ocultándose. La presente investigación pretende ponerlos en primer plano por el bien de un sistema democrático en crisis, es decir, menesteroso de perentoria legitimación.

0.2.3.-La crítica ideológica “antifascista” a la racionalidad del “enunciado VM”

Las críticas de la Escuela de Frankfurt a la ontología fundamental constituirán el punto de partida de esta investigación, pero no porque aceptemos los supuestos de dicha “escuela”, sino todo lo contrario, porque con ello respetamos los de la propia filosofía heideggeriana, en el interior de cuya validez nos establecemos *de facto*. La situación lógica de *circulus in probando* impuesta por una filosofía “válida” en tanto que *paradigma* (Kuhn)⁹⁸ es que ella misma establece las condiciones desde las que puede ser cuestionada.⁹⁹ Esta pretensión tiene que fijarse al principio expresamente con total honestidad, so pena de verla introducida luego de contrabando. La ventaja en este punto con Heidegger es que la propia ontología fundamental desarrolla los utillajes teóricos que permiten justificar tal circularidad, a saber, el famoso “círculo hermenéutico”. El *factum* del “estado de interpretado” respecto del “fenómeno VM” significa aquello que “nosotros” somos cuando preguntamos por la verdad de la muerte con pretensiones de validez e inmersos en un *Vorhabe* (“tener previo”) ineludible, cualquiera que éste sea por lo que respecta a su contenido óntico. La vigencia de una filosofía puede ser

⁹⁶ Cfr. Farrerons, J.: *Verdad y muerte I*, op. cit., p. 37.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 94.

⁹⁸ Cfr. Thomas S. Kuhn: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE. 1975. Edición original en inglés: *The structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

⁹⁹ Cfr. Farrerons, J.: op. cit., p. 87.

políticamente reprimida, pero, al igual que los síntomas en el neurótico, se expresará tarde o temprano de forma indirecta como materia de exégesis; un hecho que pertenece, en general, al destino de la cuestión del ser como consumación del proceso de racionalización y secularización de “lo sacro”. La filosofía del segundo Husserl termina así por desembocar, de forma fatal, en el *Lebenswelt* (“mundo de la vida”) de *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (1934-1937).¹⁰⁰ La “vida”, en el sentido trascendental del filosofema, vuelve a salir a la superficie pública tras la Segunda Guerra Mundial desligada del *Dasein* —y, por ende, de la problemática de la muerte— en la habermasiana dialéctica de “mundo de la vida” versus “sistema” de la *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981).¹⁰¹ Pero, ¿qué otra puede resultar más comprometedora que la pregunta por “la muerte” cuando “la vida”, es decir, el “nosotros” trascendental de la *acción comunicativa*, interrógase por su propio ser? No fue por inclinación mórbida, voluntad asesina ni capricho literario, en consecuencia, que esta temática culminara la ontología fundamental de Heidegger. No obstante, ha sido suprimida de la reflexión o difamada como voluntad de exterminio, locura y descalificaciones similares. Demócratas y fascistas han utilizado idénticos “argumentos” deshonorosos: la presunta esquizofrenia de Heidegger.¹⁰² Para muestra un botón: en el índice temático de *Movimientos filosóficos actuales*, de Luis Sáez Rueda, la referencia “muerte” ni siquiera aparece.¹⁰³ Pero tampoco aparece la finitud y “nada” remite a “ser”. Las tematizaciones actuales emiten el mismo hedor teológico, político e ideológico que las condenas, ora “humanistas”, ora “patrióticas”, del período bélico y posbélico. Porque es “la vida” en su forma más simple y pura aquello a lo que conducen las sucesivas reducciones ontológicas de Heidegger enderezadas hacia el estrato fundamental de sentido que es el “ser para la muerte”. Un tal “destino”, inherente a la razón misma, puede refrenarse, pero no evitarse. La ideología en tanto que “mera” distorsión de la realidad impregna, en semejante contexto histórico, la totalidad de las producciones filosóficas de posguerra, que pueden ser interpretadas, respecto de este punto esencial, en clave de imposturas filosóficas más o menos conscientes. La desembocadura de este gran río compete a los temas centrales de nuestra tarea y, singularmente, al “fenómeno VM”.

Ahora bien, ¿por qué escoger precisamente la Escuela de Frankfurt como interlocutor crítico? Esta decisión tiene también que justificarse. Sólo porque son los filósofos frankfurtianos de segunda generación quienes mantienen enarbolada una pretensión de validez, de verdad racional e incluso de “fundamento último” (K. O. Apel),¹⁰⁴ allí donde sobrevive todavía la filosofía, y porque, no casualmente, desde esta escuela (primera generación), hanse adoptado las posturas más agresivas en lo concerniente a la materia que nos ocupa. Además, las “razones” alegadas por los primeros filósofos de Frankfurt, contemporáneos de Heidegger, son de una visceralidad tan pasmosa que ponen en evidencia la motivación *ideológica* de fondo, un tanto más disimulada en la segunda generación. Así, observaremos que, mientras descalifica a Heidegger apelando al contenido

¹⁰⁰ Cfr. Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976. Véase: *La crisis de las ciencias europeas y la filosofía trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona, Crítica, 1991.

¹⁰¹ Cfr. Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981. Véase: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987.

¹⁰² Cfr. Farrerons, J.: *Verdad y muerte I*, op. cit., pp. 107-108.

¹⁰³ Cfr. Luis Sáez Rueda: *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001.

¹⁰⁴ Cfr. Farrerons, J.: *Verdad y muerte I*, op. cit., pp. 110-124.

“fascista” de sus análisis sobre el “fenómeno VM”, Theodor W. Adorno ni siquiera se molesta en dar a su discurso un envoltorio académico, sino que recurre incluso al insulto, al ataque personal y a la calumnia, impulsando con ello un estilo de “filosofar” sobre Heidegger que salpica la academia hasta nuestros días. En favor de Adorno, o quizá para mayor irrisión suya, conviene recordar que el verdadero iniciador de esta tradición interpretativa es el filósofo György Lukács con la conocida obra *Die Zerstörung der Vernunft* (1953).¹⁰⁵ En este auténtico expediente policial, incoado por Stalin, de una presunta *destrucción* de la razón, no sólo se identifica a Heidegger con un monstruo intelectual denominado “irracionalismo”, es decir, invalidase de antemano y de una tacada cualquier pretensión de validez de la filosofía heideggeriana en su conjunto, sino que se disfraza al filósofo de figurante, participe de una narración que comenzaría a protagonizar Schelling y concluiría Hitler en los campos de concentración, “Auschwitz”, cuya relación con “la muerte” *en cuanto asesinato de masas* resulta al parecer, por lo demás, “comprensible de suyo”. Adorno, pese a sus distancias políticas frente al régimen totalitario y genocida al que sirviera Lukács con fervor, mantiene el vocabulario marxista-leninista de la vulgata doctrinal y, en *Negative Dialektik* (1966)¹⁰⁶ y *Jargon der Eigentlichkeit* (1967),¹⁰⁷ condena la ontología fundamental en términos de “ideología”. Otros autores de la Escuela de Frankfurt o próximos a ella, *verbi gratia* (y sin pretender ser ahora exhaustivos) Ernst Bloch y Herbert Marcuse, perpetúan, como acreditaremos a lo largo de la investigación, el mismo estilo más que meramente “polémico” contra Heidegger.

Con la publicación de *Heidegger et le nazisme* (1987),¹⁰⁸ de Victor Fariás,¹⁰⁹ y *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie* (2005),¹¹⁰ de Emmanuel Faye, consolídase en Francia una corriente exegética que porfía por llevar hasta las últimas consecuencias políticas el “proceso de instrucción penal” emprendido por Lukács desde el otro lado del “telón de acero”. Su característica fundamental consiste en aferrarse a la “cartesiana” razón (francesa para más señas) y, a la par, en negar todo valor de verdad a la filosofía de Heidegger, tildada una vez más de “irracionalista” y “nazi”. El oculto hilo conductor de esta directriz hermenéutica (por llamarla de algún modo) es el escándalo “moral” de haber pretendido otorgar un estatus teórico al “fenómeno VM”. Ocurre, en realidad, como argumentaremos, que la ontología fundamental demuele por su base el imaginario utópico de la izquierda cristiano-secularizada y del proyecto monoteísta liberal en su totalidad. No es una crítica contra Heidegger realizada desde el *Gulag*, ni siquiera desde el marxismo-leninismo o la filosofía marxiana, sino “contra Grecia” y en defensa del Talmud y la Torah.¹¹¹ Unos

¹⁰⁵ Cfr. Georg Lukács: *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona, Grijalbo, 1967.

¹⁰⁶ Cfr. Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1966. Véase: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975.

¹⁰⁷ Cfr. Adorno, T. W. : *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Taurus, 1971. Edición alemana original: Frankfurt, Suhrkamp, 1967.

¹⁰⁸ Cfr. Victor Fariás: *Heidegger et le nazisme*, París, Verdier, 1987.

¹⁰⁹ Cfr. Farrerons, J.: *Verdad y muerte I*, op. cit., pp. 90-92, n. 19.

¹¹⁰ Cfr. Emmanuel Faye : *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie*, París, Albin Michel, 2005. Véase: *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*, Madrid, Akal, 2009.

¹¹¹ Cfr. Bernard-Henri Lévy: *Le testament de Dieu* (1979). Véase: *El testamento de Dios*, Buenos Aires, Cid, 1980.

lévinasiens más periodistas que filósofos toman el relevo de Adorno.¹¹² Conocemos la postura de Levinas sobre el tema de “la muerte” en Heidegger¹¹³ y otros documentos filosóficos (y no filosóficos) de relieve acreditan la existencia de este movimiento desecularizador.¹¹⁴ La cuestión de si aquí está en juego el racionalismo de Descartes o, antes bien, un determinado dogma religioso que niega “la ilustración”, no puede ya considerarse irrelevante. La filosofía del “primer Heidegger” (1919-1929) comporta una consumación del proceso de racionalización hacia delante, pero esto, en términos de secularización, significa que nos remontamos hacia atrás hasta *secularizar las formas originarias de la religión* y, en consecuencia, “lo sacro” primitivo. De ahí que la desecularización ya emprendida por la oligarquía tenga que interpretarse como un intento desesperado de detener este proceso y, en definitiva, en cuanto atentado a “la ilustración” misma y no, según se pretende, como defensa de la filosofía frente a una supuesta infiltración nazi o fascista.

0.2.4.- Réplicas al presunto rango ideológico del “filosofema VM”

La segunda generación de la Escuela de Frankfurt tuvo que reconocer la importancia filosófica de *Sein und Zeit* en unos términos que, por anticipado, ponían en entredicho las querencias del “golpe bíblico en la filosofía”. Jürgen Habermas, alguien a quien no cabe calificar precisamente de “fascista” o apenas de “simpatizante” heideggeriano, sostiene:

A mí me parece mucho más preocupante cómo el autor de *Ser y Tiempo* (el acontecimiento filosóficamente más importante desde la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel), cómo un pensador de este rango pudo caer en tan manifiesto primitivismo como es el que revela, cuando se lo mira sin prejuicios, el compulsivo nerviosismo de esa llamada a la autoafirmación de la Universidad alemana.¹¹⁵

Este fugaz “reconocimiento” entre paréntesis, lanzado desde el campo ideológico inequívocamente “antifascista”, ponía fin, aunque algunos no quisieron darse por enterados, a dos décadas de ideología disfrazada de filosofía. No obstante, tampoco se pretenderá nunca aquí –incurriendo en el mismo tipo de prácticas criticadas– que todo lo sostenido por Adorno contra Heidegger pueda desecharse en calidad de mera verborrea “dialéctica”. La cuestión es otra, a saber: que Adorno, precisamente en el momento en que le concede el honor de una genuina crítica, ha admitido *velis nolis* el rango *filosófico* de su odiado antagonista. Este diálogo a regañadientes detéctase, pues, ya en Adorno, todo lo deformado que se quiera, pero además va abriéndose paso en la Escuela de Frankfurt hasta florecer en la ética dialógica de Habermas y Apel, filósofos de primera magnitud cuyas respectivas obras, como ellos mismos se ven obligados a admitir, han contraído una decisiva deuda con Heidegger. ¿Y qué decir de todos

¹¹² Cfr. Bruno Jeanmart/Richard Labévière: *Bernard-Henri Lévy ou la règle du Je*, Pantin, Le Temps des Cerises, 2007.

¹¹³ Cfr. Emmanuel Levinas: *Dieu, la Mort et le Temps*, París, Grasset, 1993.

¹¹⁴ Cfr. Henri Meschonnic: *Un coup de Bible dans la philosophie*, Bayard, 2004 ; idem, *Heidegger ou le national-essentialisme*, L. Teper, 2007 ; idem, *Le langage Heidegger*, París, PUF, 1990. Véase: *Heidegger o el nacional-esencialismo*, Madrid, Arena Libros, 2009; *Un golpe bíblico en la filosofía*, Buenos Aires, Lilmod, 2007.

¹¹⁵ Jürgen Habermas: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1986, pp. 58-59. Edición alemana original: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.

los “hijos [judíos] de Heidegger”¹¹⁶ o del propio Levinas?¹¹⁷ Me remito a la argumentación de Ángel Xolocotzi sobre la influencia de Heidegger entre los filósofos hebreos contemporáneos.¹¹⁸ Circunstancia que no es cosa de examinar aquí y ahora, pero que requeriría una reflexión propiamente filosófica en lo concerniente a la misteriosa atracción de dichos filósofos por el denominado “segundo Heidegger” (1946-1976) y los paralelismos ideológicos o incluso los abiertos contactos de época entre sionismo y nacionalsocialismo.¹¹⁹ El relato lukacsiano del irracionalismo fundado por Schelling se vuelve axiológicamente del revés cuando examinamos el asombroso artículo de Habermas sobre las raíces judías del idealismo alemán, la dialéctica hegeliana y el último Schelling; rastro que conduce a los místicos alemanes del barroco, con la cábala como postrero eslabón de la cadena.¹²⁰ Ésta no se extendería, entonces, de Schelling a Hitler (Lukács), sino de Isaac Luria a Hitler pasando por Schelling. Los sionistas Gershom Scholem¹²¹ y Martin Buber podrían dar algunas explicaciones al respecto:

Un impostor fundamental en este caso, y un buen ejemplo del poder del engaño, fue Martin Buber. Las numerosas obras en las que ensalza la totalidad del movimiento hasídico (incluido Habbad –o Chabad-) no llegan siquiera a insinuar las verdaderas doctrinas del hasidismo en relación con los no judíos. El crimen de fraude es aún mayor si se tiene en cuenta el hecho de que los elogios de Buber al hasidismo se publicaron por primera vez en Alemania durante el periodo de ascenso del nacional-socialismo alemán y de acceso del nazismo al poder. Pero a la vez que aparentemente se enfrentaba al nazismo, Buber glorificó un movimiento que sostenía y, de hecho, enseñaba doctrinas relativas a los judíos que no se diferenciaban de las doctrinas nazis.¹²²

Esta aportación es decisiva porque, confrontándola con los trabajos de Habermas al respecto, permite identificar y documentar uno de los puntos de acceso de la mística judía en las corrientes políticas presuntamente cartesianas, racionalistas y seculares de la izquierda socialista. Por su parte, Lenni Brenner cita, en el mismo contexto de denuncia, el siguiente pasaje de Buber:

A esto se añade el descubrimiento, promovido por esta conciencia, de que la sangre es una fuerza nutriente profundamente arraigada dentro del individuo; que los más profundos estratos de nuestro ser están determinados por la sangre; que nuestro pensamiento íntimo y nuestra voluntad están coloreados por ella. (...) Aquél que, enfrentado alguna vez a la elección entre medio ambiente y sustancia, se decide por la sustancia, habrá de ser una forma

¹¹⁶ Cfr. Richard Wolin: *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid, Cátedra, 2003.

¹¹⁷ Cfr. Levinas, E.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 1949.

¹¹⁸ Cfr. Ángel Xolocotzi: *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*, México, Plaza y Valdés, 2013, p. 23, n. 5.

¹¹⁹ Cfr. Lenni Brenner: *Zionism in the Age of the Dictators. A Reappraisal*, Chicago, Lawrence Hill Books, 1983. Véase: idem *Sionismo y fascismo. El sionismo en la época de los dictadores*, Madrid, Bósforo, 2010.

¹²⁰ Cfr. Habermas, J.: “El idealismo alemán de los filósofos judíos” (1961), en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975, pp. 35-57. Edición alemana original: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.

¹²¹ Cfr. Gershom Scholem: *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 1996.

¹²² Israel Shahak: *Historia judía, religión judía. El peso de tres mil años*, Madrid, Machado, 2002, pp. 97-98.

verdaderamente judía por dentro, vivir como un judío con toda la contradicción, toda la tragedia y toda la promesa futura de su sangre.¹²³

No estamos ante una simple posición racialista, sino ante un supremacismo racista documentado, según Shahak, por la doctrina del Habbad (o Chabad):

¿Cuáles son los puntos de vista de este movimiento respecto a los no judíos? A modo de ejemplo, tomaremos el famoso Hatanya, libro fundamental del movimiento Habbad (o Chabad), una de las ramas más importantes del hasidismo. Según este libro, todos los no judíos son criaturas totalmente satánicas ‘en las que no hay absolutamente nada bueno’. Hasta un embrión no judío es cualitativamente distinto de uno judío. La existencia misma del no judío es ‘inesencial’, mientras que toda la creación tuvo lugar en aras de los judíos.¹²⁴

Obsérvese que este mismo tipo de ideas en boca de Heidegger serían calificadas de “ultraderechistas” o “nazis” en cualesquiera circunstancias por un pensador como Jürgen Habermas. Pero la postura de Habermas respecto del hasidismo o de Martin Buber pone en evidencia el peso de un factor ideológico “extrafilosófico”.¹²⁵ Otro tanto cabe añadir en lo tocante a la cábala.¹²⁶ Compárese el acreditado trato respetuoso con las burlas a la presunta “mística del ser” en el segundo Heidegger.¹²⁷ Las consecuencias de semejante hipocresía y duplicidad en la “izquierda” van más allá del ámbito puramente “teórico”:

En 1944, durante la lucha contra Hitler, el Partido Laborista británico aprobó un plan para expulsar a los palestinos de Palestina que se asemejaba a los primeros planes de Hitler (hasta más o menos 1941) en relación con los judíos. Este plan fue aprobado bajo la presión de los miembros judíos de la cúpula del partido, muchos de los cuales han manifestado hacia los intereses políticos israelíes una actitud mucho más ‘familiar y amistosa’ que la que jamás mostraron los conservadores que apoyaron a Ian Smith, sus ‘familiares y amigos’ británicos, hacia los intereses políticos sudafricanos. Pero en Gran Bretaña los tabús estalinistas son más fuertes entre la izquierda que entre la derecha, lo cual lleva a que apenas haya discusión cuando el Partido Laborista apoya al gobierno de Beguin.¹²⁸

La invisceración de la cábala, el hasidismo, el racismo, el nacionalismo extremista hebreo y otros fenómenos “irracionalistas” similares en la modernidad secularizada no sólo podría explicar, al menos en una parte substancial, el fracaso de ésta, sino, también, la incapacidad de quienes denuncian dicho “inacabamiento”¹²⁹ para “comprender” (*verstehen*) el “filosofema VM”. El “coeficiente cosmovisional” puede detectarse ciertamente en Heidegger, pero de él no está libre, ni mucho menos, la entera Escuela de Frankfurt hasta K. O. Apel.

¹²³ Brenner, L.: *Sionismo y fascismo*, op. cit., p. 38.

¹²⁴ Shahak, I.: op. cit., p. 96.

¹²⁵ Cfr. Habermas, J.: *Perfiles...*, op. cit., pp. 36-40, 51.

¹²⁶ Cfr. Habermas, J.: *Israel o Atenas*, op. cit., pp. 161-169.

¹²⁷ Cfr. Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 163-195. Edición alemana original: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985.

¹²⁸ Shahak, I.: op. cit., p. 102.

¹²⁹ Habermas, J.: “Modernidad: un proyecto incompleto”. En: Nicolás Casullo (ed.): *El debate Modernidad Pos-modernidad*. Buenos Aires, Editorial Punto Sur, 1989, pp. 131-144.

Existe una *filosofía* de Heidegger y, por tanto, una “filosofía fascista”. Tener que insistir en este punto debería antojarse chocante a estas alturas, pero no otro es nuestro “estado de interpretado” en los tiempos de Bernard Henri Levy y Emmanuel Faye. Hasta el propio Habermas tuvo que asumirlo públicamente a la postre. Ahora bien, ¿nos afecta esta insoslayable evidencia llegado el momento de rehabilitar la Segunda Sección de *Ser y Tiempo*, es decir, el *filosofema VM*? Nuestra hipótesis es que no; y, una vez más, por motivos ideológicos. El *Sein zum Tode* continúa cautelarmente detenido bajo sospecha de un crimen de genocidio, aunque Habermas prefiera el vocablo “cosmovisionalidad” para referirse al estatuto pseudoteórico del “peligroso” filosofema. A tal estimación habermasiana se sumó el más importante discípulo de Heidegger, a saber, el “conservador” H.-G. Gadamer, de suerte que el asunto podría darse por archivado si no fuese porque la ubicación del “fenómeno VM” en el *centro* mismo de la arquitectónica ontológico-fundamental y los continuos e histriónicos ataques de Farías, Faye, Quesada¹³⁰ y demás “antiheideggerianos de profesión”, obligan a examinar el asunto con el mayor detenimiento. Demostraremos que con el “filosofema VM” está ocurriendo algo parecido a lo que le sucediera en su día al *conjunto* de la filosofía de Heidegger. No sólo eso: el verdadero motivo del “rechazo” de ésta era a la sazón el “enunciado VM”, lo que es tanto como decir, asumidas las consecuencias de la toma de posición de Habermas en 1971, que las coartadas en virtud de las cuales se califica actualmente al “enunciado VM” de “ideología” (“heroica”, “nihilista”) continúan siendo ideológicas en el peor sentido de la palabra. De suerte que estaríamos retrocediendo, desde el punto de vista exegético, al tipo de discursos afilosóficos, parapoliciales y difamatorios imperantes en la izquierda comunista durante los años cincuenta del siglo pasado. La cosa tiene que ser importante, y políticamente decisiva, para que se llegue a proponer la prohibición de enseñar a Heidegger.¹³¹ La obra de Heidegger debería, se sostiene, ser trasladada a los archivos del nazismo y “estudiada” por historiadores de la *mémoire*, no por filósofos. Heidegger “destruye” supuestamente la filosofía. Volvemos pues a la *Zerstörung* de Lukács:

No suscribimos la tesis de un Heidegger “pensador” del nazismo porque, en lugar de aportar luz, dicha idea no hace más que mezclar la opacidad habitual de su enseñanza con la oscuridad del fenómeno. Lejos de hacer progresar el pensamiento, Heidegger contribuyó a ocultar el contenido profundamente destructivo de la empresa hitleriana, ensalzando su “grandeza”. Lejos de enriquecer la filosofía, la abrió a su destrucción colocándola al servicio de un movimiento que, por la discriminación criminal de la que se nutre y la empresa de aniquilación colectiva a la que conduce, constituye la negación radical de toda humanidad y de todo pensamiento.¹³²

¿Qué hacer entonces con Habermas y Apel, quienes reconocen deudores de Heidegger? ¿Habrá también que prohibirlos e ir extendiendo la “contaminación” o estigma “por contacto” a todos los pensadores del siglo XX que “citan” a Heidegger y dialogan con él, es

¹³⁰ Cfr. Julio Quesada: *Heidegger de camino al Holocausto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

¹³¹ Faye, E.: “Una obra de esta naturaleza no puede continuar figurando en las bibliotecas de filosofía: debería ser reubicada en los fondos de historia del nazismo y del hitlerismo” (p. 523 de la edición castellana, Madrid, Akal, 2009). Citado por Xolocotzi, Á.: *op. cit.*, p. 23, n. 4. Véase la edición francesa original, *op. cit.*, p. 690 de la reimpresión de 2007 en formato de bolsillo.

¹³² Faye, E.: *op. cit.*, p.p. 7-8.

decir, que convalidan su estatus de filósofo? ¿No termina todo este proceso con la abolición pura y simple de la filosofía en nombre de su presunta “defensa”? Si quienes ganaron la Segunda Guerra Mundial han de proseguir, en el pensamiento, la lucha contra el irracionalismo que culminó con Hiroshima y Nagasaki, poco se compadecerá esta “honrosa” cruzada con el retroceso institucional de la crítica y la politización de las cuestiones teóricas. Véase:

Todavía no nos hemos hecho cargo de lo que significa la propagación en el “pensamiento” del nazismo y del hitlerismo, ese mar de fondo que se apodera progresivamente de las personas, las domina, las posee y suprime en el ser humano cualquier noción de resistencia. El triunfo de las armas no fue más que una primera victoria, sin duda alguna vital y que costó una guerra mundial a la humanidad. Hoy se desarrolla otra batalla, más larga, más sutil, pero en la que también está en juego el futuro de la especie humana.¹³³

Es la *filosofía* misma la que quiere, empero, ser abolida por decreto y sustituida por la religión hebrea cívico-universal de la *Shoah*; pronto ya no será necesaria, para mayor tranquilidad de los antiheideggerianos, la particular prohibición de Heidegger. De este *hecho* sociológico —la erradicación de la filosofía en el ámbito de las administraciones públicas— existen tantas evidencias que ni siquiera nos molestaremos en acreditarlo.

Los propios filósofos frankfurtianos de la segunda generación no son del todo ajenos a la abdicación de la filosofía. El postrero reconocimiento del autor de *Ser y tiempo* y la negativa simultánea e incoherente a admitir como tal el filosofema central de su obra capital, los aboca a una contradicción cuyo paralelismo en términos políticos acabamos de señalar. En definitiva, es la *ilustración* aquello que podría estar aquí sujeto a amenaza, y serían fuerzas contrarias a la modernidad las que, en nombre de la herencia religiosa judeo-cristiana secularizada, en tránsito hacia una paulatina pero inexorable desecularización, pugnan por *regular legalmente* el librepensamiento y restablecer el dogma.¹³⁴ Esta regresión comienza en Adorno, y no en Lukács (cuyas loas al tirano eran demasiado evidentes), cuando *Minima moralia* (1951) dictamina que:

El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica.¹³⁵

Mientras Faye apela al “pensamiento”, aquello que abiertamente nos proponen Adorno y B. H. Levy es algo así como una sustitución cultural. Israel o, si se quiere, Judea, debe ocupar el lugar de Grecia (y, por supuesto, de Alemania) en el meollo axiológico de la civilización occidental. Los monstruosos crímenes del siglo XX, la bancarrota de la modernidad, representan, presuntamente, el fruto *necesario* de la filosofía, es decir, de una institución

¹³³ Faye, E.: *op. cit.*, p. 5.

¹³⁴ Cfr. Quesada, J.: *Heidegger de camino al Holocausto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009. Aquello que, según el antiheideggeriano Quesada, une a los heideggerianos españoles, es “el antiamericanismo y una más o menos simulada judeofobia” (p. 19). Citado por Xolocotzi, Á.: *op. cit.*, p. 23, n. 6.

¹³⁵ Theodor W. Adorno: *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 1987, p. 250. Edición alemana original: *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt, Suhrkamp, 1951.

helénica cuya reapropiación ilustrada conduciría directamente a Auschwitz sin solución de continuidad.¹³⁶ Las tradiciones culturales y religiosas “gentiles” pueden, bien es cierto, desaparecer en el proceso de modernización y weberiano desencantamiento del mundo, pero existe una tradición, una nación y una cultura solas, a saber, la judía, que no tendrá únicamente que ser salvaguardada, sino que *deberá ocupar el lugar de la ilustración misma*. Por ello, la “filosofía” recomienza, “después de Auschwitz”, ante todo con una *prohibición*: la de volver a plantear la pregunta por el principio de fundamentación racional (ἀρχή), aquella que señala el inicio de la filosofía griega:

Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante. Este imperativo es tan reacio a toda fundamentación como lo fue el carácter fáctico del imperativo kantiano. Tratarlo discursivamente sería un crimen: en él se hace tangible el factor adicional que comporta lo ético.¹³⁷

La relación que el propio Adorno establece entre este dicitario —cuya transgresión constituye un “crimental” (Orwell)¹³⁸ consistente en tratar “discursivamente” la fundamentación de la ética, es decir, en el simple acto de filosofar— y el “filosofema VM”, define la clave interpretativa de la exégesis actual de Heidegger como “ideología”. En realidad, se nos dice, por una parte, que “no se debe” fundamentar la ética y este deber omisivo deviene una suerte de acto de fe en defensa de la “religión cívica universal” de “Auschwitz”; pero, por otra parte, argúyese que “no se puede” pensar,¹³⁹ porque existiría una incompatibilidad *ab ovo* entre “la muerte” y “la verdad”. Escuchamos aquí la homilía de una abominación esencial¹⁴⁰ en el corazón de VM, acto litúrgico cuyo discurso invade el espacio laico secular y formula la inversión, punto por punto, de la ontología fundamental:

De ser la muerte el Absoluto, que en vano invocó positivamente la filosofía, todo sería simplemente nada, comenzando por todo pensamiento; imposible pensar nada con verdad.¹⁴¹

Por el contrario, la esperanza final constituye el requisito de “la verdad” y va ligada a la creencia en un dios salvador:

En la esperanza final, arrancada de la realidad al negarla, está la única forma en que la verdad aparece. Sin esperanza, la idea de verdad apenas sería siquiera pensable, y es la falsedad

¹³⁶ Cfr. Reyes Mate: *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona, 1997; *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003.

¹³⁷ Adorno, T. W.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1986, p. 365.

¹³⁸ Cfr. George Orwell: *1984*, Barcelona, Destino, 1980.

¹³⁹ Cfr. Norman G. Finkelstein: *The Holocaust Industry. Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering* (2000). Véase: *La industria del holocausto*, Madrid, Siglo XXI, 2002.

¹⁴⁰ Finkelstein, N. G.: “Según esta interpretación, comprender racionalmente el Holocausto equivaldría a negarlo. Pues la racionalidad refuta la singularidad y el misterio del Holocausto”, *op. cit.*, p.52. Refiérese Finkelstein en concreto a la postura de Élie (Eliezer) Wiesel, pero creo que ésta puede hacerse extensiva a un contexto general del “estado de interpretado” vigente; el propio Finkelstein sugiere que no otra es la situación, pues, entre otras piezas de convicción en este sentido, en la frase citada utiliza “Holocausto” con mayúsculas y ya ha advertido que la manipulación *ideológica* convirtió el holocausto en “el Holocausto”: “el holocausto nazi se convirtió en el Holocausto” (p. 47).

¹⁴¹ Adorno, T. W.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1986, p. 371.

cardinal, habiendo reconocido que la existencia es mala, presentarla como verdad simplemente porque ha sido reconocida.¹⁴²

Adorno se declara abiertamente creyente y destruye la filosofía sin pudor alguno (algo que Faye debería explicar) “introduciendo” en ella la fe revelada para acotar de antemano los límites permitidos al “pensamiento”:

Realmente, pensaría que a no ser que no haya ningún tipo de huella de verdad en la prueba ontológica de Dios, esto es, a menos que el elemento de su realidad esté también vehiculado ya en el poder del concepto mismo, no sólo no podría haber utopía, sino que ni siquiera podría haber ningún pensamiento.¹⁴³

Adorno ha marcado, por tanto, unas líneas rojas que no pueden ser traspasadas y que impedirían preguntar por los fundamentos de la ética, la verdad de la muerte y la posibilidad de que los crímenes de masas del siglo XX tengan alguna relación de orden filosófico —que será, precisamente, nuestra tarea identificar y analizar— no tanto con la ilustración *qua* prolongación o herencia griega, cuanto con su negación, con su enculturación por la herencia judeo-cristiana secularizada, es decir, por las “ideas modernas” en el sentido de Nietzsche.

La cadena del *animismo* (Jacques Monod) entre Isaac Luria y el idealismo alemán, documentada por Habermas, prosigue, en efecto, con Marx, el comunismo y Kolymá.¹⁴⁴ Resulta asombrosamente asequible reconstruir el discurso progresista que, instruido por el estalinista Alexandre Kojève,¹⁴⁵ conduce a la legitimación filosófica del *Gulag* en autores como Jean-Paul Sartre o Maurice Merleau-Ponty:

El marxismo se abre sobre un horizonte futuro donde el "hombre es para el hombre el ser supremo". (...) La tarea esencial del marxismo será pues buscar una violencia que se supere en el sentido del porvenir humano. (...) La astucia, la mentira, la sangre derramada, la dictadura, se justifican si hacen posible el poder del proletariado, y en esta medida solamente. La política marxista es, en su forma, dictatorial y totalitaria. Pero esta dictadura es la de los hombres más puramente hombres (...)¹⁴⁶.

Frente a esta suerte de “raza de hombres superiores” con *derecho* a matar, a saber, los “hombres más puramente hombres”, erígease su contrario, a saber, aquellos hombres que representan emblemáticamente “lo inhumano”. Ambos conceptos correlativos fundamentan la “metafísica de Kolymá”: «Para cada uno el hombre existe en tanto que hombre inhumano».¹⁴⁷ La diferencia fundamental, según Solzhenitsyn, entre nazismo y estalinismo, es que en éste cualquiera y dondequiera puede ser siempre víctima del tirano porque lo es en

¹⁴² Citado en *Atenas o Israel*, Introducción de Eduardo Mendieta, *op. cit.*, p. 25. La cita forma parte de *Minima Moralia*, pero la nota no indica página.

¹⁴³ *Op. cit.*, p. 26.

¹⁴⁴ Cfr. Stéphane Courtois: *El libro negro del comunismo*, Barcelona, Planeta, 1998.

¹⁴⁵ Cfr. Alexandre Kojève: "La idée de la mort dans la philosophie de Hegel", in *Introduction a la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1947. El libro recoge las lecciones de Kojève en la École d'Hautes Études de París entre 1933 y 1939.

¹⁴⁶ Cfr. Maurice Merleau-Ponty: *Humanismo y terror*, Buenos Aires, Leviatán, 1956, p. 12. Véase también pp. 145-148. Edición francesa original de 1947.

¹⁴⁷ Sartre, J.-P.: *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963, *Libro I*, p. 263.

calidad de *(in)humano* (=fascista), no de real o siquiera presunto enemigo del régimen.¹⁴⁸ La vida, la existencia, la “realidad” son, en sí mismas, “malas” (Adorno). Sartre justifica filosóficamente las prácticas bolcheviques:

Cuando digo que el hombre existe como Otro con los rasgos del hombre inhumano, evidentemente tenemos que entenderlo para todos los ocupantes humanos del campo social considerado, para los otros hombres y para sí mismos. O, con otras palabras, cada uno es hombre inhumano para todos los Otros, considera a los Otros como hombres inhumanos y trata realmente al Otro con inhumanidad (vamos a ver lo que quiere decir esto) [sic]. / (...) En la reciprocidad pura, el Otro que no soy yo *es también el mismo*. En la reciprocidad *modificada por la rareza*, nos aparece el mismo como el contra-hombre en tanto que *este mismo hombre* aparece como radicalmente Otro (es decir, portador para nosotros de una amenaza de muerte). O, si se quiere, comprendemos de una manera general sus fines (son los nuestros), sus medios (tenemos los mismos, las estructuras dialécticas de sus actos; pero los comprendemos como si fuesen los caracteres de otra especie, nuestro doble demoníaco). En efecto, nada —ni las grandes fieras ni los microbios— puede ser más terrible para el hombre que una especie inteligente, carnícora, cruel, que sabría comprender a la inteligencia humana y cuyo fin sería precisamente la destrucción del hombre.¹⁴⁹

Hete aquí la génesis trascendental del “fascista”, el *doble demoníaco* (“una especie inteligente, carnícora, cruel...”) tipificado por Stalin¹⁵⁰ pero pensado filosóficamente por Kojève y su discípulo Sartre, frente a los “hombres más puramente hombres” (Merleau-Ponty). Son los “antifascistas” quienes dedicaríanse profesionalmente a perseguir y aniquilar, con razón, a las omnipresentes alimañas “nazis”. Decía Kojève:

Pues es en la Lucha dentro de la cual la potencia de lo Negativo se manifiesta por la aceptación voluntaria del riesgo de la vida (el Amo) o por la angustia inspirada por la aparición consciente de la muerte (el Esclavo), donde el Hombre crea su ser humano, transformando como “por magia” la Nada que es y que se manifiesta en él y por él en tanto que muerte, en una *existencia* negatriz del combatiente y del trabajador, creadores de Historia. Esa “permanencia” cerca de la muerte es lo que *realiza* la Negatividad y la inserta en el Mundo natural en forma de ser humano. Y al retomar en su discurso ese contacto antropológico con la muerte, el Sabio transforma la *nada* de la descripción *errónea* del Hombre en el *ser* revelado que es la *verdad*. (...) Es decir, que el propio ser humano no es más que esa Acción: es la muerte que vive una vida humana.¹⁵¹

Esta identificación entre muerte y asesinato, que forma parte de la tradición *marxista* del pensamiento y de la acción política, ha sido imputada empero a Heidegger sin ningún fundamento textual; húrtese en cambio fraudulentamente las propias fuentes “progresistas” de izquierdas a pesar de la pasmosa evidencia de los 100 millones de víctimas arrojadas como

¹⁴⁸ Solzhenitsyn, A.: *Archipiélago Gulag*, Barcelona, Tusquets, 2005, t. I., pp. 179-180.

¹⁴⁹ Sartre, J.-P.: *op. cit.*, p. 263, 265.

¹⁵⁰ Alexandr Solzhenitsyn: *Archipiélago Gulag*, t. II, Barcelona, Tusquets, 2005, p. 180: “Ya sabíamos que «fascistas» era el apodo de los del Artículo 58, puesto en circulación por los perspicaces cófrades y aprobado con gusto por las autoridades: en otro tiempo nos llamaban “KR” pero después el nombre perdió fuerza y se necesitaba una etiqueta más precisa”.

¹⁵¹ Kojève, A.: *La idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 1987, pp. 64-65. Edición francesa original, *op. cit.*, pp. 549-550.

balance del “antifascismo” y del quehacer de aquellos “hombres más puramente hombres”, tan alabados cuan impunes.

Es éste un balance que, desde el lado liberal, no se deja ya *grosso modo* de reconocer y celebrar, soslayando, sin embargo, que cabe detectar una cadena menos sutil todavía que va del Antiguo Testamento a la filosofía de John Locke,¹⁵² del exterminio de los indios norteamericanos “pieles rojas” y la esclavitud negra¹⁵³ a la política estadounidense y sionista en Hiroshima, Vietnam o la *Nakba* palestina:

En el Antiguo Testamento, reverenciado por la elite dominante, a la que gusta identificarse con el pueblo elegido que conquista Canaán y aniquila a sus habitantes, o bien que recluta a sus esclavos entre los gentiles, actúan dos rigurosas y drásticas delimitaciones. El antropocentrismo separa drásticamente de la naturaleza circundante el mundo humano, dentro del cual está reservado un papel absolutamente privilegiado o único al “pueblo elegido”. El espacio sagrado, la minúscula isla sagrada, queda delimitada así de manera más clara que nunca, respecto al vasto espacio profano: se podría decir que fuera del pueblo elegido, todo tiende a reducirse a naturaleza no consagrada, en cuyo ámbito terminan por entrar también las poblaciones condenadas por Jahvé a ser borradas de la faz de la tierra.¹⁵⁴

Evidentemente, toda esta dimensión de los crímenes de masas del siglo XX desaparece de la visión una vez se ha colocado en primer plano los crímenes de los derrotados y se justifican u omiten los de los vencedores en nombre de una suerte de nueva teología laica del bien y del mal absolutos que exonera por anticipado al “antifascismo” –liberal, comunista o sionista– y convierte en *incorrección política* –cuando no en delito– cualquier pretensión de que Washington, Moscú, París y Londres deban rendir cuentas con las mismas varas de medir jurídicas que las aplicadas a Roma o Berlín. No digamos ya cuando se trata de los delitos de *lesa* humanidad perpetrados por el Estado de Israel, el cual ha convalidado la impagable deuda de “Auschwitz” por un estatuto de impunidad criminal.¹⁵⁵ El análisis de la herencia racista en el judaísmo y, por ende, en el sionismo que constituye su secularización moderna,¹⁵⁶ debe formar parte, por tanto, necesariamente, del tipo de cuestiones que la Escuela de Frankfurt y sus actuales herederos antiheideggerianos franceses eluden con pertinaz determinación. Tampoco se encuentra lectura alguna de la obra de Moses Hess, encrucijada decimonónica donde socialismo, sionismo y liberalismo (es decir, la totalidad de las futuras figuras políticas del “antifascismo”) acunan mucho antes de que Hitler viniera al mundo el concepto de un nacional-socialismo judío de cuño racial.¹⁵⁷ Que el simple uso del vocablo “raza”/ “pueblo” (*Volk*), en Heidegger, pueda ser objeto de imputaciones *retrospectivas* sin dar una explicación de hechos como el racialismo de la obra tardía de Hess, venerado maestro de Marx, por no

¹⁵² John Locke: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid, Alianza, 1990. Edición original inglesa de 1690.

¹⁵³ Cfr. Marc Ferro: *El libro negro del colonialismo*, Madrid, Esfera de los Libros, 2005.

¹⁵⁴ Doménico Losurdo: *Contrahistoria del liberalismo*, Barcelona, El Viejo Topo, 2007, p. 306. Edición italiana original: *Controistoria del liberalismo*, Laterza, Roma, 2005.

¹⁵⁵ Cfr. Ilan Pappé: *La limpieza étnica de Palestina*, Barcelona, Crítica, 2008.

¹⁵⁶ Cfr. Israel Shahak: *Historia judía, religión judía. El peso de tres mil años*, Madrid, Machado, 2002.

¹⁵⁷ Cfr. Moses Hess: *Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätsfrage*, Leipzig, Kaufman, 1862.

hablar del “racismo” del propio Marx detectado en su correspondencia privada,¹⁵⁸ sólo pone en evidencia la profunda *deshonestedad* intelectual de los antiheideggerianos.

0.2.5.- *La aportación de la presente investigación a una ética del diálogo*

Con todo, los primeros en transgredir el “imperativo” adorniano han sido los filósofos frankfurtianos herederos de la escuela. La fundamentación de la ética y, por ende, de una teoría crítica de la sociedad se aviene poco con las prohibiciones adornianas. En los alemanes Habermas y Apel la directriz griega, la pregunta por la verdad, prosigue su camino, al menos en apariencia. Otra cosa es que este quehacer filosófico sea capaz de consumir la racionalidad hasta las heces en el interior del imaginario propagandístico de posguerra, cristalizado en la actualidad como horizonte cultural intangible. Por lo que se refiere a la primera cuestión, convendría traer aquí a colación las reflexiones críticas de Habermas sobre sus maestros Adorno y Horkheimer.¹⁵⁹ Pero quizá la mejor forma de rastrear la continuidad que existe entre los temas tratados en materia ideológica y el problema de la validez del “enunciado VM” es la crítica de Habermas al “heideggeriano” Derrida, donde una extraña condescendencia respecto de los raptos místicos perflase con desnudez en un decir “ilustrado” que elogia la función emancipadora de la cábala. Así, según Habermas:

(...) la retórica que en Heidegger sirve a la ejercitación en el fatum del Ser da pábulo en Derrida a una actitud distinta, a una actitud subversiva. Derrida se halla más cerca del deseo anarquista de hacer saltar el continuo de la historia, que del mandato autoritario de plegarse al destino.¹⁶⁰

Pero “destino” es precisamente la racionalización que posibilita la ilustración, con la cual Habermas pretende haberse comprometido. Vuelve aquí a hacer acto de presencia la inquietante e insostenible tesis de Habermas que convierte la mística judía en un potencial impulsor de la ilustración: «Derrida retorna a aquel lugar histórico en que en otro tiempo la mística sufrió un vuelco que la trocó en ilustración»¹⁶¹. Este sorprendente “vuelco”, cuyas conexiones con el animismo¹⁶² y, por ende, con los crímenes de masas progresistas, Habermas se *niega* rabiosamente a contemplar, tiene sin embargo su secreta relación con la cuestión de “la muerte” y aquello que el filósofo frankfurtiano califica como “destino”, trazando así la divisoria histórica entre el “paganismo” y el monoteísmo:

A veces parece que Adorno sucumbe también a ese canto. En sus pasajes más negros la “dialéctica de la ilustración” desespera de que pueda producirse un último vuelco; se resigna entonces a la tesis de la contrailustración de que el espanto no puede eliminarse, pero que en

¹⁵⁸ Cfr. Nathaniel Weyl: *Karl Marx, racist*, New Rochelle (New York), Arlington House, 1979. (Edición castellana *Karl Marx: racista*, México, Lasser Press Mexicana, 1980).

¹⁵⁹ Cfr. Jürgen Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 135-162. Edición alemana original: *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985.

¹⁶⁰ Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., p. 220.

¹⁶¹ Habermas, J.: op. cit., p. 223,

¹⁶² Jacques Monod: *Le hasard et la nécessité*, París, Seuil, 1970. Véase castellana citada: “La ‘proyección animista’ y la ‘antigua alianza’”, p. 40 y ss.

definitiva nos queda la civilización y, aunque regañando, acaba por entregarse al remolino autodestructivo del impulso de muerte.¹⁶³

Habermas nunca nos explica por qué la constatación de que “el espanto no puede eliminarse” forma parte de la contrailustración y no, en cambio, su negación, como todo parece indicar, con la tradición religiosa monoteísta como gigantesca pieza de convicción. Estamos ante una opción *ideológica* del filósofo, que afecta, conviene enfatizarlo, al corazón mismo del significado que cabría otorgar al concepto de un “proyecto ilustrado” inacabado, así como a los verdaderos motivos de ese “inacabamiento”. Pues lo cierto es que la ilustración, mal que les pese a los ideólogos utópico-proféticos, tiene su origen en Grecia, no en Judea. El sentido griego e indoeuropeo de *destino* constituye la antítesis (heideggeriana) de ese “vuelco” que nos trae la promesa soteriológica y, con ella, el salvoconducto metafísico para la justificación y comisión, a cargo de la filosofía, de toda clase de atrocidades. El fundamento, la definición misma de la ideología, como el propio Habermas ha reconocido, pasa necesariamente por ahí: el engaño inherente al discurso del poder. Un autor que habla de los no cristianos, o de los ateos, en tercera persona, a saber, Henri de Lubac, nos recuerda en este sentido qué magno “vuelco” supuso el paso del “paganismo” al cristianismo, de “lo sagrado” a “lo santo”:

Estas verdades elementales de nuestra fe nos parecen hoy banales, y aun nos olvidamos frecuentemente de su realidad. Nos cuesta imaginarnos la revolución que provocaron en el alma antigua. Al primer anuncio que se recibió de esto, la humanidad quedó sobrecogida por la esperanza. (...) Por ello el hombre había sido liberado de la esclavitud ontológica que hacía pesar sobre él el Destino. (...) ¡Se acabó el ciego destino! ¡Se acabó la Eimarmene! ¡Se acabó el fatum! El Dios trascendente, Dios “amigo de los hombres”, revelado en Jesús, abrió a todos un camino que no se cerraría jamás. De ahí ese sentimiento de intensa alegría y de novedad radiante que se extiende por todos los primeros escritos cristianos.¹⁶⁴

Ocioso será añadir que toda esta euforia mantiene una relación esencial con “la muerte”, o mejor dicho, con la promesa cristiana de inmortalidad personal. La cuestión es entonces si el concepto de *Trifügkeit*, es decir, la “coacción sin coacciones del mejor argumento”,¹⁶⁵ que fundamenta la teoría de la acción comunicativa, tiene algo que ver con la soteriológica o, más bien, mostrando su stirpe griega, con el destino. Me remito en este punto a la evidencia de las contradicciones performativas en que, según K.-O. Apel, incurre Habermas cuando intenta eludir el problema del fundamento último y el carácter no sujeto a falibilismo de los enunciados pragmático-trascendentales.¹⁶⁶ El *factum* racional de la “coacción sin coacciones” constituye un “mandato autoritario de plegarse al destino” que apunta —y aquí Apel ya no puede seguirnos— al *fenómeno* de “la muerte”, sobre el cual Habermas, por buenas y secularizadas motivaciones teológicas, renuncia a filosofar. En suma, la *Trifügkeit* es una herencia griega, “pagana” y presocrática. La “coacción sin coacciones” *no deja de erigirse en coacción* y de plantear *el problema de la coacción en cuanto tal*, es decir, en la jergonza de Farías, Faye y Quesada, la pregunta que interroga por el “fascismo”. Conviene *comprender* (*verstehen*)

¹⁶³ Habermas, J.: *Perfiles filosófico-políticos*, op. cit., p. 149.

¹⁶⁴ Henri de Lubac: *El drama del humanismo ateo*, Madrid, Encuentro, 1990. Edición francesa original de 1967.

¹⁶⁵ Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 140 y ss.

¹⁶⁶ Farrerons, J.: *Verdad y muerte I*, op. cit., pp. 114-124.

la procedencia trascendental de la “coacción” *qua* validez —que es previa a toda argumentación haciéndola, empero, posible— y el plexo de fenómenos envolventes. Esta tarea filosófica nada tiene que ver con la contrailustración, sino, antes bien, con una crítica que, en estado ya muy avanzado de *desencantamiento*, conduce al marxismo. La primera aportación filosófica original (1830), injustamente olvidada, de Ludwig Feuerbach, documenta esta pretensión:

Las cosas y seres, que existen fuera de ti, que tú diferencias de ti, y que reconoces como no idénticas con tu yo y tu mismidad, y las que ordenas bajo la idea de género del objeto o de la naturaleza, son todas ellas puntos de frontera y de negación de ti mismo; en el mismo grado y medida, en que existen las demás cosas fuera de ti, en ese mismo grado y medida tú no eres, y tantas como ellas sean, tantos puntos de terminación y frontera tienes tú, y en ellos, tomados por dentro y por fuera, terminas tú y tu ser; en cualquier árbol, en cualquier pared, en cualquier mesa con los que tropiezas, tropiezas al mismo tiempo con tu muerte, con el límite y el término de tu existencia. Para hacerte presente tu fin no tienes necesidad de pasear por cementerios; cualquier caja de rapé fuera de ti puede hacerte recordar el sarcófago de tu yo; cualquier golpe en las costillas, cualquier presión, cualquier choque, es un vivo *Memento mori*, toda la naturaleza es un cementerio de tu mismidad.¹⁶⁷

Y, ciertamente, no se trata en Feuerbach de una opción por lo profano frente a lo sagrado, sino de la elección entre una sacralización de la naturaleza o de su negación para salvaguardar los intereses del “individuo”. Así lo evidencia el hecho de que en ningún momento elimina Feuerbach la palabra “Dios” de su agenda política. Por cuanto es la razón misma la que exige la *desposesión* del individuo empírico en cuanto tal: «pienso, luego soy todos los hombres».¹⁶⁸ La vinculación esencial de verdad, razón y finitud está preformada en el enunciado. De manera que «la unidad de todos los hombres no expresa ni significa otra cosa que la unidad de la razón misma». El dios trascendente, el dios personal, el dios ontoteológico, proyecta a los cielos la divinización de ese “yo” ruín que la razón niega y que, a su vez y en respuesta, niega la razón:

El individuo se rebaja sólo para ser de nuevo repuesto por Dios, se humilla sólo ante Dios para reflejarse en él de nuevo, la pérdida de sí mismo es el goce de sí mismo, y la humildad autoexaltación; se sumerge en Dios sólo para aflorar de nuevo a la superficie intacto, y ya de nuevo fresco y reconfortado solearse al sol de su propia majestad; se hunde sólo para de nuevo repescar de Dios la perla de su precioso Yo mismo.¹⁶⁹

Feuerbach no encuentra palabras para manifestar todo el furioso desprecio que le merece ese “Dios”, Yo al que, se nos sugiere ahora en Frankfurt, el *Dasein* debería someterse en provecho de tan egolátricas miserias:

¡Esta es la forma en que ensucian la sagrada y limpia esencia del alma con sus pringosas ideas y su asquerosa forma de pensar, pillados en un egoísmo más que animal, que no les permite llegar a la visión de la más pura de todas las esencias!¹⁷⁰

¹⁶⁷ Feuerbach, L.: *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid, Alianza, 1993, p. 91.

¹⁶⁸ *Op. cit.*, p. 25.

¹⁶⁹ *Op. cit.*, p. 75.

¹⁷⁰ *Op. cit.*, p. 179.

Ahora bien, de eso se trataría en última instancia —léase: de una *decisión ideológica irracionalista*— cuando Habermas opta entre el “paganismo” destinal y la mística judía del *Aleph* a favor de la tradición ontoteológica secularizada. Hay que *dejar vacío* el lugar de “lo sagrado” a fin de que “la muerte”, es decir, “la verdad”, *jamás* tome posesión de él y pueda consumarse el proceso de racionalización occidental:

Pues la consonante *Aleph* no representa otra cosa en hebreo que el arranque laringal de la voz que antecede a una vocal al principio de una palabra. El *Aleph* representa pues, por así decirlo, el elemento del que proviene toda voz articulada... Oír el *Aleph* es tanto como no haber oído nada, representa el tránsito a todo lenguaje audible, y ciertamente no puede decirse de él que porte en su seno un sentido específico. Con su atrevida sentencia... el rabí Mendel reducía, pues, la revelación a una revelación mística, es decir, a una revelación de sí infinitamente desbordante de sentido, pero carente de *todo* sentido *específico*. Representaba algo que, para fundar autoridad religiosa, era menester traducir a los lenguajes humanos; y esto es lo que según esa sentencia hizo Moisés. Todo enunciado capaz de dotarse de autoridad sería una interpretación, de toda la valía y rango que se quiera, pero siempre una interpretación humana de algo que la trasciende.¹⁷¹

Con tal *negación de la nada*, la *autoridad* se ha empero volatilizado. Nos queda el ayuno *poder*: el grupo de individuos “asociados”, la puritana *society*, cuya representación teológica es un Yo trascendente, omnipotente, soberbio y despótico, Yahvé. Quien rescata, resucita o concede la “vida eterna” a obedientes e interesados “servidores” en el sentido expuesto por Feuerbach. No somos nosotros, sino los propios expertos en el tema, quienes definen al Dios de los judíos, a la libérrima voluntad divina, como un *ente* ubicado “por encima” de toda *coacción*:

En suma, la idea religiosa de la Biblia, visible en los estratos más primitivos, incluso en los salpicados por leyendas “mágicas”, es la de un Dios supremo que está por encima de toda ley cósmica, sobre todo destino y sobre toda coacción (...).¹⁷²

No es, en fin, Adolf Hitler, sino Karl Marx, quien nos recuerda la estrecha relación entre judaísmo, cristianismo y capitalismo en la genuina “dialéctica de la modernidad” que todavía espera ser pensada porque el propio Marx no fue capaz de pensar, hasta sus últimas consecuencias, a Feuerbach, dejando “la muerte”, *de facto*, fuera del socialismo:

El judaísmo alcanza su plenitud con la sociedad burguesa, pero la sociedad burguesa sólo llega a su plenitud en el mundo cristiano. Sólo bajo el dominio del cristianismo, que convierte en relaciones puramente externas al hombre todas las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, podía la sociedad burguesa separarse totalmente de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos genéricos del hombre, suplantarse esos vínculos genéricos por el egoísmo, por la necesidad egoísta, disolver el mundo de los hombres en el mundo de los individuos atomizados que se enfrentan los unos contra los otros hostilmente. El cristianismo ha surgido del judaísmo. Y ha vuelto a disolverse en él. El cristiano era desde el principio el judío teorizante; el judío es por ello el cristiano práctico y el cristiano práctico se

¹⁷¹ Scholem, G.: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt, 1973, p. 47 ss. Citado por Habermas, J.: *El discurso...*, *op. cit.*, p. 221.

¹⁷² Yehezkel Kaufmann, citado por Hans Kung: *El judaísmo. Pasado, presente, futuro*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 41-12.

ha vuelto de nuevo judío. (...) No busquemos el misterio del judío en su religión, sino busquemos el misterio de la religión en el judío real. ¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad práctica, el interés egoísta. ¿Cuál es el culto secular practicado por el judío? La usura. ¿Cuál su dios secular? El dinero. Pues bien, la emancipación de la usura y del dinero, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época. Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura y, por tanto, con la posibilidad de ésta, haría imposible el judío. Su conciencia religiosa se despejaría como un vapor turbio que flotara en la atmósfera real de la sociedad. Y, de otra parte, cuando el judío reconoce como nula esta su esencia práctica y labora por su anulación, labora, al amparo de su desarrollo anterior, por la emancipación humana pura y simple y se manifiesta en contra de la expresión práctica suprema de la autoenajenación humana. Nosotros reconocemos, pues, en el judaísmo un elemento antisocial presente de carácter general, que el desarrollo histórico en el que los judíos colaboran celosamente en este aspecto malo se ha encargado de exaltar hasta su apogeo actual, llegado el cual tiene que llegar a disolverse necesariamente. La emancipación de los judíos es, en última instancia, la emancipación de la humanidad del judaísmo.¹⁷³

Este “espacio sagrado” (Losurdo) del *negocio*, del pacto *comercial* con Dios (Werner Sombart), usurpado y delimitado en provecho de “los hombres más puramente hombres”, el “pueblo elegido”, *excluirá* a todos aquéllos que califique de *inhumanos*: indios pieles rojas, negros africanos o irlandeses, reduciéndolos a la categoría de bestias (en nuestros días: los “fascistas”). Para Werner Sombart, Julio Quesada tiene reservado el mérito de considerarlo el inspirador del antisemitismo de Heidegger, olvidando que el economista alemán fue primero señalado discípulo de Marx y, por tanto, lector de *Zur Judenfrage*. Al ocultar este hecho al lector, Quesada le ahorra el “conflicto cognitivo” de colocar a Marx en el inicio de la cadena fatal —destinal— que conduce a Adolf Hitler:

¿En qué basa Sombart esta afinidad electiva entre el judaísmo y el capitalismo? En que “todo el sistema religioso no es básicamente más que un contrato entre Dios y el pueblo elegido”.¹⁷⁴

Carl Schmitt, uno de los juristas alemanes más importantes del siglo, habría así mismo, según Quesada, resbalado a la hora de entender la idea de contrato y la relación contractual entre Yahvé y su pueblo:

También Carl Schmitt va a denunciar, a propósito del *Tratado teológico-político* de Spinoza, que el fundamento de esta relación entre hombre y Dios era de naturaleza “contractual”.¹⁷⁵

Reducir “el judaísmo” en bloque a un “pacto comercial con Dios” sería, por supuesto, una simplificación, porque el judaísmo, como religión tres veces milenaria, *atraviesa todas las fases del desarrollo que conduce a la secularización*. Por ejemplo, puede hallarse evidencia de que el problema de la relación “comercial” con Dios fue abordado ya por un filósofo judío como Maimónides, un hecho del que es plenamente consciente otro filósofo judío, Leo Strauss:

Al final del Libro del Conocimiento, cuya última parte está dedicada al arrepentimiento, Maimónides no habría revelado explícitamente los requisitos necesarios para conocer a Dios.

¹⁷³ Karl Marx: *Die Judenfrage*, 1844.

¹⁷⁴ Julio Quesada: *Heidegger de camino al Holocausto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 32.

¹⁷⁵ Quesada, J.: *ibídem*.

El conocimiento de Dios es lo único que importa. Conocer a Dios es la condición para amarlo y amar a Dios es la condición para servirlo verdaderamente, en lugar de cumplir los mandamientos sólo para recibir una compensación en la otra vida. Sin embargo, la obediencia debía ser incondicional.¹⁷⁶

Conviene no olvidar, empero, que Maimónides encarna la *filosofía* en el judaísmo y, además, que precisamente la *cábala* constituye una reacción definida *contra* esa intrusión de la razón en la fe. En cualquier caso, pertenece a una determinada fase del judaísmo la realidad común de la obediencia condicional y contractual basada en la compensación, implícita en el carácter omnipotente de la “personalidad” divina. Yahvé y “la muerte”, en efecto, se *oponen*, a diferencia de los germanos, en los que “la muerte”, como *destino*, trasciende de los dioses y se impone a ellos. La esperanza de verse favorecido por Dios de alguna manera, si bien doctrinalmente complementaria frente a otros preceptos, se encuentra presente en la religión judía —y en casi todas las religiones judeo-cristianas e incluso abrahámicas, monoteístas— como la fórmula social vulgar de trato con “lo santo”:

Un objetivo secundario, pero quizá más común, que se tenía como suprema bendición otorgada por Dios a los hombres, era el de una prolongada vida terrenal, mientras que la muerte súbita y prematura estaba considerada un castigo divino sobre los impíos y ateos (Proverbios 10, 21; 11, 9; Salmos 73, 18 y 19; Job 20, 6 y sgs.). Se pensaba que los muertos vivían algún tipo de existencia continuada en la región subterránea o *seol*, pero en el pensamiento hebreo anterior al exilio se la consideraba una región de la que nadie regresaba; en el *seol*, el hombre era rápidamente olvidado por los vivos y alejado de la presencia de Dios. Incluso existía la convicción de que el Santo era más poderoso que la muerte y que el *seol*, y por esta razón los adoradores de Yahvéh anteriores al exilio creían que Dios podía “liberarlos” de la amenaza de la muerte: “No has de abandonar mi alma al *seol*, no dejarás a tu amigo ver la fosa” (Salmos 16, 10). Tal convencimiento de que el poder de Dios era superior al de la muerte que amenazaba al hombre, proporcionó la base, después del exilio, para el desarrollo de la idea de resurrección, que fue consecuencia de la influencia de otra tradición religiosa, la de Persia (...).¹⁷⁷

Esta diferencia entre el *poder* de Dios (un ente, *summum ens*, de carácter *personal*) y “la muerte” (nuncio del *ser*), señala la divisoria radical que separa la religión germánica de la religión judeo-cristiana. Ahora bien, es precisamente en el momento en que “ser” queda reducido a un *sujeto* depositario del poder absoluto capaz de “derrotar a la muerte”, y sólo entonces, que puédesse “pactar” con dicha instancia el sometimiento del creyente “a cambio de” la salvación. Que cabe además identificarse con aquél y a la par experimentar el ser, devenido “mera naturaleza, como “objeto” para un “sujeto”. Sólo entonces, en efecto, dispondrá la heideggeriana *Gestell*,¹⁷⁸ realidad histórica anónima de la subjetividad metafísica, de las manos libres para ejercer la dominación de la naturaleza y oprimir al planeta entero, sin que ningún *límite* o argumento (“coacción”) pueda ya inquietarle. Que esta circunstancia forme a su vez parte del propio

¹⁷⁶ Javier Alcoriza/Antonio Lastra: “Introducción” a *Correspondencia 1933-1973 Leo Strauss y Gershom Scholem*, Valencia, Pre-Textos, 2009, pp. 17-18. En n. 1, p. 18, recogen los autores las fuentes para Maimónides: *Obras filosóficas y morales* (=Libro del Conocimiento), trad. del rabino Aryeh Nathan, Obelisco, Barcelona, 2006, y para Leo Strauss: *Maimónides*, ed. De A. Lastra y R. Miranda, Pre-Textos, Valencia, 2010. En ninguno de los dos casos se da indicación de página.

¹⁷⁷ Ling, T.: *op. cit.*, p. 135.

¹⁷⁸ Fundamento o infraestructura ontoteológica del capital.

“destino del ser” constituye la paradoja del “segundo Heidegger” (1946-1976). El antagonista absoluto de la “errancia” fue, para el “primer Heidegger” (1919-1929), la *filosofía griega presocrática* en cuanto afirmación de la única verdad racional, la finitud y, por ende, la *desposesión* del individuo, el Yo, el “sujeto”, en la “comunidad nacional del pueblo” (*Volksgemeinschaft*) *qua* depositaria de la soberanía. “Errado” o no Heidegger a su vez en la interpretación del nacionalsocialismo, el significado tanto de su filosofía cuanto de la “ideología del Holocausto” (Finkelstein) y del “hecho” histórico del fascismo, no puede arrancarse, sin incurrir en propaganda y fraude intelectual, de este complejo contexto hermenéutico.

Hasta aquí han quedado expuestas, sin paliativos ni medias tintas, las motivaciones ideológicas —ilustradas y democráticas— que inspiran nuestro proyecto de investigación. No sólo las hemos reconocido explícitamente respondiendo a un imperativo de honestidad coherente con el objeto mismo de la tesis, sino que hemos intentado, hasta cierto punto, documentarlas, lo que *no* quiere decir probarlas.¹⁷⁹ Nótese que ilustración y democracia son, sin embargo, reivindicadas en unos términos concretos, no genéricos y tanto más engañosos cuanto más “políticamente correctos”: democracia significa democracia *griega*, por sorteo, democracia de la igualdad, no democracia liberal “representativa” del sanedrín (“oligarquía”). Ilustración significa mayoría de edad, anti-humanista, que consume el descentramiento de la humanidad, antítesis de la magia y definición misma de la madurez de espíritu. Modernidad que coloca, pues, *la verdad por encima de la felicidad*, en actitud helénica, grecorromana, renacentista, valiente, heroica hasta sus últimas consecuencias; libre, en todo caso, de controles masónicos o religioso-secularizados amparados en un presunto ánimo protector o en una humillante tutela patrimonialista del “hombre”. En pocas palabras, nuestra motivación es la filosofía en cuanto *praxis* vital, como *crítica* racional incondicional y compromiso radical contra todo poder desnudo *ayuno de autoridad*. En nuestro contemporáneo caso, contra una *oligarquía* de usureros racistas y genocidas que pugna por finiquitar la Modernidad y extraviarnos en una nueva Edad Media teocrática judía.

¹⁷⁹ Tarea que requeriría de otra tesis aunque en buena parte la presente aclare algunas de sus incógnitas más cruciales.

1ª PARTE

DEFINICIÓN PROVISIONAL DE LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES

CAPÍTULO PRIMERO

EL OBJETO DE LA INVESTIGACIÓN

Este capítulo fijará una definición provisional de los términos que aparecen en el título y subtítulo de la investigación a efectos de delimitar su *objeto* material.

Las presentes aclaraciones terminológicas y filológicas son obligadas y preceden a la ineludible discusión sobre el método. Tenemos que saber de qué hablamos cuando empleamos ciertos vocablos y construir provisionalmente un “objeto” nítido de investigación. Pero, obviamente, dichas aclaraciones no pretenden agotar las cuestiones planteadas, sino sólo adelantar algunas nociones, con un valor meramente orientativo, sobre el significado de los principales conceptos que delimitan el “tema”. Los vocablos que es menester abordar a tales efectos son los siguientes: “verdad”, “muerte”, “filosofía” y “cosmovisión”. El concepto de un “primer Heidegger (1919-1929)” se aclarará en el Capítulo Segundo (“Cuestiones de método”).

1.1.- Aclaraciones sobre las fuentes de la investigación

Nos hemos basado, por lo que concierne a las fuentes primarias, en la *Gesamtausgabe* de Vittorio Klostermann (Frankfurt, 1975) publicada hasta marzo de 2012, es decir, unos setenta volúmenes del total de ciento dos previstos por el editor Wilhelm-Friedrich von Herrmann. A pesar de que no puede hablarse de una edición crítica, expresamente prohibida por Heidegger (*Wege, nicht Werke*), sino de una edición de “última mano”, en la actualidad representa la fuente más autorizada.

También hemos tenido en cuenta otras ediciones de obras de Heidegger existentes en el mercado (así como sus correspondientes traducciones al castellano, catalán, francés, inglés e italiano) que, en cada caso, se citarán literalmente en nota con indicación de la fuente.

Conviene, en este apartado, hacer una especial referencia a *Sein und Zeit* (1927), la obra capital de Martin Heidegger. Nuestra fuente primaria es la edición de Max Niemeyer Verlag (Tübingen, 1986). Dicha edición no fue revisada por Heidegger, a pesar de lo cual contiene unas cuatrocientas-ochenta correcciones y modificaciones del texto publicado en 1927. Además, después de la Segunda Guerra Mundial, aunque todavía en vida de Heidegger, ya se editó *Sein und Zeit* con cambios no irrelevantes (y según se denuncia, incluso abusivos) introducidos por el propio autor. Es el caso de la edición posterior de Max Niemeyer (Tübingen, 1957), que también tendremos en consideración en la medida en que Martin Heidegger la promovió y autorizó. En su mayor parte, las modificaciones en la edición de Max Niemeyer de 1986, aquí principalmente empleada, corresponden a erratas o errores ortográficos, pero también se detectan correcciones de tipo sintáctico y estilístico que comportan francas alteraciones de sentido. Aunque dichas modificaciones no afectarían supuestamente, de forma esencial, al *corpus* textual fundamental, consultaremos siempre la edición de Max Niemeyer Verlag (Halle a. d. S., 1929), anterior a *todos* los cambios señalados, es decir, tanto a las alteraciones del propio Heidegger introducidas en la posguerra, cuanto a

las enmiendas de la edición actualmente canónica. A menos que se trate de patentes correcciones gramaticales, la última palabra, ante la duda, la tendrá la fuente original, es decir, la edición de 1927 (nuestro volumen es una reedición del año 1929).

En cuanto a las traducciones de *Sein und Zeit* al castellano, es necesario aclarar que, entre las dos existentes en la actualidad, *no* daremos prioridad, como podría parecer exigible, a la más reciente de Jorge Eduardo Rivera. Conocidas son las razones expuestas por Rivera a efectos de justificar la publicación de una nueva traducción:

El problema de la traducción de Gaos estriba, más bien, en la dificultad, a veces casi insuperable, con que se ve enfrentado el lector cuando intenta comprender el texto español. La experiencia de treinta años de seminarios universitarios y extrauniversitarios sobre *Ser y tiempo* me ha hecho ver que el texto de José Gaos es difícilmente utilizable por personas que carezcan del conocimiento de la lengua alemana. Hay en él frases de tal modo enredadas e indescifrables, que vuelven enormemente dificultosa la comprensión de un texto ya de suyo difícil de entender. Por otra parte, muchas veces Gaos traduce como términos técnicos palabras que son enteramente corrientes en alemán: el lenguaje siempre vivo y elocuente de Heidegger se convierte en una lengua rígida, hirsuta e incluso algo esotérica. La inexorable consecuencia con que Gaos mantiene a toda costa y en todos los contextos la traducción de una determinada palabra, aunque la frase española se convierta, de este modo, en un galimatías apenas comprensible, es otro de los defectos de la traducción hasta ahora existente. Todo esto y otras cosas que no es el caso detallar, son las razones que me movieron a emprender una nueva versión española de la obra.¹⁸⁰

El “ideal” de traducción de Rivera, que Gaos evidentemente no respeta, es la traducción interpretativa libre que reconstruye con los recursos de la propia lengua, en este caso el castellano, el sentido de la lengua original:

(...) una traducción es en sí misma, necesariamente, una interpretación, y no puede dejar de serlo. Si sólo se contentara con repetir literalmente lo dicho en la lengua de origen, en muchas ocasiones la traducción sería incomprensible e incluso disparatada. No se trata tan sólo del hecho de que, para traducir, se deba empezar por hacer una interpretación del texto –cosa por lo demás obvia–, sino que lo que aquí afirmamos es que la traducción misma es, ya en sí, una interpretación. Con frecuencia, justamente al intentar decir en castellano lo que estaba dicho en alemán, se nos aclaraba el propio texto original. Era la traducción, esto es, la necesidad de decir en el propio idioma lo que estaba dicho en un idioma ajeno, lo que nos forzaba a repensar lo dicho. No el modo como estaba dicho, sino lo dicho mismo: la cosa de la que el texto original hablaba. Cada lengua tiene sus propias posibilidades de decir las cosas, y todo el problema de la traducción estriba en aprovechar las posibilidades de la propia lengua: digo de aprovecharlas para decir lo mismo que está dicho en el original, pero de un modo diferente, del modo que corresponde al genio de la propia lengua. *Man muß den Mut haben zur freien Übersetzung*, me decía, para animarme, Hans-Georg Gadamer.¹⁸¹

Hemos citado *in extenso* los argumentos de Rivera para que pueda constatarse con claridad que Gaos ya había considerado las cuestiones planteadas. Véase:

¹⁸⁰ Jorge Eduardo Rivera: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2012, «Prólogo del traductor», p. 13.

¹⁸¹ Rivera, J. E.: *op. cit.*, p. 14.

El indicado fin inmediato atrajo no menos inmediatamente la traducción hacia el ideal de adaptación al lenguaje del original, pero en más de un momento posterior, unas veces por reflexión sobre el trabajo en marcha, otras a sugerencia de otra persona, singularmente del recién malogrado y siempre sentido Eugenio Imaz, se alzó el ideal de la adaptación a la lengua de la traducción como el ideal no sólo preferido y quizá preferible más en general, sino sobre todo prometedor, en el caso, del resultado más atractivo. ¿No sería, en realidad, lo más profundo de concepción y lo más elegante de ejecución, y quizá en definitiva no precisamente lo menos fiel, después de haberse sumergido en la obra y empapado de ella hasta los tuétanos, traducirla tan libremente en cuanto a la letra como fielmente en cuanto a su espíritu, de un lado, y al genio del español, de otro, reemplazando la terminología, fraseología y juegos del original por los genuinamente españoles que diesen expresión a los mismos “fenómenos” de la existencia humana o a fenómenos del mismo sentido filosófico, o en suma recreando la obra en la forma castizamente española que más fiel resultara a su espíritu?... Pero el sumergirse en la obra y empaparse de ella condujo a convencerse concluyentemente de que semejante proceder, dadas las características del lenguaje de la obra y la índole filológica y lingüística de la filosofía de ésta, llevaría, de reemplazo en reemplazo, hasta acabar en lo que ya no sería una “traducción” de la obra, ni siquiera libre, por mucho que lo fuese, sino una “paráfrasis” de la misma o incluso una refundición o imitación española que tampoco podría evitar, a la postre, toda innovación extraña, por la sencilla razón de que para mucho del original no hay en español nada equivalente, por poco castizo que sea, como mucho del original no existía en alemán antes de que con éste lo articulara, arbitrara o creara Heidegger. Sea el mismo ejemplo del *Dasein*. Puesto que hay que distinguir entre el *Dasein* y su *Existenz*, y ésta tiene todos los derechos a su traducción existencia, hay que dar a aquél otra... ¿Cuál?... Sólo la literal, el “calco” “ser ahí” resulta capaz de reproducir las capitales *ideas* de que el “ser ahí” es su *ahí* y de que éste es como tal *lugar* como tiene la “constitución existencial” integrada por el “encontrarse” y el “comprender”, éste constituido a su vez “proyección”, etc, y ni siquiera la traducción “ser ahí” ni ninguna otra puede reproducir el juego del *da* y del *dass*... Ahora bien, si un “Heidegger español” puede intentarse y es tentador, respondería a intenciones muy divergentes de las propias de cualquier clase de traducción, y en ningún caso haría superflua, sino más bien todo lo contrario, una traducción dirigida por el otro ideal, única en posibilidad de dar el pensamiento auténtico de Heidegger a los interesados por él: las mismas ideas en las mismas relaciones o, por medio de las ideas en sus relaciones, los mismos objetos en las suyas, objetos ellas también.¹⁸²

Sin embargo, en su citado “Prólogo del traductor”, excesivamente breve y esquemático si aceptamos como válidos los motivos que justificarían una nueva traducción de *Sein und Zeit*, Rivera no se molesta en responder a las nada desdeñables “aclaraciones filológicas” alegadas en su día por Gaos. Pero, a nuestro entender, Rivera estaba obligado a ello, pues nombra expresamente a Gaos (como no podía ser de otra manera) y le acusa de producir en su traducción auténticos “galimatías” (sic) “apenas comprensibles”. Esta pretensión es lo suficientemente atrevida como para dejar a Rivera, tras su manifestación pública, forzado a acreditarla y a desarrollar, como poco, en el prólogo de la suya, una argumentación sintética mínima que responda a los argumentos de Gaos.

¿Quién “tiene razón”, Gaos o Rivera? No es éste el lugar de dirimir el asunto, pero sí de señalar expresamente cuál es la decisión adoptada por nosotros respecto de esta fuente

¹⁸² José Gaos: *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, México, FCE, 1951, pp. 11-12

crucial. Aclaremos, para empezar, que no hemos localizado ningún pasaje “incomprensible” en Gaos y, en cuanto a las consideraciones estilísticas, entendemos que son irrelevantes para la filosofía. A nuestro juicio tendría Gaos buena parte de razón, y no por una ponderación pericial filológica que no nos consideramos capacitados para emitir, sino por una cuestión estrictamente filosófica. En efecto, el tipo de traducción que reclama Rivera puede ser válido en general para la literatura y el “lenguaje natural”; es, sin duda, el “ideal” del traductor, pero éste resulta más que dudosamente aplicable a la filosofía. En cuanto a la ciencia que descubre hechos hasta entonces desconocidos o fabrica objetos (artilugios, invenciones), me temo que los problemas de traducción serían, hasta cierto punto, análogos a los de la filosofía, de ahí la masiva expansión actual de los anglicismos. No obstante, aunque aceptásemos para la filosofía el “ideal” de traducción (vamos a conceder este punto a Rivera), en el caso de la filosofía de Heidegger resultaría harto cuestionable, máxime en una obra como *Sein und Zeit*. Es decir, *Sein und Zeit* sería uno de aquellos pocos textos (podría haber otros) en que *menos* cabría convalidar un principio quizá correcto, con reservas, en la traducción en general, pero dudosísimo ya para Heidegger todo. El motivo de esta afirmación es que el texto de Heidegger tiene carácter técnico y las palabras alemanas –todas ellas sujetas en principio a esta presunción– *pueden* en muchos casos adquirir un significado ontológico, de manera que los matices del alemán sólo resultarían traducibles como “lenguaje cotidiano” al “equivalente funcional castellano” perdiendo por el camino parte de su contenido semántico. Y esto no sería ya traducir, porque los fenómenos que la ontología fundamental muestra por primera vez en la historia los *descubre* Heidegger en alemán con vocablos, sí, de uso común, pero *tecnificados*, es decir, escogidos por “alguna razón” (en muchas ocasiones etimológica) y, para identificarlos correctamente, hay que estar atentos a la palabra alemana empleada en su *peculiaridad idiomática*, produciendo en castellano *ex novo* un *término especializado* que se corresponda con aquélla y que, cabe presumir, no existirá previamente en nuestro idioma (aunque puedan darse excepciones). Lo dicho no excluye que sea dable pensar y escribir una ontología fundamental en castellano donde se emplee la lengua de Cervantes como llave para “abrir” ciertos fenómenos. En este caso nos encontraríamos con la necesidad de reutilizar palabras castizas cotidianas a fin de identificar y describir dichos fenómenos no nombrados hasta la fecha, con lo que estaríamos también ante términos técnicos seleccionados por motivos filosóficos, vocablos que un traductor alemán, pongamos por caso, debería considerar como tales, es decir, como *tecnicismos*, y no como “equivalentes funcionales” de un hipotético uso común y corriente en alemán.

Vamos a poner un ejemplo del lenguaje natural alemán, a saber, *Auf Wiedersehen!* y *Auf Wiederhören!* La primera expresión se usa en alemán como fórmula para la despedida cuando hay contacto personal visual, la segunda a los mismos efectos pero en conversaciones telefónicas. Según el método de Rivera deberíamos traducir en ambos casos “hasta pronto” o “hasta la próxima”, pues la fórmula funcional equivalente castellana no conserva, que nosotros sepamos, los matices alemanes. En catalán tenemos *a reveure*, similar a *Auf Wiedersehen!*, pero no **a rescaltar*. En cambio Gaos traduciría quizá “a rever” y “a reoír”, pongamos por caso, porque el matiz ver-oír *podría* tener carácter técnico en *Sein und Zeit*, sentido que en el “hasta pronto” o “hasta la próxima” de Rivera esfumaríase completamente, empobreciendo el texto filosófico de manera arbitraria. Por lo dicho creemos que resultaría harto arriesgado prescindir de la traducción de Gaos y, visto que no podemos ignorar

tampoco la muy meritoria (en su “ideal”) de Rivera, consideramos que debería apelarse a “los dos ideales” de traducción que mienta Gaos expresamente en su prólogo, utilizando ambas obras y poniéndolas a prueba, de alguna manera, para evidenciar los límites de la una y de la otra. En esta conclusión han venido a converger, en consulta privada y por distintos caminos, los doctores Leyte, Pereña, Martínez Marzoa y Granada. Existen, además, razones, relativas a nuestra propia formación en la filosofía de Heidegger, por las que habríamos preferido la traducción de Gaos excepto en casos concretos debidamente justificados. Dicha preferencia no comporta ningún juicio de valor sobre el mérito de los respectivos traductores sino, a lo sumo, la confesión de una limitación personal por parte del autor de la presente investigación.

Así las cosas, y hablando en términos generales, siempre que haya traducción de una fuente primaria, preferiremos apoyarnos en el trabajo de un traductor profesional antes que en nuestro particular parecer a menos que fundados y justificados motivos, que se indicarán en nota, nos fueren a proponer una traducción propia, la cual será en todo caso debidamente contrastada con un experto.

Las fuentes secundarias han sido consultadas en su idioma original y así serán citadas a menos que exista traducción. Las citas de las fuentes secundarias se harán en castellano (o catalán) si hay traducción, o en su lengua original si no la hubiere.

1.2.- Aclaraciones terminológicas. El concepto de verdad: “la verdad” y “lo verdadero”

Esta investigación se interesa por el fenómeno de la *verdad* (*Wahrheit*) y la verdad como *fenómeno* (*Phänomen*). “Fenómeno” será aquí, en primera instancia, aquello que aparece o muéstrase a la intuición, de acuerdo con el concepto germinal de la fenomenología de Edmund Husserl: «el objeto intuido (aparente), como el que nos aparece *hic et nunc*, por ejemplo, esta lámpara tal como vale para esta percepción que tiene lugar ahora».¹⁸³ Semejante caracterización no nos permite, empero, distinguir el fenómeno de aquello que el positivismo cientificista —frente al que se erige la fenomenología— podría designar con el mismo término. Ahora bien, el objeto del “conocimiento positivo” no son los fenómenos propiamente dichos, sino los *hechos*. Y un “hecho” ha de ser *empírico*, es decir, reproducible en una *situación experimental* a la que pueda acceder la sensibilidad natural humana, para ser reconocido como tal. La *intuición empírica* o “percepción” así entendida establecería la única base segura de la ciencia. Pero Husserl era matemático y se dio cuenta de que los objetos de las “ciencias exactas”, a saber, la lógica y la matemática, no eran “hechos” en el sentido positivista de la palabra. Los entes matemáticos, por ejemplo, no se podían ver, oler, oír ni tocar. No sólo eso: si se aceptaban los postulados metafísicos del positivismo, la lógica debía quedar reducida a psicología y entonces resultaba imposible legitimar la fundamentación de la propia teoría positiva de la ciencia en tanto que *verdadera*. En efecto, los procesos de razonamiento se convertían en meros “hechos” y, como tales, contingentes. La mente humana sería así o así, pero podría también haber sido de otra manera a resultas de un proceso evolutivo biológico diferente; los preceptos lógicos, el principio de no-contradicción, por decir algo, carecerían de necesidad. El *fenómeno* de “la verdad” no es un *hecho*. Los encadenamientos

¹⁸³ Edmund Husserl: *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 1982, t. 2, p. 771. Un análisis de la dicotomía de fenomenalidad y trascendencia en Husserl se puede encontrar en Montero, F.: *Retorno a la fenomenología*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 80-85.

causales psicológicos que se detectan en el cerebro cuando pensamos los enunciados $2.2=4$ y $2.2=6$ son “hechos” seguramente objetivables mediante los instrumentos de medición apropiados. Pero entre ambos “hechos” existe una diferencia fundamental, a saber: uno es un enunciado verdadero y el otro un enunciado falso. La “verdad” del primer enunciado frente al segundo no es intuitiva por la sensibilidad empírica, sino por la intuición fenomenológica, la misma que permite aprehender la evidencia de las fórmulas matemáticas o la validez de las conclusiones lógicas de una argumentación. La fenomenología fúndase así con las *Logische Untersuchungen* (1900) de Husserl a partir de una crítica del relativismo positivista que gira en torno a la cuestión de “la verdad”. El significado fenomenológico de “fenómeno” incluye pero trasciende los “hechos” reivindicados por el positivismo. *Un “hecho” podrá ser un fenómeno, pero no todos los fenómenos son “hechos”*. Hay fenómenos “no empíricos” y esta revolucionaria pretensión afecta, para empezar, nada menos que a “la verdad” en cuanto tal. Por otro lado, si los fenómenos en general son la fuente del conocimiento y tal afirmación constituye para la ciencia el “principio de todos los principios”,¹⁸⁴ entonces la filosofía dispone de sus propios “objetos” y es menester admitir la existencia de un “conocimiento filosófico”. Además, en la medida en que se dé (*es gibt*) una intuición o vivencia común y cotidiana de la verdad, podría hablarse de un acceso al significado de “verdad” por la vía del fenómeno correspondiente.¹⁸⁵ Y para terminar, en la fenomenología husserliana plantéase la pregunta por el sujeto ante el cual este fenómeno de la verdad comparece:

El problema en torno al cual se origina la fenomenología es el de la naturaleza de la subjetividad para la que puede darse la verdad en cuanto tal.¹⁸⁶

A tenor de la aplastante evidencia de que “la verdad” no es un fenómeno empírico, el sujeto de la verdad tampoco podrá confundirse con el “yo” individual o psicológico. En una segunda fase de su filosofía que culmina con las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* (1913), Husserl desarrollará la teoría del “yo trascendental” como correlato subjetual de la verdad. Pero, ¿cuáles son, frente al relativismo de los positivistas y empiristas, los rasgos definitorios de “la verdad”?

Lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero “en sí”; la verdad es una e idéntica sean hombres o monstruos, ángeles o dioses los que la aprehenden por el juicio. La verdad en el sentido de una unidad ideal frente a la multitud de razas, individuos y vivencias es la verdad de la que hablan las leyes lógicas y de la que hablamos todos nosotros, cuando no hemos sido extraviados por el relativismo.¹⁸⁷

Y añade:

¹⁸⁴ Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid, FCE, 1962, p. 58.

¹⁸⁵ Sobre la noción de verdad en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, cfr. *op. cit.*, pp. 681-689.

¹⁸⁶ René Schérer: *La fenomenología de las “Investigaciones lógicas” de Husserl*, Madrid, Gredos, 1969, p. 12.

¹⁸⁷ Husserl, E.: *Investigaciones lógicas*, *op. cit.*, p. 114.

La verdad es “eterna” o mejor es una idea y como tal supratemporal. No tiene sentido señalarle un lugar en el tiempo o una duración, aunque ésta se extienda a todos los tiempos.¹⁸⁸

¿Qué tipo de subjetividad se corresponderá con tamaña concepción de la verdad? Quizá antes de responder a esta pregunta convendría aclarar que, en la fenomenología trascendental del Husserl posterior a las *Investigaciones lógicas*, el sujeto de “la verdad” y la verdad misma se *identifican*. Husserl le tomó la palabra a Descartes y, después de dudar de todo en su lucha contra el relativismo, redescubrió el *cogito*, el “yo pienso”, como *certeza* absoluta. Los atributos de “la verdad en general” se le aplican, pues, a *esta* verdad concreta: el “yo puro”:

Yo soy y era el mismo que, al durar, “imperar” en éste y en cada uno de los actos de conciencia; aunque, por otro lado, no soy un momento efectivo del acto mismo a la manera de un fragmento integrante. No soy un momento efectivo: en esto hay que poner la atención particularmente. TODO COGITO CON TODOS SUS FRAGMENTOS INTEGRANTES SE ORIGINA O CESA EN EL FLUJO DE LAS VIVENCIAS. PERO EL SUJETO PURO NO SE ORIGINA NI CESA, aunque a su modo “entra en escena” y de nuevo “sale de escena”. Entra en acción y queda de nuevo fuera de acción. Qué es esto y en general qué es y qué obra él mismo, lo captamos, y él lo capta, en el percibirse a sí mismo, que es justo una de sus acciones, y una acción tal que fundamenta la absoluta indubitabilidad de la captación del ser. De hecho, el yo puro no es otro, en efecto, que aquel que DESCARTES captó con mirada genial en sus magníficas meditaciones y estableció como tal para siempre, sobre cuyo ser no es posible ninguna duda, y que en toda duda volvería él mismo a encontrarse necesariamente como sujeto de la duda. Ahora bien, si tuviera algún sentido decir que este yo se origina o cesa, entonces tendríamos que verificar precisamente esta posibilidad en la dación pura, tendríamos que poder captar en la intuición pura la posibilidad esencial del originarse y el cesar. Pero tan pronto como intentamos hacerlo, el contrasentido salta a la vista. El yo puro mismo de tal intuición, a saber, el yo que observa y fija con la mirada, viviría por un lado en la continuidad de este observar, como lo idéntico de la duración inherente a él, y a la vez tendría que encontrar precisamente en esta duración un trecho temporal en que él mismo no fuera, y un punto inicial en el que entrara por primera vez en el ser. Tendríamos el contrasentido de que el yo absolutamente existente se hallaría a sí mismo, en la duración de su ser, como no existente, mientras que evidentemente la única posibilidad de que el yo puro no se halle a sí mismo es que no reflexione sobre sí mismo.¹⁸⁹

El “yo puro” es *inmortal* y, en consecuencia, no tiene cuerpo ni alma:

Con seguridad es concebible una conciencia sin cuerpo, y, por paradójico que suene, también una conciencia sin alma, no personal, es decir, una corriente de vivencias en que no se constituyan las unidades intencionales de experiencia, cuerpo, alma, sujeto-yo empírico, o en que todos estos conceptos empíricos, y por ende también el de la vivencia en sentido psicológico (vivencia de una persona, de un yo animado) no tengan apoyo alguno, ni en todo caso validez alguna.¹⁹⁰

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 121.

¹⁸⁹ Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro Segundo*, México, FCE, 2005, pp. 139-140.

¹⁹⁰ Husserl, E.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1949, p. 128. Esta traducción, de José Gaos, se limitó en su momento al *Libro Primero*. En la nota 10

Husserl ha situado así la filosofía en las proximidades de la religiosidad judeo-cristiana occidental. Pero pronto aparecerá Heidegger para deshacer el hechizo.

Heidegger aceptará la crítica del relativismo y el concepto fenomenológico de fenómeno del “primer Husserl” (el de las *Investigaciones lógicas*), pero no la fenomenología del “yo puro”. Para Heidegger, “la verdad” no es lo que “queda” cuando dudamos de “todo”, es decir, la certeza del *cogito*, sino aquello que aparece después de que, como escépticos, negamos cualesquiera verdades pero continúa siendo verdad que “no hay una verdad”, *luego la hay*. Esta verdad *despojada de contenido óntico*, incluido el *cogito*, es el hito que señala la ruptura o bifurcación del pensamiento de Heidegger con respecto al de Husserl. En efecto, sea o no válido el *cogito, ergo sum*, la verdad *es velis nolis* e interesa aquel *sum*, no el *cogito*. La verdad precede a la conciencia ponente y con mayor razón a la reflexión de la propia conciencia sobre sí misma. El “negocio” de la filosofía es el fenómeno de la verdad *como tal* y no las verdades o “lo verdadero”. El *cogito* deslizaríase, en el mejor de los casos, hacia el campo de “lo verdadero”, no de “la verdad” en cuanto tal. En consecuencia, el “sujeto” de la verdad precede a la conciencia. Pensándolo bien, resultará difícil seguir hablando de sujeto, pero Heidegger no retorna con esta excusa al mundo del naturalismo, es decir, al yo empírico o psicológico. El correlato de “la verdad”, el *sum*, mantiene su rango trascendental en tanto que “la verdad” no puede reducirse a un mero “hecho” empírico. Pero por el mismo motivo que Heidegger no ha seguido a Husserl en su reducción cartesiana o gnoseológica, es decir, en la duda, el *sum* no ha “reducido” la *existencia* del mundo al “campo de conciencia”. El mundo sigue ahí, mas todavía como categoría trascendental especial que Heidegger denominará “existenciario” (*existenzial*). El *sum* es un “ser en el mundo”, pero “mundo” no tiene aquí un significado naturalista, “mundo” no es una yuxtaposición de “hechos” empíricos para un yo empírico, sino la *existencia* que fundamenta toda conciencia, todo yo puro teórico y reflexivo.

Nos consta, pues, que el “concepto de fenómeno” es, en la fenomenología *hermenéutica* de Heidegger, distinto que en la fenomenología *trascendental* de Husserl. El “fenómeno” no está para Heidegger confinado en la conciencia. Incluso la conciencia aparece en primer lugar como prerreflexiva, ostenta un *ser*. Sin embargo, el punto de partida metódico (*S. u. Z.*, pp. 35-39)¹⁹¹ de Heidegger sigue siendo el mismo: «Ciencia ‘de’ los fenómenos quiere decir: *tal forma* de aprehender sus objetos, que todo cuanto esté a discusión sobre ellos tiene que tratarse mostrándolo directamente y demostrándolo directamente» (*S. u. Z.*, p. 35).¹⁹² La fenomenología mienta el concepto de un método (*S. u. Z.*, pp. 27-28).¹⁹³ A la objeción de que, en Heidegger, aquello que está en cuestión frente a Husserl es

(véase *supra*) hemos citado la traducción del *Libro Segundo*, de Antonio Ziri6n Q, con el subtítulo siguiente: *Investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n*.

¹⁹¹ Citamos en el texto, entre par6ntesis e iniciales (*S. u. Z.*) la fuente original can6nica: *Sein und Zeit*, T6bingen, Max Niemeyer, 1986. Cualquier otra fuente (ediciones de 1929 y 1949) se indicar6 expresamente. En nota c6tase la fuente de la traducci6n o una traducci6n alternativa a la transcrita. Para la presente cita: Martin Heidegger: *El Ser y el Tiempo*, Madrid, FCE, 1971, pp. 45-49 (Gaos); Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, p. 55 (Rivera): «Ciencia “de” los fenómenos quiere decir: un modo *tal* de captar los objetos, que todo lo que se discuta acerca de ellos debe ser tratado en directa mostraci6n y justificaci6n». La versi6n de Rivera argumenta la traducci6n de *Anweisung* por “justificaci6n” en *op. cit.*, p. 458. Cuando no se indique expresamente la nota se refiere a la traducci6n de Gaos.

¹⁹² Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 45.

¹⁹³ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 38.

precisamente la inmediatez de los fenómenos –y, por ende, de la verdad *qua* fenómeno: por ejemplo, cuando sostiene «justo porque los fenómenos *no* están dados inmediata y regularmente, es menester de la fenomenología»- (*S. u. Z.*, p. 36),¹⁹⁴ cabe responder que el fenómeno, aunque *oculto*, «pertenece por esencia a lo que inmediatamente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento».¹⁹⁵ Es la inmediatez del “mostrarse” aquello que conduce en definitiva al fenómeno; éste se *anuncia* ya en su aparecer, pero en calidad de *críptico*, como el indicio de un crimen:

La forma de hacer frente al ser y sus estructuras en el modo del fenómeno tiene que empezar por *ser arrancada* a los objetos de la fenomenología. Por ende requieren así el *punto de partida* del análisis como el *acceso* a los fenómenos y el *paso* a través de los encubrimientos dominantes, que se los asegure bajo el punto de vista metódico (*S. u. Z.*, p. 36).¹⁹⁶

La respuesta a la pregunta de por qué tiene que ser así es, precisamente, nuestra tarea aquí y guarda estrecha relación con el fenómeno de la muerte, que para el “yo puro”, como hemos visto, carecía de significación. La distancia entre la fenomenología husserliana y la fenomenología heideggeriana mide la exigencia de “interpretación” que entraña “desvelar” el mostrarse del fenómeno, es decir, del fenómeno como *verdad* del mero “parecer”. En el caso que nos ocupa, este desvelar compete al fenómeno *de la propia verdad* y no a otro fenómeno cualquiera. El fenómeno de la verdad será, en Heidegger, por las razones expuestas, “fenómeno del fenómeno” y, en suma, el fenómeno por excelencia. Obsérvese que Heidegger permanece aquí fiel, por decirlo así, a los intereses fundacionales de la fenomenología que Husserl habría defraudado entregándose, con armas y bagajes, al cartesianismo.

El problema de “la subjetividad para la que puede darse la verdad en cuanto tal” (Schérer) ha conducido por tanto, tirando del hilo en la pesquisa exegética, a la pregunta por el *Dasein*.¹⁹⁷ El “sujeto” de la verdad ya no será, en principio, como hemos visto, la conciencia, sino el “ser en el mundo” o “*existencia*”. Este auténtico terremoto heideggeriano, que se añade al husserliano en lo que hace a su refutación del positivismo, afecta a todas las esferas del conocimiento y la sociedad. La escisión entre el mostrarse y el fenómeno que posibilita el ocultamiento –y justifica el esfuerzo fenomenológico– ha restituido “la verdad” a “la vida”. La cuestión original de “la verdad” desplázase *más acá* del intelecto, la institución académica, el yo, la ciencia y la teoría en general. Pero de ahí no se desprende que Heidegger promueva un irracionalismo, antes al contrario, el filósofo de Messkirch trata de erigir una ontología fundamental que permita responder racionalmente –o sea, método fenomenológico mediante y de manera fundada– a la pregunta por la verdad; aquello que propone Heidegger es precisamente un cambio de metaparadigma filosófico,¹⁹⁸ el cual, en segunda instancia, será elevado al nivel teórico, teniendo que implementarse en la acuñación de un concepto

¹⁹⁴ Heidegger, M., *op. cit.*, p. 46.

¹⁹⁵ Heidegger, M.: *ibidem*.

¹⁹⁶ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 47.

¹⁹⁷ *Dasein*, “existencia” (“existente”), “ser ahí” (Gaos) y “ahí del ser”, las expresiones castellanas siempre entrecomilladas, deben ser considerados términos equivalentes o sinónimos. Apreciamos un matiz relevante para “ahí del ser” que señalaremos más abajo (muerte, finitud, nada) en este capítulo.

¹⁹⁸ Véase Introducción.

alternativo de “ciencia” (postpositivista); por ende, en la reforma de la universidad en tanto que institución científica.

En la presente investigación, entenderemos “verdad” en términos de la señalada *experiencia hermenéutica* del “existente” o “ser ahí” (*Dasein*) en que éste comprende (*versteh*) una *imperatividad vinculante* y, con ella y respecto de ella, la posibilidad de rehuir, tapar u olvidar lo que se muestra tal como se muestra. El fenómeno del *error* teórico depende de esta experiencia fundamental, siendo así que allí donde no haya verdad tampoco podrá haber “equivocación” intelectual; la noción de “haber errado” entraña la previa del “acierto” y ésta no está sujeta a otra “verificación” que la explicitación o constatación fenomenológica de su patencia en el *factum* del *sum*. La mentira, es decir, el acto de *negar* la verdad, implica asimismo el sentido de aquéllo que esté negándose como “ser cierto”. Una cosa es la verdad, otra su acreditación social o pública racional (*logos*). En última instancia, es el “existente” el que acepta o no la verdad y, aun “conociéndola” el “sujeto”, el “yo”, puede encubrirla. La mentira en tanto que hecho de relevancia social indisociable de la razón entraña siempre la verdad. Únicamente mentiremos o verificaremos u ocultaremos –y nos convertiremos “nosotros mismos” en “verdaderos” o “falsos”, como cuando se afirma de alguien “es un falso”– en relación con aquello que “sabemos ya” y en la medida en que haya sido instituido un *significado* de “verdad”. El fenómeno de la verdad antecede estructuralmente tanto a la inepticia científica cuanto a la mendacidad cotidiana y defenderemos más abajo que este análisis de Heidegger continúa siendo válido para la filosofía actual. La ética del diálogo ha confirmado su consistencia de forma más o menos expresa cuando muestra que los criterios de falsación, pese a la opinión de Jürgen Habermas, no pueden, a su vez, ser falsados sin incurrir en contradicción performativa.¹⁹⁹ Son, por tanto, *anteriores* a toda comunicación o argumentación, por cuanto éstas los suponen. Estaríamos, en definitiva, aunque en el caso de los frankfurtianos hubiérase podido llegar a esta conclusión por un camino (método) muy distinto, ante una verdad *a priori* y un “fundamento último”. Tales filosofemas son reivindicados –bien que rodeado el filósofo de una creciente soledad– por el alemán K.-O. Apel. En esta cuestión se decide, a nuestro entender, la supervivencia misma de la filosofía –y, por tanto, de la civilización occidental– frente a las furiosas arremetidas de un irracionalismo desecularizador cada vez más envalentonado, que el relativismo de la “sociedad multicultural de consumo” o construcciones fantasmales como el “yo puro” no parecen capaces de detener.

Así las cosas, la verdad *científica* representaría una especie del género “verdad”. Los científicos han “sido siempre ya”, en primer lugar, “existentes”, o sea, hijos, vecinos, paisanos de... en... Devienen “individuos” (“yoes”) en función de un determinado “proceso de socialización” histórica y geográficamente situado, pero fueron ahí primero –y siguen siéndolo en el fondo insobornable del “mundo de la vida”– en calidad de *Dasein*, es decir, de aquel ente cuyo ser consiste esencialmente en el “estado de abierto” *de* la verdad que “encarna”, por ende, la verdad misma. El concepto científico de verdad depende de una *noción* de verdad *dada* que rebasa, precede y funda la institución científica. Esto no vale exclusivamente para los físicos nucleares, los psicólogos o los antropólogos: el periodista o

¹⁹⁹ Cfr. Jaume Farrerons: *Verdad y muerte I. Introducción a los fundamentos filosóficos del nacionalismo revolucionario*, Madrid, Barbarroja, 2012, pp. 111-112.

el juez son, por ejemplo, profesionales de la verdad. Y casi todas las actividades políticas y económicas coimplican la verdad; con más razón, el arte, la literatura... El límite de lo trascendental y lo empírico no es aquél que cabría establecer entre un género eidético y el ente concreto individual, sino entre lo ontológico y lo óptico. La verdad ontológica *precede* a la formalización, es decir, a la racionalidad. Esta “condición de posibilidad” de la *validez formalizada*, científica o profesional o incluso meramente lingüística (decimos al tendero: “se ha equivocado en el cambio”, y contamos ante él unas monedas para “demostrárselo”), es el fenómeno al que Heidegger se refiere cuando habla de la “verdad de la existencia”. No se trata únicamente de una verdad que incumba a una ontología regional (la del *Dasein*), sino del significado, más aún, del *sentido prelingüístico* de “verdad” que precede a las verdades inherentes a la propia razón y a las verdades circunstanciales y concretas todas (aquello otro *a priori* de la lógica formal o lo *a posteriori*, que podríamos denominar “lo verdadero” y que abarca la totalidad del conocimiento científico positivo sin excepciones).²⁰⁰ El sentido originario de la verdad excluye, en fin, una derivación deductiva: se “muestra”, *no* “demuestra”, como fenómeno; es un *factum*, pero, subrayémoslo por enésima vez, también un *trascendental*. No obstante lo cual, esta condición “epistemológica” habría que argumentarla racionalmente en el ámbito de la filosofía en tanto que ésta constituye *además* una disciplina del conocimiento (*Urwissenschaft*). Que la palabra “verdad” se tome aquí en una acepción “amplia”, lejos de conferir al objeto temático de esta investigación una indeterminación incompatible con todo tratamiento racional, significa pues que el sentido *existencial* de “la verdad” replícase cual lejano eco en cualquier verdad—incluso allí donde la formalización del discurso técnico no parezca tener nada que ver con la verdad originaria de la vida mundana— y señala silenciosamente en la dirección de un “origen”. El fenómeno de la verdad, único hilo conductor posible en el retroceso a la “verdad del ser”, fija una “materia”, un “objeto”, perfectamente identificable merced a la ontología fundamental de Heidegger. Ésta constituye un hecho histórico irreversible que, en la terminología heideggeriana, podría ser calificado como *Ereignis* (evento). La distinción entre verdad ontológica y verdad óptica (o entre “la verdad” como tal y “lo verdadero” arriba delimitados) apunta, en último término, a una cuestión tan sencilla y comprensible de suyo cual lo ha sido la expuesta.

La pregunta por el fenómeno de la verdad remite al *ser* del *Dasein*. Esfúmase la dicotomía sujeto/objeto. El *Dasein* (“ser ahí”, “existencia”) es esencialmente “ser descubridor”. En este sentido, la fenomenología desemboca en una cuestión ontológica:²⁰¹ el *Dasein* es o no es veraz significa que se corresponde (autenticidad) o no se corresponde (inautenticidad) con su propia esencia. Tal correspondencia marca un *criterio de exclusión* de las doctrinas filosóficas “falsas” con el “filosofema VM”²⁰² como hilo conductor. El *Dasein* nunca es esto y aquello y “además” la verdad, sino que el *Dasein* agótase en una “libertad para la verdad”:

La “definición” de la verdad como “estado de descubierto” y “ser descubridor” tampoco es una mera explicación de la palabra, sino que brota de las maneras de conducirse el “ser ahí”

²⁰⁰ Cfr. Heidegger, M.: *Preguntas fundamentales de la filosofía*, Granada, Comares, 2008.

²⁰¹ “Si la *verdad* está con razón en una relación original con el *ser*, el fenómeno de la verdad viene a caer dentro del círculo de la ontología fundamental”, Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, Madrid, FCE, 1971, p. 234.

²⁰² Véase Introducción.

que solemos llamar inmediatamente “verdaderas”. / El “ser verdadero” como “ser descubridor” es un modo de ser del “ser ahí”. Lo que hace posible este descubridor mismo ha de llamarse necesariamente “verdadero” en un sentido todavía más original. *Los fundamentos ontológico-existenciaros del descubrir son lo que muestra el fenómeno más original de la verdad* (*S. u. Z.*, p. 220).²⁰³

De ahí que no se pueda confundir la ontología fundamental con una antropología filosófica o cosa por el estilo. La temática filosófica de la “verdad del ser”, considerada muy a menudo por los filósofos del presente (y no digamos ya por los “legos”) como una oscura abstracción inútil que no se sabe muy bien qué nombra en realidad —suponiendo que nombre “algo” más allá de la pura “palabrería metafísica”—, nos afecta radicalmente en tanto que existentes en la medida en que no dejamos nunca de vivir inviscerados consciente o inconscientemente en *esa* verdad fáctica existencial. “Nosotros”, en efecto, no podemos *hacer* (Heidegger habla no en vano de “maneras de conducirse”) a lo largo del día y de toda nuestra vida, nada que no tenga que ver, en un sentido u otro, con “la verdad” en el estricto significado de la palabra que la presente investigación plantea. *Somos* nuestra “creencia”, que damos por “válida” (“precomprensión del ser”) sin “pensar” o “argumentar” sobre la misma, en cada elección, en la orientación general y en las decisiones concretas de nuestra existencia, la validez está ahí o quedaríamos como “paralizados”. La “ideología”, en cuanto pretensión ejecutiva de verdad, nos constituye.

La filosofía como disciplina es la “ciencia originaria” (*Urwissenschaft*), pero con esto quería decir Heidegger, en la práctica: «ciencia de la verdad» (*S. u. Z.*, p. 213).²⁰⁴ El filósofo conceptualiza, totaliza y sistematiza racionalmente el ascenso de la verdad originaria *en cuanto tal* desde su raíz ontológica al *logos*, y pone como “objeto” temático el fenómeno habitual y regularmente tácito, preteórico, del ser de “la verdad”. Por este motivo, si el filósofo no *es*, antes que funcionario docente o profesional universitario, *Dasein* auténtico, si el filósofo *traiciona* a la verdad, entonces no hay filosofía que valga. El requisito *metodológico* inexcusable de la filosofía es *ser* filósofo y una determinada “cosmovisión” en tanto que “tener previo” (*Vorbabe*) de la interpretación (círculo hermenéutico). Más todavía: quizá el filósofo académico represente precisamente, por esta razón, la figura que en mayor medida pueda decirse que “miente”. El “rol social” al que, con peores consecuencias a largo plazo, quépale acuñar e institucionalizar la impostura por antonomasia, porque compromete la verdad ontológica y falsifica de antemano el entero e inmenso campo óptico científico de “lo verdadero”, es el del filósofo. La autenticidad (*Eigentlichkeit*) nombra el concepto *normativo* de la ontología fundamental que “juzga” la relación prerreflexiva entre el “existente” y “la verdad”. La filosofía de Heidegger entraña un sordo “reproche”, una denuncia de los filósofos que, desde Sócrates y Platón, han abordado la filosofía con una finalidad contraria a la debida y, a la postre, hostil a “la verdad”. No debe extrañar, entonces, que a hombros

²⁰³ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 241. La versión de Rivera (*Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, p. 236) no aporta nada excepto la irrelevante de traducir *existenzial* por “existencial” en lugar de “existenciaro”, opción que debemos rechazar por puras cuestiones prácticas. En efecto, dado que la oposición existencial/existenciaro se corresponde con la de óptico/ontológico, verter *existenzial* por “existencial” equivale a inducir todo género de confusiones en la bibliografía secundaria en castellano publicada hasta la fecha, sin que se entienda muy bien cuál es la ganancia obtenida con el cambio.

²⁰⁴ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 234.

del pensamiento heideggeriano ondee como bandera de guerra el vocablo *Destruktion*, entendiéndolo por tal no un acto físico de aniquilación o asesinato, sino la *crítica* (en un sentido rigurosamente *ilustrado* pero a la altura de los “tiempos del genocidio”) de todos aquellos obstáculos que el filósofo metafísico tradicional ha construido a lo largo de siglos con el fin de impedir la institucionalización de “la verdad”. El motivo que el filósofo abrigue para mentir forma parte de la esencia misma de “la verdad” en su afrontamiento con el “existente”. No se puede reducir la ocultación de “la verdad”, el celeberrimo “olvido del ser”, a una cuestión puramente psicológica, sociológica o política que afecte a los filósofos como gremio profesional o grupo social. Sin duda, los filósofos tienen alguna “responsabilidad” en la actualísima crisis de sociedades fundadas presuntamente en “lo verdadero” pero enemigas de “la verdad”²⁰⁵ y, por ende, dispuestas también a torcer los “resultados” de la ciencia cuando ésta entre en conflicto con las construcciones ideológicas (religiosas, políticas, metafísicas) y los “intereses” en que una mentira “útil” se ha amparado en provecho del “sujeto” inmortal, del “se” (*das Man*). Pero esta responsabilidad sólo cabrá tasarla en el ámbito de la propia filosofía, es decir, no puede convertirse en una responsabilidad moral, jurídica o política *excepto en aquellos ámbitos que conciernan explícitamente a “lo verdadero”* (por ejemplo, y para citar el caso de mayor calibre, en el ensordecimiento de los “genocidios olvidados”). Por lo que respecta a “la verdad”, el contencioso en torno a la inautenticidad de la institución académica se salda como *tercera* ilustración. De ahí que rara vez detectemos en la filosofía de Heidegger ni siquiera las meras y habituales “refutaciones” al uso. En efecto: a diferencia de Nietzsche, Marx u otros filósofos —que son casi todos— en los que el ámbito óntico y el ámbito ontológico se confunden regularmente, en el cuerpo textual de la obra heideggeriana jamás localizaremos un ataque personal, y mucho menos una instigación a la violencia, como “humana” expresión de la crítica. Cuando Heidegger cruce la frontera de la política, su discurso se reducirá a una señal óptica apuntando impávida hacia lo ontológico.²⁰⁶ Si en alguna contada excepción Heidegger ha actuado de otra manera, circunstancia que no nos consta (y que, caso de poder acreditarse, hubiérase difundido, ocioso es recordarlo, a los cuatro vientos), habrá sido por inconsecuencia consigo mismo.²⁰⁷

No obstante, resultaría erróneo concluir, a partir de esta evidencia, que la *Destruktion* de Heidegger no pueda recodificarse en forma de acción social (ya sólo los repetidos esbozos y compromisos de reforma universitaria atestiguarían lo contrario). Otra cosa es que la simple sugerencia de esta posibilidad despierte pánico y hasta odio entre los “intelectuales”. La cuestión será determinar cuál es la caracterización sociopolítica de la autenticidad (*Eigentlichkeit*) en tanto que “identidad y diferencia” del *Dasein* y qué relación mantiene el filosofema crucial del *Vorbabe* con el fenómeno del “fascismo”, toda vez que la ontología fundamental sea considerada, como elemento añadido a la adhesión nacionalsocialista del *ciudadano* Heidegger, plasmación filosófica de una presunta “ideología fascista”. Sin embargo,

²⁰⁵ Cfr. Jacques Monod : *Le hasard et la nécessité*, París, Seuil, 1970.

²⁰⁶ En el famoso Discurso del Rectorado no se detecta ni una sola huella del programa político nacionalsocialista: el compromiso de Heidegger apunta al “fascismo” genérico en cuanto “secularización de lo sacro” originario que él advierte como “destino” de Occidente.

²⁰⁷ En el “Discurso del Rectorado” no se da un apoyo explícito a los contenidos concretos del programa NS, sino que se intenta encarar el movimiento como un todo hacia la cuestión del ser. Heidegger está interpelando a Hitler con una propuesta que, como sabemos y era de esperar, no obtuvo respuesta alguna.

aunque alguna referencia haremos al aspecto “metapolítico” de la cuestión del ser, advertimos desde el principio que éste sólo aparecerá aquí como *límite* de la investigación; un límite señalado convenientemente cada vez que nos topemos con él, pero nunca atravesado, pues la cuestión da de sí para otra investigación completa y distorsionaria de forma irremediable, a tenor de sus insoslayables exigencias previas de orden historiográfico y científico-social, el significado estrictamente filosófico del presente estudio.

1.2.1.-El concepto de “la muerte”: la finitud y la nada

El segundo concepto que, a título introductorio, conviene aclarar aquí, es el relativo al fenómeno de la “muerte”. En el presente apartado, además de la obligada caracterización provisional del término, pretendemos subrayar la distinción entre la “muerte” como *fenómeno*, tema de la tesis, y el “dejar de vivir” (*Ableben*) en tanto que *hecho*.²⁰⁸ Nuestra investigación relaciona, no en vano, verdad y muerte. En cierta manera, las meras resonancias semánticas de su simple enunciación responden indiciariamente, desde el punto de vista existencial –tan importante por las razones ya expuestas-, a algunas de las cuestiones apuntadas en los párrafos anteriores, sobre las que volveremos en este mismo capítulo. Pero, sea como fuere, es menester evitar la identificación del fenómeno de la muerte con una competencia teórica de la antropología religiosa, biológica o médica, materia científico-positiva relativa a los procesos de envejecimiento, enfermedad y fallecimiento de las personas.²⁰⁹ La “muerte” (*Tod*) en Heidegger es anterior y fundamental respecto de tales “hechos”. Un bebé completamente sano y “repleto de futuro” puede morir de un simple accidente. Para comprender el concepto de la “muerte” como fenómeno, conviene, por el contrario, enlazarlo con una constelación semántica bien alejada de la anterior, a saber, la que vincula “muerte” y “finitud” (*Endlichkeit*), “no” (*nicht*), “negación” (*Nicht*) y “nada” (*Nichts*).²¹⁰

Más abisal que la simple adecuación de la negación lógica es la crudeza de la *contravención* y la acritud de la *execración*. Hay más posibilidad de dolor en el *fracaso* y en la inclemencia de la *prohibición*. Más abrumadora es la aspereza de la *privación*.²¹¹

Ejemplos de una casuística harto alejada del *Ableben*. A su vez, la “nada” (*das Nichts*) conducirá *motu proprio* al problema del “no ser” (*Nichtigkeit*)²¹² y a la pregunta que interroga por el ser, cauce central del pensamiento ontológico-fundamental. El fenómeno de la muerte desvela en este contexto las claves hermenéuticas del ser y a tal marco interpretativo nos referiremos siempre en la presente investigación cuando empleemos el vocablo “muerte”. A continuación establécese el sentido nocional provisional indicativo de la caracterización señalada.

²⁰⁸ Gaos, J.: «La muerte es el *fin* o el *final*, no en el sentido de un *postrero* “dejar de vivir”, sino en el sentido del *actual*, *permanente* ser finito, poder no ser o “morir”» (*op. cit.*, p. 69).

²⁰⁹ Cfr. José Ferrater Mora: *El ser y la muerte*, Madrid, Alianza, 1988; Philippe Ariès: *El hombre ante la muerte*, Madrid, Santillana, 2011; Alfonso M. di Nola: *La muerte derrotada. Antropología de la muerte y el duelo*, Barcelona, Belacqua, 2007; Louis-Vincent Thomas: *Antropología de la muerte*, México, FCE, 1993; Domingo García-Sabell: *Paseo alrededor de la muerte*, Madrid, Alianza, 1999.

²¹⁰ Cfr. Heidegger, M.: *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1986: «La nada es más originaria que el no y que la negación» (p. 43); «La nada es la negación pura y simple de la omnitud del ente» (p. 44). Traducción directa de Xavier Zubiri.

²¹¹ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 51.

²¹² *Ibidem*.

“La muerte”, según Heidegger, es “la verdad” de la “existencia”.²¹³ Nos interesa, para empezar, subrayar este aspecto relativo a la *verdad* de un ente determinado, a saber, el *Dasein*. La relación entre verdad, muerte y ser queda anudada en muchos pasajes de la obra de Heidegger, pero quizá la expresión más sintética de este filosofema repleto de implicaciones se encuentre en la famosa *Introducción a la metafísica* de 1935, con la ventaja de que en dicho fragmento resuena también como un aldabonazo la cuestión del “fascismo”:

Esa necesidad del quebrarse, sin embargo, sólo puede perdurar cuando lo que debe quebrarse se ve obligado a entrar en una tal existencia. El hombre, efectivamente, está forzado a este existir; está arrojado en la necesidad de un tal ser, porque la fuerza sometedora como tal, para aparecer imperando necesita para sí el lugar de lo manifiesto. Entendida desde esta necesidad forzada por el ser mismo, se nos hace patente la esencia del ser humano. La existencia propia del hombre histórico significa: ser puesto como brecha en la que irrumpe y aparece la superioridad del poder del ser, para que esa brecha misma se quiebre bajo el ser.²¹⁴

El tal “quebrarse” (*zerbrechen*) es “la muerte”. Así las cosas, cuando mencionamos más arriba la “imperatividad vinculante” de la verdad, habíamos planteado una cuestión que este singular pasaje de Heidegger condensa ahora en breve fórmula. Los textos de la *Introducción a la metafísica*, en los que Heidegger alojó la secreta legitimación *filosófica* de su vínculo con el “fascismo”, no son circunstanciales, sino que entrañan la entera evolución conducente de las lecciones de 1919-1920 a la ontología fundamental de 1927. Según Jesús Adrián Escudero:

La primera tematización de la muerte como elemento constitutivo de la vida fáctica aparece en el *Informe Natorp* (1922) y cumple una función esencial en el tratado y en la conferencia de 1924, *El concepto de tiempo*, como fenómeno que abre al *Dasein* a una experiencia originaria de la temporalidad.²¹⁵

Sin embargo, aquello que no suele “tematizarse” es la circunstancia de que entre las referidas lecciones, la *Frage* del ser y el compromiso político “fascista”, cabe detectar un hilo conductor genuinamente filosófico que concierne al tema del “poder” (*Macht*) en tanto que “posibilidad” (*Möglichkeit*). En efecto, *Sein und Zeit* (1927), la obra capital del filósofo, describe (*S. u. Z.*, 384) la “impotente superpotencia” del *Dasein* en un fragmento asaz significativo y no menos relevante para nuestros intereses que el citado *supra*:

²¹³ Cfr. Farrerons, J.: «Condicions metodològiques i conseqüències polítiques de l'enunciat “La mort és la veritat de l'existència”», *II Congrés Català de Filosofia*, Barcelona, Afers, 2012, pp. 381-388. Damos aquí por reproducida la argumentación que aquí se adjunta como anexo.

²¹⁴ Heidegger, M.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993, p. 149. En la versión alemana original, editada en 1953, el autor subraya el *braucht*, en bastardillas, matiz que la traducción transcrita no recoge: *Diese Notwendigkeit des Zerbrechens kann aber nur bestehen, insofern das, was zerbrechen muss, in ein solches Da-sein genötigt wird. Der Mensch ist aber in ein solches Da-sein genötigt, in die Not solchen Seins geworfen, weil das Überwältigende als ein solches, um waltend zu erscheinen, die Stätte der Offenheit für es braucht. Von dieser durch das Sein selbst ernötigten Not her verstanden, eröffnet sich uns erst das Wesen des Menschenseins. Da-sein des geschichtlichen Menschen heisst: Gesetzt-sein als die Bresche, in die die Übergewalt des Seins erscheinend hereinbricht, damit diese Bresche selbst am Sein zerbricht* (Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1987, p. 124). La famosa referencia al nacionalsocialismo se encuentra en la p. 152 (p. 179) de la edición española citada.

²¹⁵ Adrián Escudero, J.: *El lenguaje de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2009, pp. 165-166.

Cuando el “ser ahí”, precursando la muerte, permite que ésta se “apodere” de él, se comprende, libre para ella, en la peculiar *superpotencia* de su libertad finita, para tomar sobre sí en ésta, que sólo es en el haber hecho la elección del caso, la *impotencia* del “estado de abandonado” a sí mismo, y para volverse, en esa misma libertad, clarividente para los accidentes de la situación abierta.²¹⁶

Hemos optado por la traducción de Gaos frente a la de Rivera porque éste, a nuestro entender de forma injustificada, atenúa el «permite que ésta (la muerte) se apodere de él», por un “depotenciador” (Vattimo) «permite que la muerte se torne poderosa en él»²¹⁷. La muerte, empero, no es simplemente “más poderosa” a efectos comparativos, sino la “superpotencia” (*Übermacht*) a la que se refiere Heidegger en 1935 con las expresiones “fuerza sometedora” e “imperar” del ser. No obstante, tampoco está Gaos libre de crítica al traducir *vorlaufen* por “precursar”. Como el propio Gaos reconoce, *laufen* procede de *Lauf*, carrera; los derivados verbales relacionados con “la muerte” deberían verterse en términos de “un correr al encuentro de la muerte”.²¹⁸ Así traducía Gaos el texto en la primera edición (1951) de su versión española. Pero ya en la segunda edición (1971) optó Gaos por “precursar”. El tipo de evolución que obsérvase en el propio Gaos lo consumará Rivera cuando vierta *vorlaufen* por “adelantarse”, es decir, por ponerse “ante” la posibilidad de “la muerte”. Como cabe acreditar, esta interpretación excluye el acto de identificarse *con* “la muerte”. Los dudosos motivos los traiciona Rivera en su propio comentario:

Este adelantarse es un correr hacia adelante hasta encontrarse con la posibilidad en tanto que posibilidad; es un vivir en la posibilidad en cuanto tal y, por consiguiente, una forma de futuro. El futuro que es la muerte es aquel futuro de la existencia que acaba con la existencia. Lo que en este adelantarse se hace patente es la radical e inadmisibile finitud de la propia existencia.²¹⁹

El “inadmisibile” no pertenece, empero, al pensamiento de Heidegger, sino a la *ideología* de Rivera, quien a partir de dicha valoración condiciona la traducción en su totalidad. El mero “volverse hacia” y “poner delante” la posibilidad marca la diferencia entre el “tener la certeza” (inautenticidad) y el “*ser* cierto” (autenticidad) del *Dasein*. El adelantarse como correr al encuentro señalaría en primera instancia el proceso de mostración del poder-ser total del *Dasein*, pero este proceso interrumpebruscamente en Rivera: la posibilidad de la muerte aparece enfrentada al “yo”. El proceso constituyente²²⁰ del *Sein zum Tode* queda truncado

²¹⁶ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, Madrid, FCE, p. 415. Traducción de José Gaos.

²¹⁷ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, Madrid, 2012, p. 397. Traducción de Jorge E. Rivera.

²¹⁸ Gaos, J.: *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, *op. cit.*, pp. 130-131. En *El ser y el tiempo*, “Notas del traductor”, se lee la siguiente observación: “para esta segunda edición... se (hizo) (...) un solo cambio terminológico importante, el de “correr al encuentro”, que parece ser en general mal entendido, a pesar de la explicación dada en el “Índice de Traducciones”, por “precursar”, empleado ya en dicha explicación” (*op. cit.*, p. 8).

²¹⁹ Rivera, J. E., *in* Martin Heidegger: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2012, p. 483.

²²⁰ Utilizo la palabra “constituir” y sus derivados en el sentido del lenguaje natural castellano definido por el diccionario de la R.A.E. y no técnicamente, mucho menos si entañare supuestas relaciones entre los fenómenos descritos y la filosofía concienialista, husserliana o no, de la “constitución del objeto”. La palabra en cuestión me interesa en varias de sus acepciones: (a) el significado ontológico como “formar, componer, ser”; (b) el significado institucional como “establecer, erigir, fundar”; (c) el significado ético-político a la par activo y pasivo como “asignar, otorgar, dotar a alguien de una nueva condición o posición” y “obligar a alguien a hacer algo”.

porque el *Dasein* rechaza la muerte. La muerte sólo se hace “más poderosa en él”, lo que es tanto como decir que, según la versión de Rivera, y aunque éste no reconozca la consecuencia de forma expresa, el *Dasein* jamás completará su emergencia, nunca podrá devenir *entero*, siendo así que el “código normativo” de la ontología fundamental es binario (propiedad/impropiedad) y semejante “posibilidad de la imposibilidad radical” ignora el más y el menos.²²¹ La traducción ajustada al sentido radicalmente *heroico-trágico* (“fascista”) del texto de Heidegger sería, a nuestro entender: «cuando el “ahí del ser”, corriendo al encuentro de la muerte, permite que ésta se apodere de él (...)». Nos interesa aquí el *crudo* significado de la filosofía de Heidegger, no su lavado de cara a efectos políticos, académicos o de currículo personal del intérprete, traductor, discípulo... En este sentido, a continuación expondré unas apreciaciones que no tienen aquí pretensión probatoria, sino que se limitan a aclararle al lector nuestras directrices interpretativas, el *Vorhabe* (“tener previo”) exegético, que sólo podrá ser legitimado después de recorrer el “círculo hermenéutico” completo y, por tanto, como conclusión de la investigación.

La ontología fundamental de Heidegger es inseparable de la experiencia de la guerra de las trincheras de 1914-1918, cuando tropas de ambos bandos avanzaban hacia las ametralladoras enemigas con la certeza casi cartesiana de que iban a morir “por la patria”. *Esta experiencia es la matriz existencial tanto del “fascismo” cuanto de la ontología fundamental.* Sería hora de reconocerlo sin paños calientes. Las traducciones existentes han tratado de atenuar (Gaos) y hasta de depurar (Rivera) el componente trágico y heroico de la ontología fundamental. En el caso de Gaos, menos intervencionista que Rivera, esta operación de “urbanización” (Gadamer) procede mediante el recurso a la propia y hasta cierto punto necesaria tecnificación del lenguaje fenomenológico; en el de Rivera, ha sido el buscado ensordecimiento del retumbo “fascista” aquéllo que conduce a resultados poco distinguibles de la simple censura.

Es sabido que en la Gran Guerra muchos soldados alemanes portaban en su mochila²²² un ejemplar del *Zaratustra* de Nietzsche. En el “Prólogo” del libro encontramos el siguiente pasaje:

La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*. / Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado. / Yo amo a los grandes despreciadores, pues ellos son los grandes veneradores, y flechas del anhelo hacia la otra orilla. / Yo amo a quienes, para hundirse en su ocaso y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas: sino que se sacrifican a la tierra para que ésta llegue alguna vez a ser del superhombre.²²³

Pocas huellas quedan en las traducciones y léxicos actuales que permitan restablecer el vínculo entre fenómenos traducidos como “estar vuelto hacia la muerte” (Rivera), por *Sein*

²²¹ A mi entender estamos ante una exégesis subrepticamente católica, pero de este tema me ocuparé en otro lugar.

²²² Cfr. Ernst Nolte: *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid, Alianza, 1995, p. 11.

²²³ Friedrich Nietzsche: *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1983, p. 36. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.

zum Tode, y el aroma bélico originario del texto de Heidegger.²²⁴ Con ello no pretendemos que el existenciario de la muerte (*Tod*) se *reduzca* a una experiencia óptica de tipo nacionalista heroico, y encima de carácter militar. El propio Heidegger desautorizaría esta exégesis. Antes al contrario, sugerimos que aquella experiencia óptica, cargada en el bando alemán de un significado ya filosófico oriundo de Nietzsche, fue la que *abrió* el fenómeno (formalizado por Heidegger), de tal suerte que éste no puede ser despojado de su sentido primordial sin grave menoscabo de la traducción. Ahora bien, dicho sentido brilla por su ausencia en los textos traducidos e interpretaciones de Jorge E. Rivera, Ángel Xolocotzi, Jesús Adrián Escudero y otros reconocidos especialistas académicos actuales. La tarea de la *crítica* –la *Destruktion*– es corregir las desviaciones de la ideología.

En este marco, por ejemplo, se podría objetar la cuestión siguiente: ¿cómo relacionar “la verdad” y el binomio potencia/impotencia? El *Dasein* es “tiempo”, pero no el tiempo que nos “representamos” en la “imaginación” mediante una sucesión bidireccional de puntos en el espacio, sino *tiempo originario*, el tiempo en tanto que fenómeno experimentado por el “existente”, que a su vez muéstrase como “posibilidad” (poder-ser) y sólo transcurre en una “dirección”, a saber, la del *pro-yectar*. Posibilidad, poder y potencia apuntan aquí al mismo estrato de sentido que el *Wille zur Macht* de Nietzsche.²²⁵ La conexión de esta fundamentación ontológica del “poder” con la noción de temporalidad del *ewige Wiederkehr* (eterno retorno) y, por ende, con el “fascismo” como finisecular “lectura de Nietzsche”, resulta esencial para entender el compromiso político de Heidegger.²²⁶ El *Dasein* es un plexo de *posibilidades fácticas* que sólo pueden ser experimentadas como tales precisamente en tanto que fácticas, es decir, como posibilidades “no elegidas” por el *Dasein* e indisponibles; las cuales, en consecuencia, excluyen *otras* posibilidades y ordenan una experiencia de la *imposibilidad* consustancial a la “potencia” misma:

Con eso se sustraen al *Dasein* otras posibilidades ya determinadas –y en verdad, únicamente por su propia facticidad. Pero justamente este *sustraer* –incluido en la conquista del ente– ciertas posibilidades de su poder-ser-en-el-mundo, pone frente al *Dasein*, como su mundo, las posibilidades “efectivamente” captables del proyecto de mundo. Este *sustraer* proporciona a la imposición del anteproyecto permanentemente proyectado, la fuerza de su imperar en el ámbito de la existencia del *Dasein*. *La trascendencia es a la vez, en correspondencia con los dos modos del fundar, lo que excede y lo que sustrae*. El hecho de que el proyecto de mundo, que respectivamente excede, sólo por el *sustraer* adquiera poder y posesión, es al mismo tiempo un documento trascendental de la *finitud* de la libertad del *Dasein*.²²⁷

La “verdad de la existencia” aparece en el horizonte del *Dasein* a la vez como posibilidad de la imposibilidad originaria y como extrema “potenciación” (heroica, trágica)²²⁸ de las

²²⁴ Cfr. Nolte, E.: *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 51-53.

²²⁵ *Macht* procede en alemán de *mögen*, la misma raíz de la que derivan *möglich* (posible) y *Möglichkeit* (posibilidad). Cfr. *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, Mannheim, DUDEN, pp. 432 y 466.

²²⁶ Cfr. Heidegger, M.: *Nietzsche, “El eterno retorno de lo mismo”* (1937), Barcelona, Destino, 2000, pp. 211-372.

²²⁷ Heidegger, M.: *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos, “La esencia del fundamento”*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1986, p. 100 (traducción de Xavier Zubiri).

²²⁸ Heidegger, M.: *Nietzsche, op. cit.*, pp. 257-260.

posibilidades inherentes a su “ser en el mundo”. “La muerte”, lejos de ser introducida de forma casi caprichosa, según pretende Gadamer,²²⁹ en la analítica existencial, ocupa su centro sistemático. El “imperar” de “la verdad” es un poder (posibilidad, potencia) que se “apodera” del *Dasein*, es decir, que se le impone, pero esto sólo porque el poder-ser fundamental, “la muerte”, constituye y determina el ser del *Dasein* mismo:

El *Dasein*, como lo que se encuentra, es conquistado por el ente, de tal modo que, perteneciente al ente, está anímicamente templado por él. *Trascendencia significa proyecto de mundo, de tal modo que lo proyectador del ente, que lo sobrepasa, ya está, en el temple de ánimo, perdominado.* Con esa conquista del ente, que pertenece a la trascendencia, el *Dasein* ha tomado apoyo en el ente, ha obtenido fundamento.²³⁰

Hete aquí la anatomía de la “creencia” (“ideología”) que “somos”. No hay en “la muerte” “alienación”, sino “apropiación”: alienado será el *Dasein* que rehúye la muerte. “Verdad”, “muerte” y “existencia” mientan aspectos del problema ontológico central: el *sentido* de “ser”, marco último irrebasable del “estado de interpretado” que “nosotros” *somos*. Si la filosofía de Heidegger consiste en “ideología fascista”, habrá que ver de qué estamos hablando realmente en lugar de dar por supuesto un concepto de “fascismo” ajeno a la propia filosofía. Es por esta razón, entre otras, que conviene evitar confundir el fenómeno de “la muerte” con un “hecho”, a saber, el *factum* empírico del “dejar de vivir”, en virtud del cual puédate establecer por arte de birlibirloque una aviesa relación “esencial” entre “la muerte” según Heidegger y el “asesinato” e incluso el “genocidio” en “campos de exterminio”.²³¹ Evidentemente, algún ligamen guardará el *Ableben* con la muerte como concepto ontológico-existencial, pero no se puede comprender “la muerte” a partir del *Ableben*, sino, a la inversa, es menester interpretar el *Ableben* *qua* “hecho” desde la perspectiva del *fenómeno* de “la muerte”.²³² Y esta “perspectiva” no consiste en la vaga constatación de que vamos a morir, sino en el “*ser* cierto” de la muerte en cuanto “posibilidad de la imposibilidad” (*J. u. Z.*, pp. 255-256):

Nadie duda de que uno morirá. Pero este “no dudar” no necesita albergar ya en sí *aquel* “ser cierto” que corresponde a la forma en que entra en el “ser ahí” la muerte en el sentido de la señalada posibilidad caracterizada. (...) / El encubridor esquivarse ante la muerte no puede, por su mismo sentido, ser “cierto” *propiamente* de la muerte, y sin embargo lo es. (...) / “Ser cierto” de un ente quiere decir: *tenerlo*, en cuanto verdadero, por tal. Pero la verdad significa el “estado de descubierto” del ente, y todo “estado de descubierto” se funda ontológicamente en la verdad más original, en el “estado de abierto” del “ser ahí”. Éste es, en cuanto ente que abre y abierto y que descubre, esencialmente “en la verdad”. *Mas la certidumbre se funda en la verdad o es inherente a ella con igual originalidad que ella misma.* (...) Uno sabe de la muerte cierta y sin embargo no “es” cierto *propiamente* de ella. La cadente cotidianeidad del “ser ahí” conoce la certidumbre de la muerte y sin embargo esquivo el “*ser* cierto”.²³³

²²⁹ Cfr. Hans-Georg Gadamer: *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002, p. 116.

²³⁰ Heidegger, M.: *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, op. cit., p. 99.

²³¹ Cfr. Herbert Marcuse: «La ideología de la muerte», *Ensayos de política y cultura*, Barcelona, Ariel, 1970, pp. 183-204.

²³² Huelga añadir que entre el *Ableben* y el “asesinato”, no digamos ya genocidio, queda todavía mucho trecho por recorrer. El uso de “muerte” y “genocidio” como sinónimos en la interpretación “antifascista” de la obra de Heidegger es pura demagogia.

²³³ Traducción de Gaos. Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 279 y 281.

La diferencia entre la muerte como dato que podemos “tener”²³⁴ almacenado en la cabeza (“saber”, “conocer”) y la muerte como “ser cierto”, cubre la distancia entre el correlato de la conciencia y sus vivencias (de que se ocupaba Husserl), y el *Dasein*, léase: el “ahí del ser” que remite siempre a la *experiencia preteórica* (la “creencia” con efectividad ejecutiva) en el seno de la cual emerge un *ser mortal*. El “ser cierto” significa que la muerte *es* el propio *Dasein* en la medida en que éste tiene que identificarse con “la verdad” (o que “es verídico” antes de poder “conocer” en el sentido de disponer de y usufructuar “lo verdadero”). El *Dasein* incompleto, caído, expulsa fuera de sí la experiencia de “la muerte”, la pone a distancia y la reduce a mero *Ableben*. Sobre la base de este proceso de depotenciación del “existente”, “la muerte” puede ser “pensada” y “controlada” como simple *información* referente a un *dato* (en medio de un océano de millones de ellos). Esto no cambia mucho con la definición de Jesús Adrián Escudero:

Sein zum Tode (das): “estar vuelto hacia la muerte”, “ser-para-la-muerte”. La muerte del *Dasein* –como su posibilidad de ser más extrema, inminente, indeterminada y cierta– permite considerar la existencia en su totalidad y finitud. La muerte es un elemento constitutivo del *Dasein* que marca el horizonte irrebasable de su existencia, un horizonte que el *Dasein* no puede eludir y hacia el cual tiende irreversiblemente. Como cualquier otro existencial, este “estar vuelto hacia la muerte” puede entenderse de una manera impropia y propia (...) / la muerte se puede asumir propiamente adelantándose, precursando, anticipándose (*vorlaufen*) a ella como posibilidad, a saber, como la posibilidad más extrema. En este adelantarse (*Vorlaufen*), el *Dasein* se comprende en su poder-ser más propio y en su ser-en-cada-caso-mío (*Jemeinigkeit*). La irrespectividad de la muerte, por tanto, aísla y singulariza al *Dasein* con la modalidad de la existencia propia. La asunción de la propia muerte es un ejercicio de responsabilidad por el que el *Dasein* conquista la libertad.²³⁵

En este discurso resulta difícil distinguir entre la filosofía del *Ego Trascendental* y la filosofía del *Dasein*. ¿Puede describirse el *Sein zum Tode* (“ser para la muerte”) como un “ejercicio” de responsabilidad? A nuestro entender la caracterización se queda muy alicorta; parece soslayar que la *Entschlossenheit* (resolución) poco tiene que ver con el acto de “considerar” nada, un simple concepto para la reflexión y el cálculo (*my business*), sino más bien con un proceso ontológico constituyente donde el *Dasein* brota como tal. La intuición hermenéutica de la vida fáctica es el único camino (método) que permite abrir el *Dasein* en tanto que fenómeno. Mas este “abrir” equivale aquí a la *ontogénesis* del *ente* abierto. La comprensión (*verstehen*) de la verdad y su *ser* fúndense en un retorno temporario donde el proceso de comprensión arroja lo comprendido tanto cuanto lo comprendido fuerza la comprensión (“círculo hermenéutico”). Al margen de esa experiencia, el *Dasein* “no es” para sí mismo en la forma de ser del *Dasein*: autointerpreta mediante nociones *categoriales*, cual “cosa entre cosas” (el “individuo”: un ente intramundano). De tal suerte que, no habiéndose *comprendido*, el *Dasein* existe como una pura posibilidad de su “sí mismo”. Impensable “conocerlo” como producto de la simple lectura de libros o de la producción teórica. La experiencia abridora es *mundana* y hace al filósofo allende los muros de la academia. Ahora bien, si la muerte es “posible a cada instante” y no cabe concebirla como un acontecimiento que nos sucede “al final” de nuestra vida inteligida tal vez como una sucesión lineal de “ahoras”, ¿qué significará

²³⁴ Gaos, J.: *op. cit.*, p. 66.

²³⁵ Jesús Adrián Escudero: *El lenguaje de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2009, p. 151, p. 166.

“adelantarse”? La muerte sería quizá, así, el “último ahora”. Sólo puede, empero, “adelantarse” quien previamente ha *alejado* la muerte y la ha reducido a *Ableben*, dato postrero de una serie de “presentes puntuales” encadenados. Y entonces, en semejante operación imaginativa de judeocristiana oriundez, “se pone delante” el *memento mori*, pero mantiene la distancia; “sabe” del “futuro” *Ableben* el *Dasein* caído, “reflexiona” sobre su importancia relativa en el contexto de una “planificación vital” e incluso religiosa (“salvación”, “vida eterna”), mas sólo en el mismo momento en que esquiva el “*ser* cierto”. En definitiva, en esa radical experiencia (*Sein zum Tode*) que el fragmento citado describe de manera hartamente desafortunada, el *Dasein* no se “coloca” jamás “vuelto hacia la muerte” (Rivera), teniéndola frente a sí como una cosa “presente” “ante los ojos” u *objeto* teórico, tampoco como el “volverse” (*Wegrücken*) del ente en total en la angustia,²³⁶ sino que la muerte *perdomina* (Zubiri) existencialmente al *Dasein*. Muy lejos, por tanto, está el *Sein zum Tode* de algo como un “ejercicio” intelectual, moral, que el *Dasein* “realice” en un gabinete o despacho profesional; más próximo, quizá, a las trincheras ya aludidas o a situaciones existenciales donde el cómputo de beneficios/perjuicios de la razón burguesa queda de todo punto fuera de lugar. La muerte no es un episodio más o menos decisivo en la vida del *Dasein*, sino el existencial *constituyente* del *Dasein* por antonomasia. *La muerte funda el Dasein*. El *Dasein* en sentido estricto es, así las cosas, *raro*. La “responsabilidad” a la que Heidegger se refiere (*S. u. Z.*, p. 288)²³⁷ no procede de un acto reflexivo de la conciencia ética individual, sino de un *factum* ontológico transcendental, histórico, que posibilitará en su caso todo genuino acto ético. En los textos académicos –y no podría ser de otra manera a tenor de aquello que Heidegger plantea con patética insistencia– cuesta detectar tal experiencia originaria y sí en cambio topamos con la información tomada de una fuente literaria y regurgitada en forma de clásica “filosofía del sujeto”. A lo largo de las 621 páginas de Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser (2010), Jesús Adrián Escudero no deja de repetir una y otra vez que la experiencia preteórica constituye el fundamento de la filosofía de Heidegger, pero en ningún momento identifica qué experiencia óptica del filósofo posibilitó el Vorhabe que guía la totalidad de la ontología fundamental hasta su culminación en el enunciado “la muerte es la verdad de la existencia”. La experiencia de la “resolución” y el “ser para la muerte” no la sacó Heidegger de los libros o de las influencias de otros pensadores, sino de su propia vida. Al contexto histórico el autor

²³⁶ Cfr. Heidegger, M.: *Hitos*, “¿Qué es metafísica?” (1929), Madrid, 2000, p. 100: «Todas las cosas y nosotros mismos nos hundimos en la indiferencia. Pero esto, no en el sentido de la mera desaparición, sino en el sentido de que, cuando se apartan como tales, las cosas se vuelven hacia nosotros. Este apartarse de lo ente en su totalidad, que nos acosa y rodea en la angustia, nos aplasta y oprime» (traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés). La traducción de Xavier Zubiri dice: «Todas las cosas como nosotros mismos se sumergen en la indiferenciación. Pero no como si fuera un mero desaparecer, sino como un *alejarse* que es un *volverse* hacia nosotros. Este alejarse del ente en total, que nos acosa en la angustia, nos oprime» (Heidegger, M., *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1986, p. 47). En el texto original no hemos detectado los subrayados en bastardillas de Zubiri. GA 9, *Wegmarken*, pp. 111-112. En cualquier caso, este “volverse”, aunque no se confunde con una objetivación, poco tiene que ver con el “apoderarse” y aparece más bien en el contexto de un “alejarse” del ente para que el *ser* pueda mostrarse como finitud.

²³⁷ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 313.

tres página (pp. 47-49).²³⁸ Ni una palabra sobre la traumática y fundamental experiencia militar de Heidegger en 1919.²³⁹

Obsérvese, por otro lado, que el existente es *libre*: «*La libertad es el fundamento del fundamento*».²⁴⁰ Si comprende el *finar* como “muerte”, puede interpretarlo también de muchas otras maneras con implícitas consecuencias “constituyentes de mundo”. Este poder-ser abismal toca la raíz *ontológica* de la *libertad*, condición de posibilidad de todo “libre albedrío”. El *Dasein* inauténtico interpreta el finar en un sentido meramente óntico (*Ableben*) y ésta podría ser una de las caracterizaciones, y por cierto no poco rigurosa, de la inautenticidad. En la ontología fundamental, la muerte es empero tan escasamente “funeraria” y ajena a las morbosidades judeo-cristianas del *Ableben*, que aparece como “reborde” del precipicio donde ásese y alcanza *plenitud* la “existencia” misma, es decir, la “vida”.²⁴¹ Esto es ya en parte desde Bergson, Dilthey y Simmel un lugar común, que Heidegger se limita radicalizar y sistematizar.²⁴²

El *Dasein* sólo *se desvela* como *fenómeno* cuando el “ser en el mundo”, en una intuición hermenéutica *a priori* del tiempo originario, “ve a través” de sí mismo prerreflexivamente su propia nihilidad y totaliza el ente. Es un comportamiento que designamos como “ahí del ser”. El *Dasein* puede traducirse como “ser ahí” siempre que se entienda el “ser ahí” como posibilidad trascendental de completud en tanto que “ahí del ser”. El “ser ahí”, en la medida en que se constituye, transita hacia el “ahí del ser”. El *Sein zum Tode* libera entonces en ese devenir “sí mismo” del *Dasein* la suprema fuente semántica de la sistemática ontológico-fundamental y la posibilidad de la *verdad*. La “vida” toma *expresa* posesión de sí en la filosofía cuando es capaz de *conceptualizar* (*logos*, razón) y “argumentar” este fenómeno (ontología). La surgencia del *Dasein* comporta, como hemos expuesto, una “experiencia” originaria *preteórica* que hay que elevar al rango de *filosofema*. Heidegger da ese paso y describe el *Sein zum Tode* al final del parágrafo número 53 de *Sein un Zeit* (*S. u. Z.*, p. 266):

La caracterización del “ser relativamente a la muerte” propio proyectado existencialmente puede resumirse de la siguiente forma: *el “precurar” desemboza al “ser ahí” el “estado de perdido” en el “uno mismo”, poniéndolo ante la posibilidad –primariamente falta de apoyo en el “procurar por” “curándose de”– de ser él mismo, pero él mismo en la apasionada LIBERTAD RELATIVAMENTE A LA MUERTE, desligada de las ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma y que se angustia.*²⁴³

²³⁸ Cfr. Jesús Adrián Escudero: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de la obra temprana*, Barcelona, Herder, 2012.

²³⁹ Esta omisión afecta a la entera obra citada de Adrián Escudero, donde el rango genealógico y, por tanto, genético-hermenéutico, del Vorhabe, a saber, la experiencia del “ser para la muerte”, ha sido literalmente censurado, por motivos ideológicos, para poder así condecérselo, en su lugar, a una cuestión del denominado “segundo Heidegger”, muy posterior a la gestación, elaboración y publicación de *Sein und Zeit* y, en una palabra, más fácilmente manipulable al servicio del “humanismo” liberal judeo-cristiano.

²⁴⁰ Heidegger, M.: *¿Qué es metafísica?...*, “La esencia del fundamento”, *op. cit.*, p. 106.

²⁴¹ En el sentido “biográfico” y no “biológico” establecido por Ortega y Gasset.

²⁴² Farrerons, J.: *Verdad y muerte I*, *op. cit.*, p. 37.

²⁴³ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, Madrid, FCE, 1971, p. 290. Las mayúsculas son del traductor, José Gaos. No las hemos encontrado en ni en la edición original de 1929 ni en la de 1957.

También aquí preferimos la versión de Gaos a la de Rivera a pesar de que la traducción de *Sein zum Tode* por “ser relativamente a la muerte”, frente al enérgico “ser para la muerte”, adolece de la característica depotenciación académica ya apuntada. Por las razones expuestas, la traducción de Rivera “estar vuelto hacia la muerte”, cuyo supuesto tácito es un *Dasein* que pudiera existir entero poniendo la muerte simplemente delante, distanciada, poco menos que objetivada, en un ejercicio de cristiana reflexión burguesa (*memento mori*), se nos antoja, empero, todavía más inaceptable. El propio Heidegger, al emplear el adjetivo “apasionada” (*leidenschaftlichen*), entre otros, señala el carácter “patético” del “apoderamiento”. Desde el punto de vista “ontoteológico”, estaríamos ante lo más parecido a una “posesión demoníaca”:

No hay en verdad cosa más difícil que la muerte (...) Siendo la muerte el mayor de los males, es el mayor ejemplo de paciencia el sufrirla sin turbación de espíritu (...) En consecuencia a esto, dice el Apóstol, hablando de la pasión de Cristo, en su Epístola a los hebreos: "Para destruir por su muerte al que tenía el imperio de la muerte, es a saber, al diablo".²⁴⁴

Para un católico, que la muerte “perdomine” al *Dasein* equivale a la definición misma del pecado, toda vez que la muerte caracterízase nada menos que como “el mayor de los males” y, por ende, instrumento del diablo (el “imperio de la muerte”). Pero, ¿qué significa el “imperar del ser” sino el *imperar de la muerte*? En Heidegger, la muerte es nuncio de “la verdad y la vida”, en las antípodas, pues, del dios judío.²⁴⁵ Consecuentemente, si hemos expuesto de forma correcta el trazo nocional de aquello que entendemos por “muerte” en este capítulo, se habrá comprendido también por qué hemos dicho que la “muerte” mienta aquí cosa muy distinta de todo “lo funerario” en el sentido de decaimiento, enfermedad y fallecimiento. *Tod* y *Ableben* se oponen en la medida en que *Ableben* viene a significar el punto de mayor endeblez biológica –próximo a la expiración– del ser vivo óntico, ese *locus* que sólo interesa al cristiano a efectos soteriológicos. *Tod* no equivaldría empero a decadencia en dicha acepción o según quiere, por ejemplo, Gianni Vattimo, con su repugnante nihilismo de hospital, como “depotenciación”. Antes bien, la “experiencia de la muerte” señala triunfal, en términos nietzscheanos, la culminación de la “vida”, su máxima expresión –siempre trágico-heroica– de fortalecimiento, creatividad y entereza. Confluye Heidegger, en definitiva, con la “voluntad de poder” del Nietzsche “fascista” y, por ende, con la “muerte de Dios” en cuanto negación de *Yahvé* y advenimiento del “Anticristo”. Poco que ver, en consecuencia, con el dócil *Nietzscheísmo* al uso.²⁴⁶ En este punto puede interpretarse desde una perspectiva iluminadora el siguiente “reproche” arrojado por Clemenceau a los soldados alemanes que combatían en la Primera Guerra Mundial:

Al ser humano le resulta familiar amar la vida. Los alemanes no tienen este impulso. En el alma de los alemanes, en su concepción del arte, en su universo de las ideas y su literatura se encuentra una falta de comprensión para aquello que configura realmente la vida, por su encanto y grandeza. Por el contrario están saturados de enfermizo y satánico anhelo por la muerte. ¡Cómo aman la muerte esos hombres! Fervorosos, como en un delirio (estado de

²⁴⁴ Tomás de Aquino: *Compendio de teología*, Barcelona, Orbis, 1985, p. 198.

²⁴⁵ Heidegger mismo empleará la expresión “demoníaco” para referirse a la experiencia del eterno retorno en Nietzsche.

²⁴⁶ Cfr. Nicolás González Varela: *Nietzsche contra la democracia. El planteamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)*, Barcelona, Montesinos, 2010.

ebriedad) o con una sonrisa extática la contemplan como si de una especie de divinidad se tratara. ¿De dónde procede este impulso? No lo sé. (...) Lean sólo sus poetas: en todas partes encontrarán la muerte. La muerte a pie y a caballo, la muerte en todas las posturas y ropajes. Les domina, en su idea fija. (...) También la guerra es para ellos un pacto con la muerte.²⁴⁷

¿Qué relación *filosófica* cabría entonces concebir entre la “muerte de Dios” en tanto que negación de Yahvé y la vigente narración histórica relativa al “fascismo”? Desarrollaremos esta cuestión en los capítulos 4 y 5.

1.2.2.-Muerte y verdad

Con la muerte sólo *comienza*, empero, la totalización del *Dasein*. El *Dasein* no puede anticipar el “finar” como cifra de una “posibilidad de la imposibilidad” –formulación ontológico-fundamental de la muerte– si no experimenta a la par en ella la facticidad (*Faktizität*) del encontrarse (*Befindlichkeit*). Los tres ek-stasis (*Ekstasen*) de la temporalidad: presente, pasado y futuro, quedan afectados por la totalización, cambian de signo en la autenticidad (*Eigentlichkeit*) del *Dasein* constituido “entero”. Ya no son “ahoras” sucesivos, sino que forman una *unidad* de instante pleno. “Facticidad” y “ser para la muerte” (*Sein zum Tode*), de forma unitaria y estructural, revelan al existente la finitud de la “vida”²⁴⁸, la “vida” misma anterior a toda escenografía funeraria. En consecuencia, *la finitud es más originaria que la muerte*. La “muerte” es “relativa” a la “vida”, al *Dasein* total, pero una vez hemos descendido hasta la “vida” ya no podemos retroceder más en el proceso de fundamentación fenomenológica excepto por lo que se refiere al ser mismo, que no es un ente. Este filosofema resulta decisivo a la hora de explicar la *Kehre* (giro) de Heidegger. La muerte, por decirlo de forma grosera, representa sólo una especie del género “finitud”. Cabe caracterizar el *Dasein* ontológicamente como *mortal porque finito*. De hecho, el *Dasein* despliega una “finitud” que puede comprenderse a sí misma o negarse a sí misma en cuanto tal, pero en cualquier caso “la finitud” establece la *diferencia* ente/ser. El enunciado «la muerte es la verdad de la “existencia”» sólo se ilumina, ciertamente, en el contexto del entero análisis del *Dasein*, del fenómeno de la temporalidad extática, la cual permite la totalización únicamente a partir del prioritario *momento* del futuro y, por ende, coloca la experiencia de la muerte como requisito estructural de dicha totalización. El “estado de resuelto” del “ser para la muerte” incorpora en su sentido la “facticidad” –la muerte misma es un *factum*– y depende de ella en la medida en que el *Dasein* está infeudado en el ser y no a la inversa. El “ser para la muerte” permite comprender el ser del *Dasein*, al *Dasein* mismo en tanto que el *Dasein* era “ya siempre” ahí, aun caído. Si existe una “portezuela” que permita “escapar” de un supuesto solipsismo idealista del *Dasein*, no es

²⁴⁷ Citado por Karl Löwith: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid, Visor, 1992, p. 58, n. 13. Véase traducción parcial alternativa en Domenico Losurdo: *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la “ideología de la guerra”*, Buenos Aires, Losada, 2003, p. 24. Fuente: *Weitere Unterhaltungen Clemenceaus mit J. Martet*, Berlín, 1930, p. 54 y ss. Hemos sustituido “temblosos” por “fervorosos” y puesto “estado de ebriedad” entre paréntesis junto a “como en un delirio” siguiendo en estos puntos la traducción de Losurdo.

²⁴⁸ La palabra “vida” debe interpretarse aquí como sinónimo de *Dasein* y de todos los términos equivalentes ya mencionados. La utilizamos por oposición a *Ableben* entendido como esencia de “lo funerario”.

una teoría lingüística neonaturalista de la referencia, según pretende Cristina Lafont,²⁴⁹ sino la “facticidad” del propio *Dasein* como testimonio de la finitud que *fundamenta* la existencia, es decir, su propia *indisponibilidad*:

La finitud del ser ahí –la comprensión del ser- *yace en el olvido*. / Este olvido no es accidental ni pasajero, sino que se produce necesaria y constantemente. Toda construcción ontológica fundamental, que tiende a la revelación de la posibilidad interna de la comprensión del ser, debe arrebatar, en el proyectar, al olvido lo que la proyección ha tomado. / Por lo tanto el acto ontológico-fundamental de la metafísica del ser-ahí es un “recuerdo”.²⁵⁰

La clave interpretativa de la relación entre “la verdad” y “la muerte” en Heidegger se encuentra aquí. La esencia del *Dasein*, “la verdad” del *Dasein*, se constituye en el “ser para la muerte” y *no* en la angustiada experiencia de “la facticidad”, pero la facticidad es precisamente el existencial al que el *Dasein* auténtico tendrá que retornar para reencontrar el ser como fundamento del fundamento y, por ende, su *desposesión* esencial: «Más originaria que el hombre es la finitud del ser ahí en él».²⁵¹ El “ser para la muerte” prioriza el futuro en tanto que hegemónico “ek-stasis” de la temporalidad en función de cuyo proyectar interpretase el presente y el pasado, pero al quebrarse como brecha donde impera el ser, el *Dasein* reinterpreta el “origen”: retrocede y “recuerda” “la facticidad”, “la finitud”, el *Abgrund* en el cual era ya, sin “saberlo”, pero habiéndolo comprendido (*verstanden*) siempre. No se trata de una secuencia narrativa, sino de la soterrada tensión ontológica constituyente del *Dasein*. El fenómeno de “la muerte” y el fenómeno de “la verdad” confluyen en este enclave crucial de una analítica existencial que no se agota en *Sein und Zeit*, sino que, a partir de la temática de la muerte, prosigue en *Kant und das Problem der Metaphysik* y la conferencia *Was ist Metaphysik?* (1929) como cuestionamientos expresos de “la finitud” y “la nada”. La *Kebre* representaría, en consecuencia, un *elemento estructural* de la ontología fundamental y no el signo de su abandono. Confundir la *Kebre* con lo que sucede a partir de 1945 a resultas de la derrota alemana y la depuración (Habermas), es olvidar el simple dato de que el giro comienza antes de la guerra y en las entrañas mismas de la problemática ontológica. La pretensión según la cual el tema de la muerte fue sólo un asunto pasajero, una suerte de tropezón “nihilista” de Heidegger antes de reincorporarse a la cálida tradición religiosa y conservadora (Gadamer, Pöggeler), tampoco se sostiene. “Muerte”, “finitud” y “nada” constituyen el horizonte sobre el fondo del cual se desarrolla la “pregunta que interroga por el ser” a lo largo de la entera trayectoria de Heidegger.²⁵²

²⁴⁹ Cfr. Cristina Lafont: *Lenguaje y apertura al mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza, 1997; *La razón como lenguaje. Una revisión del ‘giro lingüístico’ de la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993.

²⁵⁰ Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1981, p. 196; GA, 3, p. 233.

²⁵¹ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 192; GA, 3, p. 229.

²⁵² Los cambios de tonalidad discursivos típicos de la posguerra tienen un motivo político completamente ajeno a la filosofía: Heidegger, a nuestro entender, se autocensuró por miedo a las represalias del poder ocupante; esta afirmación puede verificarse mediante el simple cotejo de su correspondencia privada.

Se ha dicho y repetido, pero a veces parece haberse entendido con escasa radicalidad, que la analítica del *Dasein* no tiene como finalidad la determinación del ser de un ente, a saber, el “hombre”:

Finalmente, la palabra «*Dasein*» nombra para nosotros algo que no coincide de ninguna manera con el ser-hombre y es totalmente diferente de lo que Nietzsche y la tradición anterior entienden por existencia. Lo que nosotros designamos con «*Dasein*» no aparece anteriormente en la historia de la filosofía.²⁵³

Podemos comprender aquéllo que el hombre sea *a partir* del *Dasein*, pero no a la inversa. Este es uno de los más grandes equívocos con que tropieza la exégesis de la obra de Heidegger y motivo de las peores confusiones. El *Dasein* no es nada “humano” en el hombre, sino que el hombre, como mortal, pertenece al *Dasein*. Mucho menos se refiere Heidegger al “individuo” por oposición al “grupo” o “colectivo”, como, contradictoriamente incluso con la exégesis antropológica (aunque ambas falacias acostumbra a ir juntas), suélese pretender. La ontología fundamental no es una ontología regional del hombre, sino una vía de acceso “metodológica” a la *cuestión del ser* —por ende, a *la validez de la verdad*—. Aquello que investiga Heidegger en el *Dasein* es la *verdad* del ser y *Dasein* señala aquel ente que, esencialmente, se constituye como “estado de abierto” del ser, es decir, como “desposesión” de este mismo ente *por mor de la verdad*. De tal evidencia no se puede concluir que el hombre, en tanto que determinado por el *Dasein*, no juegue ningún papel en la filosofía de Heidegger. Ya hemos admitido que la ontología fundamental comporta una virtual recodificación óptica como acción social (véase Capítulo 8). Habría que añadir: toda *decisión* es irreductiblemente óptica y el compromiso cosmovisional que posibilita la filosofía en tanto que *Ereignis* (evento) depende de los *mortales*. Los mortales son hombres, los hombres *más puramente hombres*, a saber, aquellos que se eligen a sí mismos para dar *testimonio del ser*. Aquí no vamos a ocultar la relación que este filosofema pueda tener con el papel de los alemanes durante las dos guerras mundiales, se trata simplemente de admitir los hechos e intentar “pensarlos” sin incurrir en histerias ideológicas.²⁵⁴ Por lo demás, la expresión que acabo de utilizar también la empleó Maurice Merleau-Ponty para justificar la tiranía y las atrocidades de los sistemas comunistas.²⁵⁵ Si Heidegger hubiere legitimado el exterminio, como pretende el tipo de crítica reiniciado en los años ochenta por Víctor Farías, cabe recordar que la mayor parte de los filósofos de la izquierda marxista, inagotable cantera de antiheideggerianos desde Lukács, tendrían mucho que callar al respecto.²⁵⁶

La muerte en cuanto verdad de la existencia conduce a la finitud (*Endlichkeit*), es decir, al fundamento de la *trascendencia* del *Dasein* y, por tanto, de la *objetividad racional*. Como ya

²⁵³ Heidegger, M.: *Nietzsche, op. cit.*, pp. 228-229.

²⁵⁴ A propósito de esta cuestión conviene recordar algunas afirmaciones hechas por Jacques Derrida: «Un discurso del nazismo que se exime a sí mismo de pensar permanece dentro de la opinión conformista de una “buena conciencia”. (...) La condenación del nazismo, cualquiera que fuese el consenso sobre este tema, no es aún pensamiento del nazismo» (“Le Novel Observateur”, París, 6-12 de noviembre de 1987); «No creo que podamos todavía pensar lo que es el nazismo» (La filosofía como institución, Barcelona, Juan Granica, 1984, p. 83).

²⁵⁵ Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Humanismo y terror*, Buenos Aires, Leviatán, 1956, p. 12

²⁵⁶ También los “liberales” como Farías, quienes acostumbran a padecer una curiosa amnesia respecto a los crímenes del capitalismo, el colonialismo y el sionismo.

hemos sugerido, el paso de la problemática de la muerte a la pregunta por la finitud encuentra su marco propio en *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929).²⁵⁷ «Sólo hay algo semejante al ser, y tiene que haberlo, allí donde la finitud se ha hecho existente».²⁵⁸ Porque «el *ser* es, por esencia, finito».²⁵⁹ “Encarnación” es la del hombre determinado como *Dasein*, el *mortal*. Pero la esencia de “la finitud”, en tanto que fundamento preteórico de toda “ciencia”²⁶⁰, resulta inseparable de la anihilación del propio *Dasein*.

Nosotros afirmamos: *la nada es más originaria que el no y que la negación*. / Si esta tesis resulta justa, la posibilidad de la negación como acto del entendimiento y, con ello, del entendimiento mismo, dependen de la *nada*.²⁶¹

El *sentido prelingüístico* de la verdad y de “lo verdadero” racional hunde sus raíces en esta experiencia de la *nada* entendida como *anonadamiento*²⁶² de la posibilidad/potencia misma constituyente del *Dasein* (la *imposibilidad* radical) que la indisponibilidad de las posibilidades fácticas como tales (impotencia frente a la facticidad de su ser) ya anuncia. De la simple patencia de la nada depende el mostrarse del ente en la angustia (*Angst*) y, por ende, el fundamento de toda objetividad:

En esta clara noche de la nada que es la angustia, es donde surge la originaria “patencia” del ente *como tal ente*; que es *ente y no nada*. Pero este “y no nada” que añadimos en nuestra elocución no es, empero, una aclaración *subsiguiente*, sino lo que *previamente posibilita* la patencia del ente en general. La esencia de la nada, originariamente anonadante, es: *que lleva, al existir, por vez primera, ante el ente en cuanto tal*. / Solamente a base de la originaria patencia de la nada puede la existencia del hombre *llegar al ente y entrar en él*. Por cuanto que la existencia hace por esencia relación al ente, al ente que no es ella y al que es ella misma, procede ya siempre, como tal existencia, de la patente nada.²⁶³

Acreditar en los fenómenos la necesidad que subyace a semejante hipótesis o paso teórico – de la nada a la verdad y de la verdad prerreflexiva a la objetividad racional– define la tarea de la filosofía.²⁶⁴ La doble dimensión de desposesión y potenciación es inherente a la ciencia misma como posibilidad fundamental del *Dasein*:

²⁵⁷ “El término finitud aparece ciertamente en muchas ocasiones en *Ser y tiempo*, pero sólo en las obras inmediatamente posteriores pasa a primer plano esta temática, en relación con el diálogo con Kant, el pensador por excelencia de la finitud, que domina todo el período” (Françoise Dastur: *La muerte. Ensayo sobre la finitud*, Barcelona, Herder, 2008, p. 199, n. 54).

²⁵⁸ Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, op. cit., p. 192.

²⁵⁹ Heidegger, M.: *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, op. cit., pp. 54.

²⁶⁰ Heidegger, M.: op. cit., p. 55: «Solamente porque la nada es patente puede la ciencia hacer del ente mismo objeto de investigación (...) Sólo porque podemos preguntar y fundamentar, se nos viene a la mano en nuestro existir el destino de *investigadores*».

²⁶¹ Heidegger, M.: op. cit., pp. 43-44.

²⁶² Heidegger, M.: op. cit., p. 48: «En la angustia el ente en total se torna *caduco*. ¿En qué sentido? Porque la angustia no aniquila el ente para dejarnos como residuo la nada. ¿Cómo podría hacerlo si la angustia se encuentra precisamente en la más absoluta *impotencia* frente al ente en total?».

²⁶³ Op. cit.: p. 49.

²⁶⁴ Op. cit.: p. 56: «Y la filosofía sólo se pone en movimiento, por una peculiar manera de poner en juego la propia existencia en medio de las posibilidades radicales de la existencia en total. Para esta postura es decisivo: en *primer lugar*, hacer sitio al ente en total; *después*, soltar amarras, abandonándose a la nada,

Pero la ciencia se distingue porque concede a la *cosa misma*, de manera fundamental, explícita y exclusiva, la primera y última palabra. En esta rendida manera de interrogar, del determinar y del fundamentar se lleva a cabo una sumisión al ente mismo, para que se revele lo que hay en él. Esta *servidumbre* de la investigación y de la doctrina llega a constituirse en fundamento de la posibilidad de un “propio”, bien que limitado, señorío directivo de la totalidad de la existencia humana.²⁶⁵

En este punto, léase: en el binomio ser/nada, es donde Heidegger encuéntrase en condiciones de establecer la vinculación entre la ontología fundamental y la tradición filosófica que se iniciara con la “pregunta que interroga por el ser”: «La nada no es ya ese vago e impreciso *enfrente del ente*, sino que se nos descubre como *perteneciendo al ser mismo del ente*».²⁶⁶ La cuestión de la muerte, y por ende de la finitud y la nada, permanece omnipresente en la obra de Heidegger en la medida en que *seguirá* siendo en adelante una meditación en torno a la verdad y, consecuentemente, en torno a la *fundamentación de la razón*.²⁶⁷ Véase la famosa referencia a la muerte como el “cofre de la nada”, del año 1950:

Los mortales son los hombres. Se llaman mortales porque pueden morir. Morir quiere decir: ser capaz de la muerte en cuanto muerte. Sólo el hombre muere. El animal termina. No tiene la muerte como muerte ni delante ni detrás de él. La muerte es el cofre de la nada, es decir, de aquello que desde ningún punto de vista es algo que simplemente es, pero que, a pesar de todo, esencia, incluso como el misterio del ser mismo. La muerte, como cofre de la nada, alberga en sí lo esenciante del ser (*das Wesende des Seins*). La muerte, como cofre de la nada, es el albergue del ser. A los mortales los llamamos ahora mortales, no porque su vida terrena termine sino porque son capaces de la muerte como muerte.²⁶⁸

¿Qué significa “la muerte, como cofre de la nada, es el albergue del ser”? No estamos ante una mera licencia poética. La relación muerte/finitud/nada, que permite vincular este entero plexo semántico y fenoménico a la “pregunta que interroga por el ser” como temática medular y constante del pensamiento heideggeriano, ya se detectaba de forma clara e inequívoca, según hemos apuntado más arriba, en *Sein und Zeit* (*S. u. Z.*, 329-330):

El “ser ahí” no tiene un fin al llegar al cual pura y simplemente cesa, sino que *existe finitamente*. El advenir propio que temporaría primariamente la temporalidad que constituye el sentido del “precursor estado de resuelto”, se desemboza con ello él mismo *como finito*. (...) El advenir propio y original es el “a sí”, a *sí*, existiendo como la irrebutable posibilidad del “no ser”. (...) El “advenir a sí” propio y original es el sentido del existir *en* el “no ser” más peculiar.²⁶⁹

La relación semántica de “nada” y “no ser” en este contexto queda acreditada por el uso que de estos términos hace el propio Heidegger (*S. u. Z.*, p. 308):

esto es, librándose de todos los ídolos que todos tenemos y a los cuales tratamos de acogernos subrepticamente (...)».

²⁶⁵ Heidegger, M.: *op. cit.*, pp. 40-41.

²⁶⁶ *Op. cit.*, p. 54.

²⁶⁷ Cfr. Farrerons, J.: “Ser i raó. La facticitat trascendental quant pregunta per la identitat europea”, Vic, SCF, 2011, pp. 137-148.

²⁶⁸ Heidegger, M.: “La cosa”, in *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 155.

²⁶⁹ Traducción de Gaos. Heidegger, M.: *El Ser y el tiempo*, *op. cit.*, pp. 357-358.

La nada ante la que pone la angustia desemboza el “no ser” que define al “ser ahí” en su “fundamento”, que no es él mismo sino el “estado de yecto” en la muerte.²⁷⁰

Sólo porque para Heidegger la muerte es un fenómeno ontológicamente más originario que el simple hecho del *Ableben*, puede la muerte caracterizar incluso la facticidad y cabe hablar del *Dasein* como “*geworfen in den Tod*” (“yecto en la muerte”, según Gaos, pero también “arrojado a la muerte”) (*S. u. Z.*, p. 329, las comillas son de Heidegger):

En semejante “ser relativamente a su fin” existe el “ser ahí” total y propiamente como ente que puede ser “yecto en la muerte”.²⁷¹

La muerte es capaz de marcar el sentido de la facticidad en la medida en que es un término cuyo significado sólo puede “comprenderse” a caballo de la finitud, la nada y el “no ser”. La preeminencia del ser respecto del *Dasein*, la desposesión inherente al *Dasein* como “ahí del ser”, está contenida en esa facticidad del “yecto en la muerte” que permite “abrir” la finitud en calidad de fundamento *último* (infundado, abismal) del *Dasein* a la par que el *Dasein* se constituye/es constituido como ente. Brotar y desposeerse son, en el *Dasein*, unidad “dialéctica” y fundamento de toda dialéctica:

Tan finitos somos que no podemos, por propia decisión y voluntad, colocarnos originariamente ante la nada. Tan insondablemente ahonda la finitud en la existencia, que la profunda y genuina finitud escapa a nuestra libertad.²⁷²

No hay un “idealismo” del *Dasein* del que sea menester fugarse en nombre del “sentido común” porque el *Dasein* existe ya como radical “fuera de sí”, como aquella trascendencia que hace posible el *sentido mismo* de la verdad:

Existir (ex-sistir) significa: estar sosteniéndose dentro de la nada. / Sosteniéndose dentro de la nada, la existencia está siempre allende el ente en total. A este estar allende el ente es a lo que nosotros llamamos trascendencia. Si la existencia no fuese, en la última raíz de su esencia, un trascender; es decir, si, de antemano, no estuviera sostenida dentro de la nada, jamás podría entrar en relación con el ente ni, por tanto, consigo misma.²⁷³

Pues no sólo el *Dasein* es finito, sino que lo son todas las “formas de ser” que *no* tienen la forma de ser del *Dasein*. La finitud *desborda* al *Dasein* y lo constituye como un radical “afuera” cuyo punto de anclaje es el ser y, por ende, su propio ser, que “no puede” modificar aunque el “hombre” lo “desea”. La finitud del “yecto en la muerte” es la cifra de esa trascendencia, un constante apuntar hacia... por parte de un ente cuyo ser se agota en el puro ahí, manifestarse, surgir..., del ser mismo –que eso significa “ahí del ser”– impuesto en forma de “facticidad trascendental”. El significado provisional de “muerte” en la presente investigación debe, por tanto, interpretarse en dicho marco de *fundamentación de la validez de la verdad*, una vez más en las antípodas del *Ableben* y, consecuentemente, también del asesinato “legitimado” (conceptos éstos propios de la “fraternidad-terror” o del *néant* que teorizaran Sartre y Kojève, como veremos más abajo); pero muy cerca, en cambio, de cuestiones

²⁷⁰ Traducción de Gaos. Heidegger, M.: *op. cit.*, pp. 335-336.

²⁷¹ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 357.

²⁷² Heidegger, M.: *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*, *op. cit.*, p. 52.

²⁷³ *Op. cit.*, p. 49.

relacionadas con el poder y la *auctoritas* que atañen a la “esencia del fascismo” y a la cuestión de una “fundamentación” del fenómeno “fascista”.

Concluida la aclaración terminológica del título de la tesis, esbozaremos a continuación una definición provisional de los vocablos del *subtítulo*, a saber: “filosofía”, “ideología” y “primer Heidegger”. Comenzamos con el concepto de “filosofía”.

1.2.3.-El concepto de “filosofía”

El hilo conductor del presente apartado será la confusión entre muerte y asesinato que opera como tácito postulado de las más feroces críticas a Heidegger. Una vez refutada, quedará explanado el espacio para el concepto de *Destruction* como quehacer metodológico de “la verdad”. Dicha confusión supone otra, a saber, la de la “muerte” y “lo funerario” (*Ableben*), que ya hemos abordado. La amalgama de “muerte”, extinción óptica o biológica y asesinato, que debería conducir a una conexión necesaria, teórico-práctica, nunca probada, entre ontología fundamental y genocidio u otros crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad, entraña una determinada definición literal empírica de *Destruction*, vertida como “destrucción” a secas y totalmente ajena al texto filosófico de Heidegger. Como ya hemos adelantado en la Introducción y en breves referencias puntuales al tema, tales exégesis del filósofo alemán, actualizadas por Victor Farías, Emmanuel Faye y Julio Quesada,²⁷⁴ son la continuación del enfoque interpretativo de autores marxistas o neomarxistas como György Lukacs, Theodor Adorno, Ernst Bloch y Herbert Marcuse. En cambio, la evidencia probará que las confusiones de “muerte” y crimen sí se encuentran en eminentes filósofos considerados “de izquierda”, marxistas o “antifascistas” como Maurice Merleau-Ponty y Jean Paul Sartre. No son éstas gratuitas y remóntanse al mismísimo Karl Marx. Pero incluso en Marx (o Engels) aparecen más como lugares comunes que se dan por supuestos (y de los que sólo quedan huellas inequívocas en los textos políticos) que como reflexión filosófica explícita. La *praxis* revolucionaria leninista recoge esta tradición de *Realpolitik* que el fascismo se limita a *heredar*, aunque *a posteriori* pague todas las hipotecas morales contraídas con la humanidad. Ciertas lecturas “progresistas” de Hegel, por ejemplo la del estalinista Alexandre Kojève, la han radicalizado y devuelto al imaginario filosófico del siglo XX, adoptando en muchos casos un tono claramente elogioso con el fin de justificar o banalizar las atrocidades del régimen bolchevique.

Pero antes de abundar en la idea de crítica (*Destruction*) en Heidegger conviene subrayar otro aspecto de la noción de “filosofía” que será esencial a la hora de determinar el sentido connotativo positivo de la “cosmovisión” y su engarce con el pensamiento filosófico, que es el del “heroísmo” en cuanto opción vital y la relación entre este aspecto institucional del pensar (encarnado por la figura de Sócrates) y el discurso, que no mera retórica, del fascismo.²⁷⁵ No vamos a desarrollar ahora la correspondiente argumentación, pero quede aquí apuntado el filosofema. El *heroísmo* como indicación del sentido mismo anticipador de “la verdad” y la crítica en tanto que “praxis revolucionaria” (*Destruction*) van estrechamente

²⁷⁴ La cuestión sólo podrá aclararse en el Capítulo 5, cuando establezcamos los fundamentos de la interpretación del “fascismo”.

²⁷⁵ Cfr. Farrerons, J.: *Verdad y muerte I*, op. cit., pp. 15-27.

ligados. El compromiso personal de Heidegger con el nacionalsocialismo resulta, a su vez, inseparable de tales cuestiones.

Destruktion es el término técnico latinizado²⁷⁶ que emplea Heidegger para referirse a una formulación precisa del concepto de *crítica racional*. Por tanto, mientras dicha crítica ostente una pretensión de validez susceptible de acreditarse o, como diría Habermas, de “desempeñarse”, sostengo que Heidegger permanece en el interior del ámbito discursivo de aquello que podemos entender, en sentido amplio, por *ilustración*. Heidegger argumenta en calidad de filósofo y la ontología fundamental está constituida por un conjunto de enunciados fenomenológicamente verificables. La cuestión es entonces de qué tipo de ilustración estamos hablando: huelga aclarar que no se trataría del iluminismo dieciochesco francés ni del positivismo cientificista decimonónico; a lo sumo podría emparentarse, aunque con reservas, la crítica heideggeriana con el *criticismo kantiano*. Veamos, para empezar, si esto es posible.

Reconócese pacíficamente a Kant como filósofo ilustrado en el sentido de la *Aufklärung*, la ilustración alemana, donde ocupa el centro. Daré por demostrada esta premisa a efectos de nuestra entera argumentación posterior. El propio Kant publicó no pocos escritos en defensa de la ilustración.²⁷⁷ En su opúsculo de 1784 “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?”²⁷⁸, Kant la explica en términos de una cuestión ética de “valentía” que a estas alturas ya nos resultará familiar:

*Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. Esta imposibilidad es culpable cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse del suyo sin la guía de otro. Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración. / Pereza y cobardía son las causas por las que tan gran parte de los hombres permanece con agrado en minoría de edad a lo largo de la vida, pese a que la naturaleza los ha librado hace tiempo de guía ajena (*naturaliter maiores*), y por las que ha sido tan sencillo que otros se erijan en sus tutores. Es muy cómodo ser menor de edad. Tengo un libro, que suple mi entendimiento; a quien cuida del alma, que suple mi conciencia; a un médico, que me prescribe la dieta, etc., de modo que no tengo que esforzarme. No tengo necesidad de pensar, si puedo pagar; otros se encargarán por mí de la enojosa tarea.²⁷⁹*

No parece exagerado afirmar que en Kant la ilustración guarda relación con una suerte de “heroísmo de la verdad” elevado al rango de *deber* ético. No hay un “derecho a mentir”. La veracidad (que no debe confundirse con “decir la verdad” en cualquier circunstancia) es un

²⁷⁶ Adrián Escudero, J.: *op. cit.*, p. 67.

²⁷⁷ Cfr. Immanuel Kant: *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba, 1999.

²⁷⁸ Kant, I.: *op. cit.*, pp. 63-71.

²⁷⁹ Kant, I.: *op. cit.*, p. 63.

imperativo categórico.²⁸⁰ Por su parte, Heidegger interpreta la *Crítica de la razón pura* de Kant como «problema de una ontología fundamental»²⁸¹. Y añade:

Llámase ontología fundamental a la analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de una metafísica “conforme a la naturaleza del hombre”. La ontología fundamental es la metafísica del ser-ahí humano –supuesto necesario que hace posible la metafísica. Esta ontología fundamental difiere en principio de toda antropología, aun de la filosófica. Exponer la idea de una ontología fundamental significa: demostrar que la mencionada analítica ontológica del ser-ahí es un postulado necesario y dilucidar así, de qué modo y con qué intención, dentro de qué límites y en función de qué supuestos, plantea ésta la pregunta concreta: ¿Qué es el hombre? Pero si una idea se afirma, por lo pronto, mediante su poder de aclaración, también la idea de la ontología fundamental se afirmará y desarrollará por medio de una interpretación de la *Crítica de la razón pura* como fundamentación de la metafísica.²⁸²

En definitiva, Heidegger “repite” las preguntas kantianas y aspira a su fundamentación. Esta repetición (*Wiederholung*) con pretensiones de validez²⁸³ comporta una “crítica de la crítica”, pero no abandona el planteamiento ilustrado en el sentido genérico que Kant había establecido, sino que lo radicaliza desde el marco conceptual del *sujeto trascendental* hasta su “condición de posibilidad” existencial, a saber, el *Dasein*. Estamos ante una auténtica refundación de la ilustración²⁸⁴ que toma como punto de partida el texto de Kant y la problemática de las preguntas fundamentales del hombre:²⁸⁵

Si el resultado de la fundamentación no consiste en su “conclusión”, hay que preguntarse por lo que revela el devenir mismo de la fundamentación para el problema del fundamento de la metafísica. ¿Qué es lo que sucede en la fundamentación kantiana? Nada menos que esto: se funda la posibilidad interna de la ontología como una revelación de la trascendencia, es decir, de la subjetividad del sujeto humano.²⁸⁶

La polémica neokantiana donde Heidegger toma una posición polémica y beligerante, singularmente en el Coloquio de Davos (primavera de 1929)²⁸⁷ contra Cassirer, refuerza nuestra hipótesis: «Lo que me incumbe a todo esto es elaborar, de manera positiva, el contenido medular del fundamento positivo de la crítica de la razón pura dentro de la ontología».²⁸⁸ El Coloquio de Davos mide la distancia entre la primera y la tercera ilustración, pero el instrumento de medida es el problema de “la finitud”. Ahora bien, esto implica que

²⁸⁰ Cfr. Kant, I. / Constant, B.: *¿Hay derecho a mentir?*, Madrid, Tecnos, 2012: “Acerca de la ilegitimidad de la mentira” (1785), “Acerca de un pretendido derecho a mentir por filantropía” (1797), “Ser sincero es también un deber hacia uno mismo” (1797). No entraremos aquí en la crítica de Benjamin Constant y Gabriel Albiac a las posiciones kantianas.

²⁸¹ Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1986, p. 11. GA, p. 1.

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ Cfr. Adrián Escudero, J.: *El lenguaje...*, op. cit., pp. 204-205.

²⁸⁴ Cfr. Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, Parte Cuarta, “Repetición de la fundamentación de la metafísica”, op. cit., p. 173.

²⁸⁵ Cfr. Heidegger, M.: op. cit., pp. 175-176.

²⁸⁶ Heidegger, M.: op. cit., p. 174.

²⁸⁷ Cfr. Roberto R. Aramayo: *Cassirer y su Neo-Ilustración. La Conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger*, Plaza y Valdés, México, 2009.

²⁸⁸ Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, op. cit., pp. 211-212.

la *muerte* ocupa un lugar central en la obra kantiana y, por ende, en la ilustración. De otro lado, el Coloquio de Davos autorizaría a abrigar la hipótesis de que el hilo conductor temático que permite seguir la “transición” de la primera a la tercera ilustración –y la idea misma de una neoilustración– es también la idea de la finitud. Pues bien, de las actas se desprende que Cassirer, el antagonista “judío” de Heidegger en los coloquios y alguien que además no deja de reivindicar expresamente al “mesianista” Hermann Cohen²⁸⁹, mantiene una retórica perfectamente religiosa y “política” al respecto. Esto es, al menos, aquello que se desprende de los resúmenes de las conferencias del coloquio. Así, para Cassirer:

Una vez más se trata de reconocer el sentido auténticamente espiritual y extramundano de la existencia humana, distinguiéndolo claramente de la caída en el mundo y del abandono en el mundo. El hombre es, sin duda, finito, pero al mismo tiempo es ese ser finito que conoce su finitud y que, en ese saber que, de suyo, ya no es finito, se eleva por encima de la finitud.²⁹⁰

Cassirer no va más allá, por tanto, de la primera ilustración y pretende, empero, promover una neo-ilustración. Esta postura supone en el fondo ignorar, con la típica sordera religiosa del “creyente” judeocristiano, el entero desarrollo filosófico que va de Kant a Heidegger pasando por Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud. Se ha querido ver en la respuesta de Heidegger a Cassirer un anticipo de Auschwitz, pero esta manera de entender olvida textos tan elementales como los de Alexandre Kojève sobre Hegel, bien conocidos, no obstante, por toda la generación francesa de progresistas y antifascistas que asistió al famoso seminario de Kojève en pleno estío estalinista (1933-1939). De hecho, cuando celébrase el Coloquio de Davos (1929), Heidegger no “anticipa” nada, porque las matanzas en masa están cometiéndose ya en la Unión Soviética; pero no en nombre de “la finitud”, sino de las “formas culturales” secularizadas del “infinito” que Herbert Marcuse codificará más tarde de manera expresa en opúsculos como “La ideología de la muerte”, con una “propuesta” formal de “superar” la muerte mediante el progreso tecnológico en el seno de una utopía totalitaria del orgasmo.²⁹¹ La respuesta de Heidegger a Cassirer es así, también una respuesta al tipo de sociedad que los valores esgrimidos por su interlocutor han construido ya en el presente dejando tras de sí un interminable torrente de sangre:

(...) la cuestión no ha de plantearse en términos antropocéntricos, sino mostrando más bien lo siguiente; comoquiera que el hombre es un ser trascendente, es decir, abierto al mismo tiempo al ser en su totalidad y a sí mismo, el hombre, dado ese carácter excéntrico, se ve proyectado al mismo tiempo en el conjunto del ser en general –y sólo así cobra sentido la cuestión y la idea de una antropología filosófica–. No en el sentido en que se estudia al hombre empíricamente como un objeto dado, ni tampoco en el sentido en que se esboza una antropología del hombre, sino que, bien al contrario, la cuestión de la esencia del hombre sólo cobra sentido y justificación cuando está motivada por el problema crucial de la propia

²⁸⁹ Cfr. Hermann Cohen: *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, Buenos Aires, Lilmod, 2010 (*Hermann Cohens Jüdische Schriften*, Berlin, Schwetschke & Sohn, 1924); *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 2004 (*Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Leipzig, Fock, 1919).

²⁹⁰ Del resumen de la conferencia de Ernst Cassirer, en Aramayo, Roberto R.: *op. cit.*, p. 74.

²⁹¹ Cfr. Leszek Kolakowski: *Las principales corrientes del marxismo, t. III, La crisis*, “Herbert Marcuse: el marxismo como utopía totalitaria de la nueva izquierda”, Madrid, Alianza, 1983, pp. 382-405 (*Glöwe Nurty Maksizmu, III*, 1978); Marcuse, M.: «La ideología de la muerte», *Ensayos de política y cultura*, Barcelona, Ariel, 1970, pp. 183-204.

filosofía, cuya misión es hacer salir al hombre de sí mismo y retrotraerle al conjunto del ser para ponerle de manifiesto, a despecho de toda su libertad, la futilidad de su *Dasein*, una futilidad que no debe dar pábulo al pesimismo y a la melancolía, sino que debe hacernos comprender que sólo hay un auténtico obrar allí donde se da resistencia, y que la filosofía tiene por tarea arrancar al hombre de la indolencia que utiliza simplemente las obras del espíritu, para arrojarle a la dureza de su destino.²⁹²

También Heidegger propone una “liberación ilustrada”, pero no precisamente aquélla que entusiasmaría a las masas organizadas en partidos y legitimaría, en nombre de una utopía de mares de naranjada, la comisión de exterminios sistemáticos de segmentos enteros de la sociedad:

La diferencia aparece más claramente a propósito del concepto de libertad. Yo hablo de una liberación en el sentido de que el carácter primordial del filosofar consiste en volver libre la transcendencia interna del *Dasein*. El sentido genuino de esta liberación no es volverse libre para las figuras creadoras de la consciencia y para el reino de la forma, sino el tornarse libre para la finitud del *Dasein*. Al hundirse en el abandono del *Dasein*, se sumerge en el conflicto que subyace la esencia de la libertad. No soy yo quien se da la libertad a sí mismo, aun cuando sólo por ser libre pueda ser yo mismo. Si digo “yo mismo” no es en el sentido de una explicitación sin más, sino para enfatizar que el *Dasein* es el auténtico acontecimiento fundamental en cuyo interior adquiere su significado esencial el existir del hombre y, con ello, cualquier problema relativo a la existencia misma.²⁹³

Por su parte, Cassirer propone una estética de las formas que, citando a Goethe pero con un sentido más utópico-mesiánico que pagano y goethiano, recorre “lo finito” en busca del infinito y parece condensar en una fórmula filosófica de la religión judeocristiana secularizada la mecánica lineal de la incesante acumulación de capital, con el peregrinar incansable del consumidor tras las renovadas ofertas y promesas de felicidad evacuadas por el mercado. Cassirer se expresa en los siguientes términos:

El reino de los espíritus no es un reino metafísico; el auténtico reino de los espíritus es precisamente el mundo espiritual creado por el hombre mismo. Que haya podido crear semejante mundo es el sello de su infinitud. / Dicha infinitud no es sólo una determinación privativa, sino un ámbito propio, mas no un ámbito que sería conquistado por una relación simplemente negativa con el infinito; con la infinitud no sólo se constituye un principio antagonista de la finitud, sino que la infinitud es en cierto sentido la totalidad de la consumación de la propia finitud. Ahora bien, la consumación de la finitud es precisamente lo que constituye la infinitud. (...) Al consumarla, es decir, al ir en todos los sentidos, la finitud progresa y se traspa hacia la infinitud. Esto supone todo lo contrario de la privación, siendo la cabal realización de la propia finitud.²⁹⁴

Este milagroso “progreso” de “la finitud” hasta “la infinitud” en forma de “consumación” de *todos* los “sentidos” finitos, como si el paso de lo finito a lo infinito pudiera formularse como una cuestión de simple adición y, en cualquier caso, de *posibilidad* para un ser finito que

²⁹² Heidegger, M., in Aramayo, R. R.: *op. cit.*, pp. 96-97.

²⁹³ Heidegger, M.: in Aramayo, R. R.: *op. cit.*, p. 94.

²⁹⁴ Cassirer, E.: in *op. cit.*, Aramayo R. R., pp. 90-91. La traducción contiene una errata que resume, de forma certera, la “trampa” del texto en la cita de Goethe: “si quieres penetrar en el infinito, conténtate con recorrer el infinito (*sic*) por doquier”.

trata sólo con entes finitos (el “todos” supone y confunde, en un *circulus in probando* harto manifiesto, aquel concepto en que debería supuestamente concluir), pugna en realidad por preservar la tradición judeocristiana, aquí en su versión *liberal* secularizada *hoy imperante*, frente al mayor ataque intelectual que ésta haya sufrido a lo largo de su historia, a saber, la filosofía de Heidegger; y ello con unas artes que, al parecer, no trascienden la mera retórica periodística. El “todo” de la cita equivale aquí, en efecto, al buscado “infinito”, pero ningún *fenómeno acreditable* de totalización avala ese significado de *todo*. Antes bien, el todo es siempre una determinación y “algo” definido o, para decirlo brevemente, un ente, finito por definición en tanto que es “algo” y no es “todo lo demás”. Las “formas culturales” de Cassirer en el Coloquio de Davos resumen el sinsentido filosófico del capitalismo y de los utopismos deudores de sus mitos hedonistas. *Espíritus*, o más bien “fantasmas”, que nada tienen de inocuos si nos detenemos un momento a constatar qué está sucediendo fuera de Davos, y más concretamente en el “país del progreso” (“la gran luz del Este”), por las mismas fechas en que el filósofo Cassirer pronuncia sus palabras. Que Cassirer no fuera en ese momento consciente de ello puede resultar explicable, pero pretender presentar a Heidegger como la antesala del crimen de masas a la vez que se exonera a Cassirer de cualquier responsabilidad política por sus ideas filosóficas no parece una actitud a la altura de los tiempos postcomunistas. Semejante ceguera en plena crisis del hipercapitalismo financiero sólo puede explicarse a partir de conceptos heideggerianos: la evidencia de la quiebra a que la filosofía queda necesariamente condenada a consecuencia de la tradición cultural ontoteológica, monoteísta y judeocristiana secularizada del olvido del ser. Porque *ser* significa “finitud” en el “primer Heidegger” (1919-1929).

Para definir nuestra postura y sin pretensiones de una demostración exhaustiva, bastará con hacer referencia a esa tradición filosófica liberal con que Cassirer pretendería curar en salud a Alemania frente a los inminentes “horrores del nazismo”. Respecto a los autores liberales no alemanes, nos remitimos a *Contrahistoria del liberalismo* de Domenico Losurdo.²⁹⁵ La legitimación *filosófica* liberal de la esclavitud negra, del exterminio de los nativos pieles rojas y del servilismo laboral autóctono en la metrópolis imperial británica (por no hablar del caso irlandés), ponen en entredicho de manera muy seria el ufano discurso que nos propone un recorrido maravilloso, de ida y vuelta, a Alemania pasando por Inglaterra y América, que debe contraponerse al “fascismo”:

(...) y, retornar, finalmente, al punto de partida previo paso por Francia, periplo que nos va mostrando cómo las ideas originan acciones políticas y éstas, a su vez, van alimentando nuevos ideales que terminan teniendo consecuencias prácticas fecundas para una nueva teoría moral, que de nuevo tendrá secuelas políticas, y así sucesivamente.²⁹⁶

Aramayo hace una selección muy cuidadosa de esas “secuelas políticas”, suprimiendo de la “memoria histórica” todo aquello que no se corresponda con el mito progresista liberal. Las razones que justifican ciertos olvidos resultan sorprendentes:

Bajo estas premisas, poco importa que la Revolución francesa estuviese atravesada por un período de terror ni que le siguieran las guerras napoleónicas o que la República de Weimar

²⁹⁵ Cfr. Domenico Losurdo: *Contrahistoria del liberalismo*, Barcelona, El Viejo Topo, 2005.

²⁹⁶ Aramayo, R. R.: *op. cit.*, p. 12.

tuviera tan fatal desenlace, porque ambos episodios tienen un enorme valor simbólico que sigue suscitando entusiasmo en los espectadores y constituyen serios intentos por materializar en la realidad ideales ético políticos, cual sería el caso que nos ocupa, relativo a la idea de una constitución republicana.²⁹⁷

Puede constatarse que Aramayo razona de manera extraña: ¿por qué convendría olvidar a las víctimas del progresismo? Porque los “episodios” (criminales) a los que alude suscitan “entusiasmo en los espectadores”. Más grave es todavía que Aramayo hable de realización de ideales, unos ideales que él mismo identifica: “la Ilustración y el Idealismo alemán”, cuando precisamente, según Alexandre Kojève, es en textos del idealismo alemán donde detectamos la más prolija justificación teórica y filosófica, es decir, *ideal*, de la fraternidad terror perpetrada en nombre del *progresismo*, marxista o liberal.²⁹⁸ Es empero este “ideario”, este “valor simbólico”, el que, encarnado en Cassirer, preténdese oponer a Heidegger:

En este memorable torneo dialéctico ambos contendientes defendieron con ardor los colores de sus respectivas “damas”, la *Ilustración* y la *Ontología*, los valores de la modernidad y el ensalzamiento de nuestra finitud, una decidida reivindicación de la libertad en todos los órdenes y el abandono del hombre a “la dureza de su destino”. Los asistentes al coloquio de Davos presenciaron la pugna entre dos orientaciones, dos filosofías, dos políticas.²⁹⁹

Según Aramayo, apóstase Heidegger armado en las antípodas de la Ilustración porque reivindica la finitud del hombre en lugar de sus “derechos” (entre los que la constitución americana cuenta, como sabemos, el “derecho” a la felicidad y al disfrute de la propiedad esclava). La cuestión de “la verdad” de “la finitud” parece escapársele de las manos: resuelve la objeción con una simple “paradoja” implícita: «incluso siendo un ser finito, el hombre conoce su finitud y “en este saber, que ya no es finito de suyo, se yergue por encima de la finitud”, gracias a una energía simbolizante que le hace comprenderse a sí mismo en el mundo y al mundo en él».³⁰⁰ La entera obra de Heidegger pone en evidencia, sin embargo, la fatuidad de tales castillos simbólicos erigidos en la sartreana imaginación utópica: la *comprensión* (*verstehen*) de “la finitud” no convierte al hombre en infinito, sino que, antes bien, es merced a esa comprensión que deviene el *Dasein* plenamente finito, determinado, y se constituye como ente; no bastaría replicar al sofisma cassireriano con el lugar común de que el hombre no deja de morir por el hecho de conocer que la muerte es necesaria: aquéllo que se yergue en el “ser para la muerte” es la finitud misma en cuanto *otredad inhumana radical*; no consiste en ningún *saber* o *conocimiento*, sino en una *experiencia* de desposesión que funda el sentido de la *objetividad* misma y, por tanto, de toda ciencia posible. Aramayo, sin embargo, va todavía más allá y sugiere que Heidegger promueve una negación de la verdad en aras de la felicidad, cuando es precisamente Cassirer quien porfía por semejante impostura: «la filosofía ha de conseguir volver al hombre tan libre como pueda llegar a serlo», liberándolo, aclara Aramayo, “de cualquier angustia”; esta cuestión, concluye Aramayo, sólo puede “verse resuelta por una especie de *profesión de fe*”.³⁰¹ No obstante lo dicho, Aramayo compara a Heidegger con cierto

²⁹⁷ Aramayo: *op. cit.*, p. 15.

²⁹⁸ Cfr. Kojève, A.: *La idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 1978, pp. 82 y ss.

²⁹⁹ Aramayo, R. R.: *op. cit.*, p. 17.

³⁰⁰ *Op. cit.*: p. 19.

³⁰¹ *Op. cit.*: p. 20.

personaje de Thomas Mann, el Naphta de *La montaña mágica*³⁰² y pone en boca de Heidegger el discurso antropocentrista del *jesuita*, es decir, la perfecta inversión de la ontología fundamental: «siempre hay una fe, una concepción del mundo, una idea; en resumen, siempre hay una voluntad, y lo que tiene que hacer la razón es interpretarla. El hombre es la medida de todas las cosas y su felicidad es el criterio de la verdad».³⁰³ Pretender que éste es el sentido de la filosofía de Heidegger resulta insostenible. Settembrini, el interlocutor y antagonista de Naphta en *La montaña mágica*, remata: «Basta con trasladar ese pragmatismo que enseña usted al terreno político –le replica el ilustrado Settembrini–, para ver lo pernicioso que es. De acuerdo, es bueno, verdadero y justo lo que es beneficioso para el Estado. Su felicidad, dignidad, su poder... ese es su criterio moral. ¡Estupendo! Esto abre la puerta a todos los crímenes; en cambio, la verdad humana, la justicia individual y la democracia... ¡Quién sabe dónde quedan!».³⁰⁴ Pero, precisamente es ésa la objeción que cabría hacerles a los progresistas del más variado pelaje: han justificado todos los crímenes de masas habidos y por haber en nombre de la “felicidad del mayor número”; han negado la verdad (¿humana?) porque aceptarla equivaldría a convalidar “la dureza del destino” y, en una palabra, el “fascismo”. No seguiremos con Aramayo. Sólo añadir que si este autor es el heredero de Cassirer en la liza intelectual contra la reacción obscurantista y defiende hoy (de nuevo frente a Heidegger) a esa delicada “dama” denominada “ilustración”, sus dudosos “desvelos” ejemplifican de manera rigurosa y exacta el absoluto descrédito del proyecto ilustrado y la reducción de “la razón” a pura fe religiosa judía secularizada. Tal neoilustración de Cassirer-Aramayo no soporta el más elemental examen de sus tesis: es pura propaganda.

A continuación, interesa señalar: 1/ que la reivindicación o justificación del asesinato, y más en concreto de aquello que en la actualidad podría ser jurídicamente tipificado como genocidio, crimen de guerra, crimen contra la paz o crimen contra la humanidad, no es cosa de Heidegger, sino que forma parte de la tradición filosófica ilustrada y de la modernidad reivindicada por Cassirer; 2/ que la verdad de la muerte y su centralidad temática filosófica pertenecen al tránsito (idealismo alemán) de la primera a la segunda ilustración (Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Freud) constituyen una de las condiciones de posibilidad del marxismo y sólo por mediación de éste pasan al fascismo; 3/ que el vínculo o nexo filosófico entre los dos puntos anteriores se da explícitamente en el seno de la propia ilustración progresista marxista. Los textos de Alexandre Kojève en torno a Hegel permiten fundamentar de una sola tacada las tres hipótesis. El punto 3/ no se podría imputar nunca a Heidegger en la medida en que será precisamente el autor de *Sein und Zeit* el que permita establecer la distinción filosófica entre “muerte” en sentido ontológico (el fenómeno de “la finitud” del *Dasein*) y el *hecho* óntico del *Ableben* o fallecimiento biológico. Las obras filosóficas de Sartre y Merleau-Ponty se colocan en el mismo terreno filosófico en que se supone debería emplazarse la ontología fundamental en cuanto fundamentación filosófica del “fascismo”, cuando no ocurre así pese a los esforzados y reiterativos intentos de difamación; sin embargo, en vano hallaremos un equivalente a la “cruzada antiheideggeriana” de los progresistas que tenga por objeto las *justificaciones filosóficas del crimen político de masas* perpetrada por dichos

³⁰² Otras interpretaciones asocian a Naphta con Lukacs; estimo que son más plausibles, pues la novela se publicó en 1924; parece sin embargo que Mann rechazó la asociación.

³⁰³ *Op. cit.*: p. 25.

³⁰⁴ *Ibidem*.

autores franceses en calidad de fieles discípulos de Alexandre Kojève. De este tema nos ocuparemos en el Capítulo 6, dedicado a la cosmovisión utópica.

1.2.4.-Verdad y Destruktion

La *Destruktion* tampoco puede confundirse con la *déconstruction* derridiana y todo aquello que, a través del estructuralismo, ha desembocado en la denominada posmodernidad, el *pensiero debole* y el *addio alla verità* (Vattimo).³⁰⁵ Hay en Heidegger una insoslayable “voluntad de verdad” que es precisamente la materia objeto de “deconstrucción” por parte de los posmodernistas, quienes utilizan a Heidegger contra Heidegger y así lo reconocen sin empacho. En efecto, a diferencia de Derrida, Foucault y Vattimo, Heidegger destruye para construir, o mejor dicho, para *despejar* un campo “iluminativo” (*Lichtung*) donde “la verdad” pueda aparecer. El posmodernismo pretende, por el contrario, perseguir la verdad (“la mitología blanca”) hasta su último reducto y allí “matarla”.³⁰⁶ Los párrafos precedentes pueden resultar indicativos del móvil de tal “crimen”, inseparable del *Geist* (Derrida) y de la narración de “Auschwitz”.³⁰⁷ En este sentido, el pensamiento heideggeriano sigue siendo “ilustrado”, mientras que la posmodernidad apela a aquella postilustración justamente denunciada por Habermas.³⁰⁸ La reducción de Heidegger al posmodernismo es una estrategia, complementaria con la anterior, para privar a la ontología fundamental de sus elementos racionales “vinculantes”; no obstante, la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, y singularmente Apel, no puede renunciar a dichos elementos para su propia defensa de la racionalidad ilustrada. Así las cosas, nuestra tarea consistirá en “rescatar” el concepto heideggeriano de crítica, la *Destruktion*, de su saqueo por unos y otros, restituyendo el valor estrictamente *racional* de la ontología fundamental. Es en tal contexto que podemos hablar, por lo que respecta a Heidegger y sólo a Heidegger, de una “tercera ilustración”. Para referirnos a una noción de “crítica” que tiene tras de sí tanto el iluminismo “volteriano” cuanto la “segunda ilustración” cuyos puntales serían los “filósofos de la sospecha”³⁰⁹ (Marx, Freud y Nietzsche) sólo nos queda, en efecto, o bien el forzado expediente de incluir a Heidegger en esta primera “crítica de la crítica”, o bien, a tenor de la profundidad y radicalidad de la crítica heideggeriana a las “ideas modernas” (que desborda al mismísimo Nietzsche), proponer la existencia de tres “ilustraciones”. Primera (Kant/Hegel), segunda (Marx/Nietzsche) y tercera (Heidegger), las cuales ostentan, por otro lado, inexorables correlatos políticos (liberalismo, socialismo y fascismo); la “quiebra” de la idea de progreso³¹⁰ resulta inseparable de la “consecuencias fascistas” últimas e inexorables de la racionalidad occidental.

Que pueda hablarse de dos o tres ilustraciones distintas implica que, pese a su caracterización y recíproca oposición, todas ellas guardan un hilo conductor común, a saber, la pregunta por “la verdad” y la crítica de los discursos presuntamente verdaderos vigentes

³⁰⁵ Cfr. Gianni Vattimo: *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 2010.

³⁰⁶ Vincent Descombes, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 183.

³⁰⁷ Cfr. Jacques Derrida, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Valencia, Pre-Textos, 1989.

³⁰⁸ Cfr. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

³⁰⁹ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo Veintiuno, 1999, p. 32.

³¹⁰ Cfr. Leo Strauss, *¿Progreso o retorno?*, Barcelona, Paidós, 2004 (*Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, 1989).

hasta la fecha. Pero mientras que la primera ilustración se enfrenta a la religión y la fe en nombre de la razón “a secas”, la “segunda ilustración” es ya una “crítica de la razón”. Aquello que distingue dicha crítica del puro irracionalismo delimita precisamente el espacio en que puede aparecer un concepto alternativo de razón. La crítica de la razón será también, por tanto, crítica de la crítica o, en otras palabras, cuestionamiento de la limitada radicalidad de la crítica precedente. Este proceso de radicalización de la racionalidad, que nada tiene que ver con el racionalismo, convierte el *romanticismo* en una etapa del proyecto ilustrado y no, como a veces se pretende, en su pura negación. Ya el paso del racionalismo del siglo XVII al iluminismo del XVIII puede interpretarse como una reforma de la razón en un sentido sensualista y naturalista. Así lo concibe Cassirer. La obra de Kant marca el paso al romanticismo y a otro “racionalismo”, que culmina en Hegel, donde “la razón” realiza un esfuerzo por reabsorber “lo irracional” —y por ende “la muerte”— en los ideales liberales ilustrados de optimismo y felicidad de la humanidad. La obra de Marx recodifica el discurso hegeliano en términos sensualistas y naturalistas. Tiene que admitir, empero, la violencia como etapa necesaria en la realización del proyecto ilustrado. A su vez, Nietzsche da un paso más con el cuestionamiento total de las “ideas modernas” y de los fines inherentes a la primera ilustración, pero no por ello propone un retorno a la etapa pre-ilustrada o prerrevolucionaria. Antes bien, impulsa Nietzsche la “segunda ilustración” hasta sus límites, *en los cuales el conflicto entre verdad y felicidad se hace explícito*, de manera que “lo trágico” ya no es reabsorbido, sino que adquiere carácter fundante. El hilo conductor común de la primera y la segunda ilustración es “la verdad” confrontada con el *factum* de “la muerte”: el “fenómeno VM”. No puede haber una ilustración *contra* la verdad. En consecuencia, en la medida en que permanece fiel a la pregunta por “la verdad”, Heidegger es un ilustrado que radicaliza a Nietzsche y somete su crítica de las ideas modernas a una *Destruktion* en cuyo seno todavía vivimos los contemporáneos de “Auschwitz”. Para los representantes de la veteromodernidad, con la única excepción, aunque dudosa, de la Escuela de Frankfurt, la sola vía para perpetuar los valores que habían usurpado la preeminencia en el proyecto ilustrado pasa por la liquidación del proyecto ilustrado mismo. Habermas y Apel, por su parte, consideran que dicho proyecto ilustrado inacabado —y aquí hay que entender la *primera* y la *segunda* ilustraciones, prefascistas— es todavía posible. A nuestro entender, la obra del “primer Heidegger” (1919-1929) acredita no sólo la posibilidad de una “tercera ilustración”, sino la *necesidad* de esa tercera ilustración como exclusiva vía practicable para la “salvación” del proyecto ilustrado siempre que éste sea capaz de “digerir” (*aufheben*) la problemática del “fascismo”. La tercera ilustración debe así enfrentarse tanto a la herencia veteromoderna cuanto al irracionalismo posmoderno, que comparten valores y operan como una “pinza” sobre el verdadero proyecto ilustrado subrepticamente vigente. Éste es, lo quiera o no y como pone en evidencia la evolución actual del Estado de Israel que está siendo mimetizada por todo Occidente —nos ocuparemos de las “condiciones de posibilidad” de este extremo en el Capítulo 5—, “socialista nacional”, aunque no necesariamente racista.³¹¹ Los intentos posmodernos de convertir a Heidegger en un “irracionalista” son cómplices del veteromodernismo de la *primera* Escuela de Frankfurt. Tanto para ésta como para los posmodernos, Heidegger tiene que ser encasillado como “irracionalista”, muestre tal concepto una connotación axiológica ya positiva (Vattimo), ya negativa (Habermas). Este

³¹¹ Cfr. Hess, Moses: *Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätsfrage*, Leipzig, Kaufman, 1862.

consenso y esta falsa oposición entre veteromodernos y posmodernos es lo que pretendemos someter aquí a crítica en nombre de una *neomodernidad* y de una “neoilustración”³¹² que saque a Europa del pozo donde ella misma se ha metido, a saber, el “(anti)fascismo” realmente existente.

Un último aspecto a considerar para entender en qué sentido calificamos a Heidegger de pensador ilustrado es el papel de “los griegos” y de la antigüedad latina en las sucesivas fases de modernización de occidente. Cómo sea posible, dentro del manido esquema que opone “lo progresista” a “lo reaccionario” (y que coloca, naturalmente, a Heidegger en el campo “reaccionario”), que la Europa germánica (Hegel) haya recurrido una y otra vez al “pasado”, a las fuentes grecorromanas, para “progresar”, es una pregunta que sólo puede ser respondida en el marco de la ontología fundamental y del pensamiento heideggeriano en general. Ejemplo claro de esta apreciación sería la *cultura renacentista*, pero también todos los *clasicismos* que “acompañan”, expresémoslo de momento así, la era revolucionaria, la democratización, la industrialización y el desencantamiento científico del mundo característicos de “la modernidad”. En este sentido, *debe poder hablarse de una protoilustración griega*. Y admitido esto, ¿sería tan extraño que Heidegger se remontara una vez más, como tantos otros filósofos y políticos han hecho a lo largo de la historia, a dicha protoilustración para reencontrar en el “fascismo” las claves conceptuales de la modernización europea? Esta búsqueda del “inicio” interesa tanto al “fracaso” de la modernización como a la posibilidad de una “neomodernidad”. De hecho, sólo la comprensión auténtica del fracaso de Europa, de la “crisis de las ciencias europeas” (fenómeno que trasciende con mucho las propias ciencias, como ahora sabemos: una crisis de la democracia y de la industrialización), posibilitaría el empeño de recuperar el proyecto ilustrado frente a los graves síntomas de desecularización a los que estamos actualmente asistiendo en tiempo real. La presencia, la persistencia social de Heidegger, incluso, y sobre todo, en los ámbitos de “izquierdas”, pese a todos los ataques de que ha sido objeto por la militancia nacionalsocialista del filósofo, es un indicio de la validez de su filosofía y de su vigencia en tanto que *fuerza inagotable* de discursos *críticos*. La “recuperación” de las problemáticas griegas en Heidegger tiene así un significado ilustrado, pero esta afirmación sólo adquiere sentido si se abandonan las perspectivas “progresistas” ingenuas, en la actualidad ya completamente desacreditadas, de la caduca vetero-ilustración, incluido el “antifascismo”, y se reconoce de una vez que Europa debe revisar sus fundamentos o desaparecer como civilización. Sobre este retorno a “lo grecorromano” conviene añadir que Heidegger, con Nietzsche, por primera vez, lo detecta como tal y lo conduce, por la propia lógica de la radicalidad “inicialista”, a los denominados presocráticos. Este punto es esencial porque *en las sucesivas fases del proyecto ilustrado se observará un retroceso de lo romano a lo griego y de lo griego platónico-socrático a lo griego trágico presocrático*. Y aquí puede afirmarse que el proyecto ilustrado encuentra por fin, en Heidegger, sus verdaderas raíces sólo en el “cierre” o la “clausura” “identitaria” que engarza nuestro “ahora” con el “inicio” fáctico-trascendental irreductible del fenómeno filosófico, es decir, de la filosofía en tanto que *esencia de Europa*. Un fenómeno que en realidad es protofilosófico porque en él la filosofía no será ya un “dato” institucional que encontremos “hecho” delante de nosotros, sino justamente aquello que está surgiendo en los orígenes de Grecia y determinando el

³¹² Que no cabe confundir con la reilustración de Apel.

sentido de la civilización occidental, tanto en sus “realizaciones” como en sus “fracasos”. El pensamiento de Heidegger se reduce, en cierto sentido, a una crítica de Platón y, por ende, del judeocristianismo que convirtió el platonismo en un fenómeno social de dimensiones mundiales a cuya consumación asistimos hoy con la “sociedad de la imagen”. Esta suerte de campana de cristal mediática (la “pantalla total” de Baudrillard) nos “separa” de la verdad en el mismo momento en que pretende habernos sacado de la caverna. El significado de la palabra *Destruktion* en Heidegger es inseparable de la rotura de esta pantalla, de su estallido crítico... No es sólo un acto “teórico”, pero tampoco, en el sentido marxiano de las *Tesis sobre Feuerbach*, una “praxis” revolucionaria de violencia genocida. La radicalidad de la *Destruktion* precede a la política y únicamente deviene violenta en la medida en que *responde* a la violencia de la veteroilustración; porque, una vez privada del sentido fundamental de la verdad, aquélla sólo puede ser ya esencialmente violenta y *tiene* que serlo. La violencia fascista, pese al dogma o prohibición progresista de “negar” impuesto al respecto, es esencialmente *reactiva*. Detectaremos la expresión filosófica de esta evidencia histórica (“el *gulag* precede a Auschwitz”, Nolte *dixit*) en el hecho de que la filosofía de Heidegger nunca establece una ecuación entre muerte y asesinato de masas, cuya procedencia es progresista tanto en lo teórico como en lo práctico. El exterminio razonado empieza a forjarse ya en Locke y los filósofos liberales, Hegel coloca la evidencia de la violencia en el centro de su reflexión. Y ésta desemboca en la vulgata marxista-leninista que conducirá directamente al *gulag* y *producirá* el “fascismo”.

1.2.5.-Los conceptos de “cosmovisión”, “ideología” y “judaísmo”

Abordamos, para concluir este capítulo, el último término del subtítulo de la tesis, cuyo contexto de descubrimiento sólo ahora puede ser establecido.

Cuando la ilustración ya no es sólo crítica filosófica de la religión, del dogmatismo y de la superstición, sino crítica “científica” de la filosofía, autocrítica de la ilustración en tanto que ideología, incluso “crítica de la crítica” (Marx), hemos penetrado ya en el escenario clásico, decimonónico, de la segunda ilustración. El “mecanismo” de las progresivas reflexiones críticas (*Destruktion*) ha sido tematizado por Habermas:

La crítica se convierte en crítica ideológica cuando trata de mostrar que la validez de la teoría no se ha desligado lo bastante del contexto de emergencia, que en la trastienda de la teoría se oculta una impermissible *mezcla de poder y validez* y que es precisamente tal mezcla a lo que la teoría debe su reputación. (...) La crítica ideológica no es ella misma una teoría que compita con otras; sólo se sirve de determinados supuestos teóricos; apoyada en ellos *pone en cuestión* la *verdad* de una teoría sospechosa poniendo al descubierto su *falta de veracidad*. Prosigue el proceso de ilustración demostrando a una teoría que en principio presupone una comprensión desmitologizada del mundo, cómo en realidad sigue prisionera del mito; es decir, prosigue el proceso de ilustración, siguiendo el rastro a un error o confusión categorial supuestamente superados.³¹³

Y añade Habermas la fórmula del resorte esencial que, aunque pretenda ignorarse mediante toda suerte de contorsiones y, hay que decirlo, una estupefaciente “falta de veracidad”,

³¹³ Habermas, J., *op. cit.*, pp. 145-146.

conducirá tanto a la filosofía de Heidegger cuanto al “fascismo”: «Con este tipo de crítica la ilustración se torna por primera vez reflexiva; ahora se aplica a, y se cumple en, sus propios productos –las teorías». ³¹⁴ La segunda ilustración, de la que Habermas permanece preso, será a su vez *objeto* de la crítica en Nietzsche y Heidegger. La vía regia del tránsito, aunque este filosofema es precisamente el que silencia Habermas de forma consciente, es la cuestión de la muerte, central ya en Hegel pero, como hemos dicho, deglutida por un sistema optimista panracional que contrata a la muerte para un “puesto de trabajo” ³¹⁵ en el proyecto capitalista (y, luego, en el comunista) del “progreso” hacia la “felicidad” y la reconciliación universal de sujeto y objeto (fin de la historia).

La cuestión que se plantea aquí es entonces el papel de la cosmovisión tanto en la apertura cuanto en el cierre del fenómeno VM y de su constitución como filosofema teórico. Evidentemente, dichas funciones metodológicas, gnoseológicas y epistemológicas dependerán de las características concretas de cada cosmovisión, pero la primera distinción terminológica que conviene establecer es la siguiente: hablamos de cosmovisión, en general, cuando una determinada *Weltanschauung* (“concepción del mundo”, “visión del mundo”) no ostenta un carácter disfuncional respecto de la apertura del fenómeno o del objeto teórico, sino que, antes bien, es un requisito óptico de la verdad. En este sentido, la cosmovisión podría ser calificada de *cuasi-trascendental* (Habermas). Cuando, por el contrario, la cosmovisión representa un obstáculo a efectos de encubrir, deformar o negar el contenido propiamente filosófico o científico de un discurso, entonces nos referimos a la ideología. Nos remitimos a lo ya expuesto en otro lugar. ³¹⁶ Estos tecnicismos tienen su valor en el contexto concreto de la discusión y no excluyen el uso de “cosmovisional” o “ideológico” con significados no marcados. Por ejemplo, Habermas emplea “cosmovisional” para referirse al coeficiente ideológico en la filosofía de Heidegger. Pero ya en su obra *Erkenntnis und Interesse* (1968) ³¹⁷ estableció Habermas un significado no peyorativo de lo cosmovisional o ideológico. Este empleo del vocablo es tan común que queda reflejado en un manual introductorio de Adela Cortina a la Escuela de Frankfurt:

Ideología. Este concepto forma parte de la herencia marxiana de la Escuela de Frankfurt. Aunque la expresión posee ya un carácter ambiguo, los francfortianos la utilizan para expresar el carácter no neutral de la teoría crítica, fruto de la historia y de las condiciones sociales, y el carácter legitimador de ciertas teorías que enmascaran situaciones de dominio. En este último sentido, existe una estrecha relación entre ideología y sociedad burguesa (porque en ella las ideologías con carácter científico sustituyen a las legitimaciones tradicionales del dominio), ideología y razón instrumental; y en suma, entre ideología y las

³¹⁴ Habermas, J., *ibidem*.

³¹⁵ La “fábula de las abejas” deviene en Hegel “astucia de la razón” convertida en el funcionario del campo de concentración, el carcelero estatal *qua* figura metafísica de los tiempos por venir. No sólo eso: en la teología de la *Shoah*, Auschwitz formará parte, para algunos autores (por ejemplo, Ignaz Maybaum en *The Face of God after Auschwitz*, 1965), del camino que conduce a la santificación del pueblo elegido. Véase: Pier Paolo Poggio: *Nazismo y revisionismo histórico*, Madrid, Akal, 2006, pp. 16-17.

³¹⁶ Cfr. Farrerons, J.: *Verdad y muerte I*, *op. cit.*, Capítulo III: La cuestión de la ideología, pp. 44-65.

³¹⁷ Cfr. Habermas, J.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1989.

patologías de las sociedades modernas. La tarea crítica consiste en la desideologización desde una situación ideológica.³¹⁸

No entraremos a debatir aquí este texto, ya de por sí bastante sintomático respecto a los contenidos ideológicos que arrostra la Escuela de Frankfurt. En cualquier caso, quede constancia de que, desde Marx (y Lukács), la perspectiva ideológica del proletariado será la única que permita descubrir el fenómeno denominado “sociedad burguesa” y, en consecuencia, la “verdad” de la misma. Habría, pues, un valor cognoscitivo en la ideología y este componente ha sido admitido sin embozo por los frankfurtianos. El significado técnico de “cosmovisión” (frente a ideología) en la presente investigación se refiere a dicho valor cognoscitivo definido en términos generales. Y a él nos atenderemos a efectos de argumentar nuestras conclusiones, a saber, la pretensión de que una determinada cosmovisión “nacional-revolucionaria”, la cual desde la cosmovisión opuesta es calificada de “fascismo” y de “mera” ideología, entraña una función cognoscitiva en orden a fundamentar VM como filosofema teórico de pleno derecho.

Hechas las puntualizaciones anteriores —las cuales dan lugar, como hemos podido comprobar, a muchas y complejas cuestiones que aquí no cabe debatir ya más— intentaremos resumir en unas pocas fórmulas claras e inequívocas *qué* entendemos por “judaísmo” y “crítica del judaísmo” o *Destruktion* del judaísmo (“muerte de Dios”) en la presente investigación.

Cuando el sociólogo de izquierdas Johan Galtung afirma que la inmensa mayoría de las universidades y medios de comunicación de Occidente son propiedad o están controlados por “judíos”,³¹⁹ ¿a qué se refiere? Hemos de suponer que Galtung hace mención de creyentes adscritos a una determinada confesión religiosa, a saber, el judaísmo. Pero, a nuestro entender, el “judaísmo” (nótense las comillas) es bastante más que una fe determinada. El “judaísmo” es *la ideología de la oligarquía* y puede darse el caso de creyentes judíos que no formen parte de la oligarquía, mientras que los dueños de los grandes medios de comunicación y universidades privadas son todos, por definición, oligarcas. En consecuencia, conviene detenerse en este punto a fin de evitar malentendidos que puedan incurrir, incluso, en transgresiones penales.

Nos referiremos, en primer lugar, al “judaísmo” y *no* a “los judíos”. Aunque exista o haya existido una etnia hebrea originaria, el “judaísmo” será aquí, ante todo, una *ideología*. No existe, por tanto, una “raza” judía, pese a que nacionalistas judíos pretendan hallar “el gen judío”. En la ideología “religiosa” judía, es judío quienquiera que descienda de madre judía, pero esa madre judía puede ser una noruega con rasgos étnicos nórdicos que se ha convertido al judaísmo. Por supuesto, dicha conversión no ha modificado su estructura genética. Para los nacionalistas religiosos judíos, el vástago de dicha madre puede haber abandonado la

³¹⁸ Adela Cortina: *Crítica y utopía: la Escuela de Francfort*, Madrid, Cincel, 1985, p. 202.

³¹⁹ <https://actualidad.rt.com/sociedad/view/42488-Galtung-Los-jud%C3%ADos-controlan-medios-internacionales>

religión judía y transformándose incluso en un ateo, pero, *a los ojos de las autoridades rabínicas, seguirá siendo “judío”*. Y así tendremos un “judío”, pongamos por caso, rubio y de ojos azules, ateo e incluso ferozmente crítico con el sionismo y el Estado de Israel. ¿Qué sentido puede tener aquí la palabra “judío” referida a este individuo? Sólo que ha sido educado como judío y en las etapas tempranas de la vida, dicho cuño podría resultar determinante en orden a la formación de la personalidad. Pero nosotros no vamos a tener en cuenta ahora este ignoto sentido “psicosocial” de la palabra “judío”. Cuando hablamos de “judaísmo”, de crítica del “judaísmo” e incluso de *Destruktion* (de-construcción) del *judaísmo*, mentamos la *refutación* lógica y filosófica de una *ideología*. Y en tanto dicha crítica *ilustrada* adquiera connotaciones *políticas*, serán las mismas que puedan corresponder a las luchas o antagonismos entre otras ideologías cualesquiera, las cuales *no tienen* que concluir, de forma necesaria, en un genocidio a despecho de la violencia que, en determinadas circunstancias, pueda formar parte de este tipo de conflictos. *Sólo la asimilación del “judaísmo” a etnia o raza establece una conexión y una cadena causal fatal entre crítica, refutación, violencia y exterminio físico (genocidio)*. Por las mismas razones expuestas, el “judaísmo” podrá ser compartido o afectar a personas y grupos de etnia no-hebrea, como es el caso de los *sionistas cristianos*. Sea como fuere, en los contextos más políticos de la crítica podremos utilizar la fórmula “extrema derecha judía” o “nacionalismo judío radical” para referirnos a los sectores concretos de la comunidad judía que reivindican, en términos racistas, una superioridad judía basada, ya en el *eleccionismo* teológico, ya en el supuesto *ADN judío* que acreditaría “científicamente” dicho *supremacismo* y que los antisemitas *biológicos* han transvalorado con fines genocidas.

Ahora bien, si el término “judaísmo” correspondiese con una ideología y no con una raza o *etnia*, ¿en qué consiste o qué rasgos esenciales definirían esa ideología? Éste es, empero, el tema de la tesis y, en las actuales alturas de la investigación, tendremos que conformarnos con una caracterización provisional. El meollo de la “ideología judía” es el teologema del “pueblo elegido” (por Dios). Aquí comienzan las ambigüedades semánticas y las confusiones, pero ya he aclarado que ese “pueblo” no tiene un sentido racial desde el momento en que es posible tanto la conversión cuanto la apostasía. En cualquier caso, insisto en este punto, un “gentil” puede creer en el eleccionismo de los judíos y, en este sentido, comparte también el “judaísmo”. La “ideología judía”, abstracción hecha de otros valores que pueda ostentar, es *racista* en determinadas interpretaciones de señalada relevancia política porque considera a los “no judíos” seres intrínsecamente inferiores a los judíos.³²⁰ La centralidad del concepto de “pueblo elegido” en el judaísmo hace imposible omitir estos aspectos del judaísmo o considerarlos anecdóticos. El “judaísmo” como ideología es a la vez un concepto inseparablemente religioso y político. El culto judío es un culto nacionalista *respecto de los propios judíos*. Los judíos se adoran, ante todo, *a sí mismos* en tanto que objeto de elección divina y en *detrimento* de los gentiles. *La noción de la divinidad es una función del eleccionismo y no a la inversa*. De ahí que pueda darse el caso de nacionalistas judíos no-creyentes o ateos. Mientras que, por el contrario, *no puede haber judíos creyentes en Dios que rechacen la idea del “pueblo elegido”*. Cuando eso ocurra, si se diera la circunstancia y a efectos de la presente investigación, dichos creyentes dejarían de ser considerados sujetos del “judaísmo”. En el mismo sentido, el monoteísmo se desarrolla en el seno del judaísmo únicamente a partir de la idea del “pueblo

³²⁰ Cfr. Israel Shahak/Norton Mezvinsky: *Jewish Fundamentalism in Israel*, Londres, Pluto Press, 2012.

elegido”: sólo *puede* existir *un* verdadero dios, a saber, justamente aquél que ha elegido a los judíos. El dios único y el pueblo único, “diferente” y “mejor”, se corresponden en cuanto a la *exclusividad* del *valor*. Si se admite la existencia de otros dioses, tal elección *carecería de virtualidad excluyente*. Por tanto, el resto de los dioses serán en primera instancia dioses de menor rango (monolatría) y, finalmente, ídolos, falsos dioses. Admitido que dichos dioses “paganos” iban ligados a la autopuesta en valor, aunque no excluyente en este caso, de otros pueblos, *el monoteísmo constituye la consecuencia lógica del eleccionismo*. La noción misma del monoteísmo, sin embargo, no es judía, sino que procede de la estancia de los judíos o parte de ellos en Egipto en calidad de esclavos del faraón. De hecho, puede sostenerse que el judaísmo es un “egipticismo” reactivo y compensatorio frente a la condición servil de los judíos sometidos. En tercer lugar, la idea de inmortalidad o resurrección de los muertos, que el judaísmo toma también de otra cultura y religión, a saber, en este caso, la zoroástrica y maniquea de los persas durante el exilio babilónico de las élites judías, *se incorporará a la matriz ideológica judaica a través de la secta farisea*. El imperativo inmortalista responde a la lógica monoteísta de un dios único y omnipotente. Si es omnipotente, tiene necesariamente que poder sobrepasar a la muerte. Si no fuere capaz, la muerte (el “destino”), mostrándose a su vez “más poderosa” que Yahvé, debería “ocupar” (“paganismo”) el lugar del *summum ens*. Se da así una “armonía preestablecida” entre el monoteísmo, el soteriologismo y el eleccionismo judíos: *sólo* los elegidos son “rescatados” — “salvados” — de la muerte *por un dios todopoderoso*.

Las formas “secularizadas” del “judaísmo” construyen su ideología, progresista, laica y “de izquierdas”, a partir de idénticas nociones escatológicas y soteriológicas eleccionistas. El “pueblo elegido” puede ampliar o reducir su tamaño, por decirlo así, acogiendo en su seno a naciones enteras (kazajos) o constituyendo otros colectivos (el “proletariado”, el “Nuevo Israel”, la Iglesia católica en cuanto “pueblo de Dios” ...); el “reino de Dios” es susceptible, por su parte, de adoptar una formulación “materialista” de carácter marxista, sionista, ácrata o liberal, pero siempre en el *interior* del mismo *imaginario-tipo*. En su configuración contemporánea, el “judaísmo” define la esencia de la *ideología oligárquica neoliberal*.³²¹ Los “elegidos” son aquéllos que muestran los “signos” de elección, a saber, el éxito económico. Con ello, el “judaísmo” incorporará a las personas más poderosas de la *society*, a las cuales confiere impunidad en tanto que “víctimas” (“ideología del Holocausto”). De paso, convierte el eleccionismo en una “profecía autocumplida”, porque, según su formulación ideológica, “los judíos” han de ser personas de éxito, cuando lo que ocurre en realidad es que las personas de éxito se convierten al judaísmo para evitar un enfrentamiento con la ya poderosa oligarquía u obtener un mayor provecho de su integración en la misma. De tal suerte que las élites económicas y singularmente las financieras, a escala mundial, adquieren una estructura *orgánica* con crecientes pretensiones racistas, genocidas y autoritarias.³²² El ideario neoconservador estadounidense, así como las actuaciones políticas criminales que se han inspirado en sus directrices doctrinales, acredita esta afirmación sumaria.³²³ La finalidad del proyecto social neoliberal no es meramente económica, sino ideológica: la restitución de la religión judeo-cristiana en el centro de la función cultural de la sociedad capitalista

³²¹ Cfr. José M^a Mardones: *Capitalismo y religión. La religión política conservadora*, Santander, Sal Terrae, 1991.

³²² Cfr. James Petras: *Economía política del imperialismo contemporáneo*, Madrid, Maia, 2009.

³²³ Cfr. Petras, J.: *El poder de Israel sobre los Estados Unidos*, Madrid, Iepala, 2013,

contemporánea y, con ella, el “fin de la modernidad”.³²⁴ Sin embargo, los promotores del movimiento estrictamente *neocón*, desde los tiempos de Ronald Reagan, Margaret Thatcher, Milton Friedman y su Escuela de Chicago hasta los de Donald J. Trump, son judíos ex trotskystas.³²⁵ Puede acreditarse ya sin lugar a dudas la existencia de un “corredor secreto” que, entre la izquierda y la derecha, puede ser recorrido en las dos direcciones y cuyo único denominador común lo constituye el imaginario judaico.³²⁶ La Escuela de Frankfurt, con su “marxismo mesiánico” benjaminiano, por no hablar del expreso conservadorismo de Horkheimer, representan un ejemplo filosófico todavía más significativo y relevante para nuestra investigación. Tampoco cabe ya la menor duda de que la problemática a la cual intenta hacer frente la ideología oligárquica es el “fenómeno VM”. El más brillante ideólogo, junto a Leo Strauss, del neo-conservadorismo americano, a saber, el profesor Daniel Bell, no se recata a la hora de exponer su programa fundamentalista:

El problema real de la modernidad es el de la creencia. Para usar una expresión anticuada, es una *crisis espiritual*, pues los nuevos asideros han demostrado ser ilusorios, y los viejos han quedado sumergidos. Es una situación que nos lleva de vuelta al nihilismo.

Y añade:

Lo que la religión puede restaurar es la continuidad de las generaciones, volviéndonos a las circunstancias existenciales que son el fundamento de la humildad y el interés por los otros. Pero no puede fabricarse tal continuidad ni montarse una revolución cultural. Este hilo se entreteje en aquellas experiencias que nos dan un sentido trágico de la vida, una vida que se vive al borde de la navaja, entre la finitud y la libertad.³²⁷

Resulta sorprendente escuchar *en boca de la oligarquía* las palabras “humildad” e “interés por los otros”, cuando cada día perecen 19.000 niños de hambre y miseria en el mundo —13 millones de personas al año—, mientras nueve oligarcas de la usura controlan 700 billones, con b, de dólares, es decir, *diez* veces el PIB del planeta entero.³²⁸ Pero tan importante como este hecho, a los efectos del captar el sentido ideológico de esta *descomunal regresión histórica* pilotada por la oligarquía, es el dato de que los “conservadores” contemporáneos ya nada tienen que ver con las viejas élites anglosajonas del capitalismo “productivo”, sino que, en el ascenso al poder del imaginario neoconservador y neoliberal, *lo “neo” es precisamente el “judaísmo”* y, a la par, el desarrollo de un capitalismo puramente financiero, especulativo y parasitario. La “ideología del Holocausto” (“antifascismo”, “religión civil universal” impuesta bajo coacción penal), el neoliberalismo económico (empobrecimiento masivo) y la oligarquización financiera (parasitismo elitista), marchan juntos con el asalto al poder de los *ideólogos ultraderechistas judíos* en los EEUU.³²⁹ La consumación del proyecto político oligárquico incluye el exterminio y la esclavización de la humanidad “no judía” entendida en

³²⁴ Mardones, José M^a: *op. cit.*, pp. 63-64.

³²⁵ Mardones, José M^a: *op. cit.*, p. 44.

³²⁶ Mardones, José M^a: *ibidem*, nota 41.

³²⁷ Daniel Bell: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 39, 40-41.

Citado por Mardones, José M^a, *op. cit.*, p. 63.

³²⁸ Cfr. Vicenç Navarro / Juan Torres López: *Los amos del mundo. Las armas del terrorismo financiero*, Barcelona, Espasa, 2012.

³²⁹ Cfr. Johan Galtung: *Fundamentalismo USA. Fundamentos teológico-políticos de la política exterior estadounidense*, Barcelona, Icaria, 1999.

tales términos (“los pobres”, es decir, los “no-elegidos”). La *filosofía* como *crítica ilustrada de la ideología* tendrá, en consecuencia, por objetivo *político* insoslayable el derrocamiento *democrático* de la oligarquía. La explicación del “hecho” de que dicho contra-proyecto liberador —inseparable del “fenómeno VM” — *tenga que ser* calificado de “fascista” por las terminales propagandísticas del “dispositivo oligárquico” de dominación (la “gobernanza” *global*), constituye, en definitiva, el “objeto” de la presente investigación.

1.2.6.-Conclusión al capítulo primero

Esta investigación no se ocupa de las distintas concepciones de “la muerte”, planteamiento que nos obligaría a revisar una por una las obras filosóficas dedicadas al tema. Tampoco se ocupa de las distintas concepciones filosóficas de “la verdad”. Ésa sería otra tesis distinta. Nuestro objeto es el “fenómeno VM”, a saber, la posibilidad de fundamentar racionalmente el enunciado heideggeriano “la muerte es la verdad de la existencia” como horizonte último de toda interpretación humana, filosófica y científica concebibles. Dicho estudio comporta, a su vez, un análisis del obstáculo que impide la confluencia entre los fenómenos “verdad” y “muerte”, los cuales cierto discurso ideológico (“ideología B”), disfrazado de filosofía, pretende mantener separados y antagónicos, sobre todo allí donde la filosofía todavía ostenta pretensiones de verdad. Esta tendencia a ocultar o incluso negar el “fenómeno VM” ha sido descubierta por nosotros y carece, por tanto, de antecedentes bibliográficos. No hemos tenido, pues, que levantar acta del “estado de la cuestión” porque la “cuestión” es, salvo error u omisión, un “descubrimiento” de quien suscribe, hecho que garantiza la originalidad de la investigación. En el presente capítulo hemos aclarado esto, a saber, qué significan los términos “verdad” y “muerte” en el contexto de la presente investigación. Constituyen ambas determinaciones internas del discurso heideggeriano, que pondremos a prueba en los capítulos finales frente al paradigma lingüístico de la segunda generación frankfurtiana. Todo ello sólo para denunciar la usurpación del paradigma de la vida por parte del *linguistic turn* y de la herencia platónica y judeo-cristiana entrañada en el metaparadigma de la “búsqueda de la verdad”. La verdad no es buscada, sino rehuída. Restaurar el paradigma de la vida comporta poner punto final a dos mil quinientos años de velamiento de la verdad más o menos consciente. La verdad ha sido ya siempre comprendida por nosotros. La verdad es la muerte. La verdad no representa un punto de llegada, sino de partida, para hallar y, ante todo, *interpretar* “lo verdadero” que nos sale al encuentro. Aclarado este aspecto metodológico de la cuestión, a saber, que el “enunciado VM” puede en efecto ser fundamentado racionalmente y cuál es el lugar teórico de dicha fundamentación, nuestra tarea consistirá, más adelante, en abordar el fondo del asunto —que aquí sólo queda perfilado— en un tratado de filosofía dedicado a “aplicar” la metodología aquí expuesta.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL IMAGINARIO TRÁGICO-HEROICO COMO COSMOVISIÓN

Acotado el “objeto”³³⁰ de la investigación, esbozaremos los obstáculos y vías de acceso al mismo, es decir, el método, en dos partes. La primera se ocupará del concepto del “fascismo” como fenómeno. La segunda, del lugar sistemático y metodológico de la *Weltanschauung* (intuición o concepción del mundo, cosmovisión) en la génesis de la ontología fundamental. La relación entre filosofía y cosmovisión queda expresada en el subtítulo por la locución preposicional tenemos que aclarar el significado de *bei*, que hemos traducido por la locución preposicional “frente a”. La preposición alemana *bei* viértela Gaos al castellano por “cabe”, cuyo significado es “junto a”. En nuestro subtítulo indica una lucha, un “ocultamiento” y, a la par, una relación de fundamentación, de carácter óptico-ontológico, que vincula filosofía y cosmovisión. Se “opone” cosmovisión a filosofía en tanto que “ideología” y “creencia” irreductible a una conceptualización estricta. Pero al mismo tiempo, en la medida en que entraña virtuales enunciados válidos, la cosmovisión es condición de posibilidad metódica de la filosofía porque todo filósofo es “existente creyente en...” antes que filósofo. En este sentido cabe hablar, consecuentemente, de cosmovisión “fascista” en Heidegger y de “elementos cosmovisionales” inherentes a la filosofía de Heidegger. El sentido de “frente a” —y el “hacer frente” en general—³³¹ es el que corresponde a la preposición “cabe” con que traduce José Gaos la alemana *bei*³³² de Heidegger. El “ser cabe los entes” del “ser en el mundo” hace posible la “intuición de mundo” (*Weltanschauung*) de la cosmovisión; el *Dasein* extrae los sentidos existenciales (“sintéticos *a priori*”) del *sein* en el *bei* del *ich bin* donde existe “siempre ya”. De ahí que Heidegger pueda hablar de *Vorhabe*, *Vorsicht* y *Vorgriff* como “preestructuras de la comprensión”. El *Vorsicht*, como “perspectiva”,³³³ constituye el existencial que fundamenta la condición de posibilidad de la *Weltanschauung* siempre que ostente rango ontológico, es decir, que remita a una determinada forma de “ver” “el mundo” y, por ende, el ser. La tematización expresa de este “pre-ser-se cabe” (el mundo) en cuanto “ideal de existencia” habilita a su vez para la filosofía y permite hablar de una ideología “fundamentada” o legítima (cosmovisión) como condición “existencial” de la filosofía misma.³³⁴ Ideología, cosmovisión y filosofía, por este orden y sin solución de continuidad,

³³⁰ El vocablo “objeto” entiéndese aquí en un sentido puramente formalista, no gnoseológico y mucho menos ontológico o metafísico. El propio Heidegger, al inicio de sus lecciones en 1919, ya salió al paso de esta “contradicción”: «El problema que el presente curso pretende delimitar, desarrollar y solucionar parcialmente irá mostrando, de manera radical y decisiva, lo incongruentes e incluso extrañas que resultan en sí mismas las siguientes observaciones introductorias» (*La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005, p. 3). Véase: *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1987, p. 4.

³³¹ Cfr. Luis Sáez Rueda: *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001, p. 124.

³³² Cfr. Heidegger, M.: *El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 67 ss.; Gaos, J.: *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, op. cit., p. 136: «*sein bei* (der Welt) = “ser cabe (el mundo)”». De acuerdo con lo expuesto por Heidegger y la traducción de Gaos, tendríamos que haber formulado el subtítulo de la siguiente manera: “Filosofía cabe cosmovisión”, pero hemos preferido “frente a” por razones estilísticas y porque entendemos que la relación de *bei* con *bin* en alemán tiene en Heidegger el sentido del *gegen* que recoge más rigurosamente “frente a”, bien entendido que no se trata de una mera “oposición”, sino de una relación hermenéutica entre el *Vorhabe* y la práctica filosófica.

³³³ Adrián Escudero, Jesús: *El lenguaje de Heidegger...*, op. cit., p. 193.

³³⁴ Cfr. Gaos, J.: *Historia de nuestra idea de mundo*, México, FCE, 1973 (segunda reimpresión, 1992) sobre el concepto de “idea de mundo” que puede haber influido decisivamente en la traducción de Gaos.

“fueron” *velis nolis* “ahí” en tanto que consubstanciales al “camino” (método)³³⁵ en el *bei* (“nosotros ejecutivo”) donde se concita la esencia del filosofar:

Abandoné una posición anterior, no para cambiarla por otra, sino porque también la anterior era sólo un alto en el camino. Lo permanente de un pensamiento es el camino. Y los caminos del pensamiento cobijan en sí esto misterioso; podemos, en ellos, caminar hacia adelante o hacia atrás, incluso de modo que sólo el caminar atrás nos conduce adelante.³³⁶

Volveremos a este “caminar atrás”, un “desolvidar” el *bin-bei* relevante a todos los efectos en la presente investigación.

Obsérvese ahora, empero, sólo lo siguiente: la “metodología” no debe entenderse como mero “instrumento” para el apoderamiento de un “objeto” cualquiera, sino que forma parte de la “cosa del pensar”, es decir, del “objeto” en cuanto tal y en tanto que “mostrarse” “en sí”³³⁷ de aquello que se muestra.³³⁸ El “pensamiento” resulta, pues, por el motivo de ser sólo posible en su insoslayable transitar como *ich bin bei der Welt*, fatalmente *weltanschaulich*, “mundovisional”,³³⁹ pero menos “ideológico” quizá que las engañosas pretensiones de “certeza asegurada”. No obstante lo cual, el ser de los fenómenos hay que desvelarlo, como ya se anotó *supra*, “tirando del hilo” de un inicial “mostrarse” fenoménico, histórico y “equivoco”. La husserliana “inmediatez de la esencia” atemporal es una ilusión idealista.³⁴⁰ Esta “situación hermenéutica” parece condenarnos a un círculo lógico que el propio Heidegger expresó de forma insuperable (*S. u. Z.*, p. 152):

En cuanto “estado de abierto” del “ahí”, concierne siempre el comprender al todo del “ser en el mundo”. En todo comprender el mundo es comprendida la existencia y viceversa. Toda interpretación se mueve, además, dentro de la descrita estructura del “previo”. Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar.³⁴¹

³³⁵ Confróntese este “hacer camino” con el *sedere* en latín (“estar sentado”) de que procede, en castellano, el vocablo “ser” según Heidegger (Cfr. Heidegger, M.: *Kants These über das Sein*, Frankfurt, Klostermann, 1962, p. 32).

³³⁶ Heidegger, M.: *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, p. 90 (edición alemana original: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Günther Neske, 1959).

³³⁷ Frente al mostrarse de algo “en sí”, el “en sí del mostrarse” en cuanto puro mostrarse no “esconde” ningún objeto agazapado tras una “mera apariencia”, éste es “esencialmente” mostrarse y, por ende, histórico, finito; «el “ser a la mano” es la determinación óptica categorial en unos entes tales como son ‘en sí’». Cfr.: Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 99.

³³⁸ Habrá que distinguir, por otro lado, los *Wege* de Heidegger de la “búsqueda sin término” de Karl Popper. Los caminos de Heidegger recorren una *comarca*, aquéllo que en catalán se denomina *contrada* (y traduce mejor el *Gegend* alemán en cuanto al “frente a”); siendo en ella, “asiéntase” así el *Dasein* en un “fundamento” que se revelará “abismal”.

³³⁹ Este término es rigurosamente sinónimo de “cosmovisional”, pero hace referencia al elemento de la estructura del *Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnenden Seienden)* “pre-ser-se-ya-en-el-mundo-como-ser-cabe (los entes que hacen frente dentro del mundo)” en que radica. El *begegnenden* ha sido traducido en el subtítulo como “frente a” del “hacer frente” esencial que se muestra como tal en, pongamos por caso, la “experiencia del frente” (*S. u. Z.*, p. 192).

³⁴⁰ Heidegger, M.: «El “estado de descubierto” fáctico es, por decirlo así, un robo» (*El Ser y el Tiempo*, op. cit., p. 243). Citado en Sáez Rueda, op. cit., p. 123.

³⁴¹ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 170.

En otro famoso pasaje que funda de hecho la hermenéutica filosófica contemporánea, Heidegger cortaba el nudo gordiano de esta paradójica circularidad (*S. u. Z.*, p. 153):

Pero ver en este círculo un circulus vitiosus y andar buscando caminos para evitarlo, e incluso simplemente “sentirlo” como una imperfección inevitable, significa no comprender, de raíz, el comprender. (...) El cumplimiento de las condiciones fundamentales de un posible interpretar radica, antes bien, en no empezar por desconocer las condiciones para llevarlo a cabo. Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo. (...) Este círculo no debe rebajarse al nivel de un circulus vitiosus, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original, aunque una posibilidad que sólo es empuñada de un modo genuino cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”, para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico.³⁴²

Heidegger no puede apelar a una “objetividad” entendida en los términos ingenuos del pensamiento pre-hermenéutico, pues «no se trata de ajustar el comprender y la interpretación a un determinado ideal de conocimiento» (el de un “objeto en sí” allende el “mostrarse” mismo).³⁴³ Cómo entrar, por tanto, con justeza, en el *Zirkel*, constituye la cuestión metodológica por antonomasia. El criterio de validez ha quedado ya empero consignado en el enunciado citado que ubica el lugar trascendental de ente *weltanschaulich*: «en todo comprender el mundo es comprendida la existencia». Esta “comprensión” ontológica viene a lomos del *Dasein* en su cotidiano existir; el filósofo sólo debe hacerla aflorar. La *veracidad* o lo auténtico (*echt*) de la pre-comprensión de la “gente”, y no un “objetualismo de exterioridad”, será aquéllo que permita discriminar la interpretación válida. El “índice formal” de dicha validez es el habla (*Rede*) con que el *Dasein* se refiere a su inherente “pre-comprender” atóxico cosmovisional.³⁴⁴ El *Dasein* interpretase a sí mismo como *Dasein* o como cosa “ante los ojos” (*Vorhandensein*). En la medida en que su carácter o forma de ser *qua Dasein*, y no el mero *Vorhandensein*, haga acto de presencia con mayor acuidad en la pre-comprensión, ésta nos muestra dicho “indicador criterial” de “autenticidad”. Asegurar el tema científico equivale a hacer gravitar el “objeto” en torno a una determinada “perspectiva”, “punto de mira” (*Blick-stand*), “dirección de la mirada” (*Blickrichtung*) u “horizonte de la mirada” (*Sichweite*). De tal orientación depende el carácter ontológico de la “visión previa” (*Vorsicht*), el “tener previo” (*Vorhabe*) y el “preconcepto” (*Vorgriff*) de la exégesis. La entrada *de facto* en el círculo hermenéutico será, en definitiva, “ideológica”, configurando un “pre-juicio” en la doble acepción de la palabra *Vorurteil* (Gadamer).³⁴⁵ “Cosmovisionales” serán aquéllas “unidades de sentido” de la *Rede* y el *Verstehen* que articulen lingüísticamente el “tener previo” (*Vorhabe*) óntico-ontológico “auténtico” (*echt*) o “propio” (*eigen*).³⁴⁶ Por el contrario, serán “meramente” ideológicas y, así, ónticas, aquéllas otras

³⁴² Heidegger, M.: *op. cit.*, pp. 171-172.

³⁴³ *Ibidem*. El *siempre* mostrarse del ahora “esto” y luego “aquello” del ente muestra el “en sí” del mostrarse en cuanto tal como carácter ontológico del ente.

³⁴⁴ Cfr. Sáez Rueda, L.: *op. cit.*, cap. 7, &3.1; cap. 8, &2; cap. 13, &3.3 sobre “una normatividad inherente a la comprensión interpretativa” (pp. 123-124).

³⁴⁵ Cfr. Gadamer, H.-G.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 337 y ss.

³⁴⁶ Las diferencias *de matiz* entre auténtico (*echt*) y propio (*eigen*) se irán aclarando poco a poco más abajo. Anticipemos que la autenticidad señala aquélla posibilidad esencial del *Dasein* en que éste se

“unidades de sentido” que lastren, desde el punto de vista “existencial”, la comprensión del ser reduciéndolo a *Vorbandensein*; el vocablo “ideología” mantendría aquí, como ya hemos señalado, la tradicional connotación de obstáculo o deformación frente al genuino saber, ciencia o filosofía. El “frente a” (filosofía frente a cosmovisión) mienta, en definitiva, la relación que el *Dasein* establece con la “idea” que hízose ya siempre de su existir. La filosofía es la tematización *expresa* de dicha relación: crítica (*Destruktion*) de las ideologías y distancia respecto al “pre-“ (*vor-*) (“frente a”) de la cosmovisión.

El lenguaje común y, por ende, la ideología/cosmovisión que le pertenece en cuanto proyecto legitimador sin el cual el *Dasein* no puede “vivir” o, en otras palabras, el virtual discurso referido a ésta (el *Dasein* es *Rede* en su *ser*),³⁴⁷ preséntanse ante la mirada hermenéutica como un *totum revolutum* donde lo óntico y lo ontológico se mezclan en apariencia caótica: hete aquí el “estado de interpretado”. Las ideologías son “ónticas” porque configuran un “ideal fáctico” del *Dasein*. Y ontológicas (cosmovisiones), porque sólo desde el suelo de un *concreto* ideal o ideología fácticos, históricos, podemos siquiera plantear la cuestión de “la verdad”. La filosofía es siempre “histórica” en este sentido radical y hace de la autoconciencia de esa historicidad un “indicio” y un criterio de su “validez”:

Por ello, la historia de la filosofía no se toma aquí como algo que tenga una extensión espacial y temporal en principio indefinida, como la indefinida aplicación de un “universal” (“filosofía”) a casos concretos; “filosofía” se toma en primer lugar como un proceso histórico concreto; sólo en la medida en que se haya comprendido esa realidad concreta, podrá plantearse la cuestión de qué tienen que ver con la filosofía otras cosas que han ocurrido en otros tiempos y lugares.³⁴⁸

La filosofía entraña unas condiciones “culturales” y “sociales” determinadas sobre el fondo de las cuales articula lingüísticamente “lo cosmovisional” previo con rango “cuasi trascendental” (Jürgen Habermas).³⁴⁹ En Habermas dicho “cuasi” juega el mismo papel “ambiguo” que lo “óntico-ontológico” en Heidegger. Es ésta también la pregunta, marxista o no, por el concepto de *praxis* que la filosofía contemporánea pretende recuperar frente al

comprende ontológicamente en su forma de ser temporaria, es decir, verdadera, válida, frente al comprenderse inauténtico, cósmico, del *Dasein* caído (*gefallen*) o *das Man* (“se”, “uno”); lo propio remite, por otro lado, a aquello óntico, peculiar e irreductible (histórico), en el seno de su existencia no-universalizable, de que el *Dasein* —también en cuanto *Mitsein*— se hace cargo (co)empuñándolo libremente como destino. El sentido de *eigen* es, pues, óntico-ontológico y constituye uno de los anclajes filosóficos fundamentales de las ideologías nacionalistas.

³⁴⁷ El lenguaje muestra una estructura, ciertamente, pero una estructura *proyectual*, no ahistórica y atemporal como ha pretendido el estructuralismo depurando de antemano todos los contenidos de “sentido” para formalizar un modelo matemático abstracto ayuno de responsabilidad.

³⁴⁸ Felipe Martínez Marzoa: *Historia de la Filosofía*, t. I, Madrid, Istmo, 1973, p. 15. El autor sostiene, en aparente contradicción, más adelante (p. 61, n. 18) que “la muerte (...) nunca es experimentada” y, un poco más abajo (*ibidem*), que existe un “(no) experimentar el no-ser”: todas estas expresiones intentan señalar, a mi entender, la diferencia entre la experiencia óntica, la experiencia óntico-ontológica y la experiencia ontológica como tal. Sobre la primera, leemos: “Sólo el héroe propiamente muere; la multitud —digamos en terminología moderna— «deja de existir»” (*ibidem*). Estas distinciones serán fundamentales a la hora de interpretar el significado de la ontología fundamental de Heidegger y su vinculación con la “ideología fascista”.

³⁴⁹ Cfr. Jürgen Habermas: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, p. 199.

positivismo y cuya bibliografía resulta ya inabarcable.³⁵⁰ El espacio metódico óntico-ontológico acota el camino (método) que a nosotros nos ocupa en tanto que “vemos” la filosofía desde fuera y desde dentro a la vez, es decir, como “compromiso” que no se agota en un vínculo institucional o académico formalizado y, por otra parte, como algo más, por lo que respecta a su validez, que una mera “ideología”. Sobre este “punto de partida” de la cosmovisión tenemos la obligación de citar y transcribir un filosofema de Felipe Martínez Marzoa que ha marcado ininterrumpidamente nuestra “orientación de la mirada” (*Blickrichtung*) hasta el día de hoy:

‘Υβρίς es la culpa del héroe trágico en Sófocles, donde el héroe es aquel que osa *ser*, que se atreve con la verdad y la experimenta en la forma de la ruina, la oscuridad y la muerte («Muerte es cuanto vemos despiertos»), mientras el coro expresa el horror ante la desmesura que el *ser* es. Heráclito piensa, en el fuego, no sólo lo que alumbra, sino lo que aniquila.³⁵¹

Habiendo explanado el fenómeno del *Sein zum Tode* (“ser para la muerte”) como totalización del *Dasein*, Heidegger no tiene ningún empacho en cuestionar el significado de la “objetividad” en la interpretación del “ente ejemplar”.³⁵² La cosmovisión trágico-heroica irrumpiría así, de golpe y porrazo, en el centro de la filosofía y, sin embargo, puede constatar la “excentricidad” histórica tanto de aquélla cuanto del “filosofema VM” hasta que la Escuela de Frankfurt, por boca de Theodor W. Adorno, pone las cartas sobre la mesa, pero sólo para identificar dicha cosmovisión con una “ideología”, a saber: el fascismo.³⁵³ Entre la verdad del ser, lo ontológico, y las “cosas” que no son el *Dasein* o que no muestran la peculiar “forma de ser” de éste, lo óntico –por ejemplo: una silla, el planeta Júpiter...–, se extiende el campo fenoménico de lo óntico-ontológico: el *Dasein* mismo como “ente ejemplar” de la ontología fundamental es así el más señalado ente, y su “entidad” el hilo conductor de la investigación.³⁵⁴ Pero otro tanto cabe sostener de la cosmovisión. De una de las ideologías ónticas con que el *Dasein* interpreta el mundo, a saber, las traídas y llevadas “cosmovisiones” o “visiones del mundo”, “surge” la filosofía. Conviene, pues, detectar qué “ideologías” son éstas. Alguna de ellas, como poco, implementa la filosofía; otras erigen obstáculos, más o menos alevosos, para planteamiento mismo de la pregunta por la verdad. Pero se nos ha dicho que la “ideología” de Heidegger es el “fascismo” y que éste, a su vez, remite a “Auschwitz”, el “mal absoluto”. La *interdicción teológica* nunca fue tan explícita.

La presente hipótesis de trabajo comporta metodológicamente lo siguiente: cierta cosmovisión, digamos A, representa un requisito, una condición necesaria incluso, de la

³⁵⁰ Cfr. Franco Volpi: *Heidegger y Aristóteles*, México, FCE, 2012, sobre el concepto de *praxis* en Heidegger y la filosofía de Heidegger como pregunta por la *praxis*.

³⁵¹ Martínez Marzoa, F.: *op. cit.*, pp. 59-60, n. 11.

³⁵² Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 337. Véase: *Sein und Zeit*, *op. cit.*: «Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so. Dieses Faktum darf nicht nur nicht geleugnet und gezwungenerweise zugestanden, es muss in seiner positiver Notwendigkeit aus dem thematischen Gegenstand der Untersuchung begriffen werden. Philosophie wird ihre „Voraussetzungen“ nie abstreiten wollen, aber auch nicht bloss zugeben dürfen. Sie begreift die Voraussetzungen und bringt in eins mit ihnen das, wofür sie Voraussetzungen sind, zu eindringlicherer Entfaltung. Diese Funktion hat die jetzt geforderte methodische Besinnung». (p. 310).

³⁵³ Cfr. Adorno, Th. W.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1986, p. 371 y ss.

³⁵⁴ Martínez Marzoa, F.: *op. cit.*, p. 61, n. 15.

ontología fundamental; y, simétricamente, otra ideología, digamos B, se ha configurado históricamente con la finalidad, más o menos expresa o consciente, de encubrir el “fenómeno VM” en nombre de unos “valores” calificados de “humanos”, puesto que un ente, “el hombre”, sería “más importante” que “la verdad”. El “paradigma B”, actualmente dominante, no se articula en este mismo lenguaje, ya interpretado por nosotros, pero puede reconocérsele en discursos como el de Jürgen Habermas transcrito a continuación:

La razón toma partido en la controversia entre crítica y dogmatismo, y con cada nueva etapa de la emancipación gana una nueva victoria. En esta razón, que es una razón práctica, convergen la penetración crítica y el declarado interés por una liberación mediante la reflexión. La etapa más alta de la reflexión coincide con un paso adelante en la autonomía de los individuos, con la eliminación del sufrimiento y con el fomento de la felicidad concreta. Esta razón, enzarzada en la disputa con el dogmatismo, ha hecho decididamente suyo tal interés. No define el momento de la decisión como algo ajeno a ella, sino que, más bien, las decisiones de los sujetos tienen su medida en esa decisión objetiva que es la única que viene exigida por el interés de la razón. La razón no ha renunciado todavía a la voluntad de razón.³⁵⁵

Pero no hay ningún “interés de la razón” en la eliminación del sufrimiento y en la “felicidad concreta” de una especie zoológica, sino únicamente el postulado de una *ideología*, máxime cuando la *propia verdad* constituye la fuente por excelencia de ese “sufrimiento” y, por ende, el signo de una “realidad ontológica” que ninguna “mejora social” podrá nunca paliar. Sin que este *factum* incontestable pueda elevarse a coartada política para la convalidación de toda suerte de “injusticias sociales”, la forma en que el positivismo se descarga de los dogmas hedonistas vetero-ilustrados y establece la distinción, criticada por Habermas, entre “hechos” y “valores”, “razón” y “decisión”, ciertamente escamotea ciertas cuestiones y “hace trampa”. Pero, en el fondo, por los mismos motivos ideológicos “humanistas”, en el contexto de una “ideología liberal” pertrechada con los necesarios “complementos religiosos”, que Habermas escamotea también en sus propios planteamientos “críticos” de sesgo ideológico “neomarxista”. La fenomenología como positivismo radicalizado, y la hermenéutica en tanto que radicalización fenomenológica de segundo grado, deudora de lo que se muestra “tal como se muestra”, conducen así al “fascismo” entendido como “afirmación de la verdad” (a despecho del “sufrimiento” que ésta pueda acarrear) y negación *explícita* de la “felicidad concreta”, postura que deberemos explicar y justificar, pero sólo, y por mucho que hayamos asumido aquí el papel de “abogados del diablo”, en un sentido determinado que no puede confundirse interesadamente con el “asesinato” o cualesquiera delitos de sangre (según pretende la Escuela de Frankfurt, entre otras corrientes filosóficas del “paradigma B”). La cuestión del “fenómeno VM” muéstrase como filosofema en torno al cual perfilase esta “figura del espíritu” en cuyo espejo nos interpretamos los contemporáneos; todo ello a la sombra de un “(anti)fascismo” que, de forma impune, puede perpetrar ingentes crímenes de masas siempre que esgrima para justificarse los modernos ídolos del foro (“bienestar”, “felicidad”, “humanidad”...). Desde dicha ideología “humanista”, “utópica” o

³⁵⁵ Habermas, J.: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 288. Edición alemana original: *Theorie und Praxis*, Hermann Luchterhand, Darmstadt, 1963, p. 307.

“milenario”³⁵⁶ oriunda de la herencia judeo-cristiana,³⁵⁷ su simétrica y opuesta es aprehendida, en definitiva, como “el fascismo”,³⁵⁸ vocablo infamante que en sí mismo constituye una “refutación” *de facto* no menesterosa de argumentación. La “razón” cartesiana (burguesa) clausura así de antemano toda posibilidad de crítica o diálogo. De tal suerte que la relación entre filosofía y cosmovisión, entendida ya sólo en un sentido muy amplio, resulta a todas luces conflictiva, ambivalente y menesterosa de análisis. Éste no puede limitarse a interpretar la filosofía de Heidegger, sino que ha de tejer con dos madejas distintas un texto en el que colisionan las reivindicaciones ilustradas de la razón en virtud de las cuales el filósofo de Messkirch es condenado a las catacumbas, y las “verdaderas razones” que, vulnerando las pautas protocolarias de conducta exigidas a la racionalidad y a la denominada “crítica de las ideologías”, impiden una genuina exégesis del “fenómeno VM”. Nuestra tarea consistirá aquí en: 1/ detectar los fenómenos discursivos correspondientes en el “estado de interpretado”; 2/ reconstruir los nexos de sentido de las ideologías o cosmovisiones A y B; 3/ explicarlos en un orden inteligible y, 4/, evidenciar la función ideológico-cosmovisional, óntico-ontológica, en la apertura/encubrimiento que, para Heidegger, define la filosofía (discurso racional) “frente a” la cosmovisión como “hecho” histórico “abierto” a “la verdad”.³⁵⁹

2.1.-Filosofía frente a cosmovisión

El problema político, pero también estrictamente intelectual, de la “fundamentación” de una ideología o cosmovisión y, por ende, de la *praxis* inherente a una virtual “política del ser” o de una “teoría crítica de la sociedad”, sólo puede iluminarse y devenir, en última instancia, “ilustrado”, recorriendo el círculo hermenéutico en sentido inverso y desechando, de manera consciente, los mencionados factores “antropológicos” (ónticos). Si ha de haber, así, cosmovisiones válidas e ideologías (científicamente) no válidas, se determinará en función de la relación de aquéllas, “aperturante” o “encubridora”, con la comprensión del ser. Antes de entregarse a cualquier otra cuestión cognoscitiva o epistemológica y habiendo optado por una determinada “concepción del mundo” (*Weltanschauung*), es el *Dasein* el que “resuélvese” por “desvelar” o “encubrir” la verdad. Este “ser ejecutivo” del existente fáctico “precede” a la ciencia y el objetivismo liberal comporta, según Heidegger, un fraude, una trampa a efectos de introducir de contrabando la ideología que, en la universidad burguesa, formalmente no existiría pero que, por ese mismo motivo, se impone con mayor ubicuidad, sutileza y eficiencia manipuladora que bajo una grosera tiranía policial. El plano protoético y ontológico de esa “libertad originaria” del *Dasein* debe acotarse con prioridad “metodológica” respecto de las cuestiones “morales” y las dificultades “intelectuales” inherentes a la ciencia

³⁵⁶ Cfr. Juan Aranzadi: *Milenarismo vasco. Edad de Oro, etnia y nativismo*, Madrid, Taurus, 1982. Véase: definición antropológica de “milenarismo” (p. 40 de la reedición de 2000), “milenarismo secularizado” (*op. cit.*, p. 41). El libro contiene abundantes referencias bibliográficas a la crítica antropológica del “milenarismo”.

³⁵⁷ Cfr. Karl Löwith: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007 (primera reimpression, 2013). Edición alemana: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart/Weimar, Poeschel, 2004. Edición inglesa original: *Meaning in history*, Chicago University, 1949.

³⁵⁸ Cfr. Farrerons, J.: *Verdad y muerte I, op. cit.*, sobre las ideologías “indoeuropeas” y la “ideología germánica” en particular, pp. 60 y ss.

³⁵⁹ Cfr. Farrerons, J.: *Verdad y muerte I, op. cit.*, p. 53 y ss.

o al conocimiento formalizado. No se es “bueno” o “malo” (en el sentido ético de la palabra), ni inteligente o torpe (en el sentido de las habilidades o méritos cognitivos) como consecuencia directa de la señalada resolución, sino que ésta constituye el horizonte dador de sentido en cuyo seno podrá emitirse *a posteriori* tal tipo de juicios. El “estado de resuelto” sólo pre-establece el marco ontológico ineludible en que el *Dasein* existirá en las distintas posibilidades morales y espirituales cotidianas que, evidentemente, incluyen, todo lo fundamental que se quiera, la existencia científica. Entre aquella resolución “abridora de mundo” y una “ética de la verdad”, en el sentido académico del concepto, todavía queda un buen trecho por recorrer. Desde la ética de la verdad a una ideología política del “realismo heroico” (Jünger) o del “heroísmo de la razón” (Husserl), el camino resulta todavía más largo y penoso, repleto además, en este nuestro caso concreto, de traicioneros precipicios. La confusión de todos estos planos subyace siempre a la característica incapacidad de comprender la obra de Heidegger cuando se la aborda desde intereses políticos y encima se “amalgaman” las cuestiones personales del obrar privado con presuntas obligaciones moralizantes inherentes a la filosofía. Las cuales, al parecer, sólo regirían para Heidegger, pero no para otros filósofos y, por supuesto, para ninguno de los belicosos críticos de Heidegger, asaz ufanos de sí mismos. Las “cuestiones de método” serán las derivadas de dicha discusión, en la actualidad muy viva y casi violenta a causa de la recurrente e incansable acusación de “fascismo” arrojada a la cara del filósofo “nazi”. Tales preguntas merecen, por su importancia para la correcta intelección de las intenciones de esta investigación, una roturación semántica de cierto calado.

Por tales cuestiones se entenderán, en principio, dos.

Primera: la problemática hermenéutica inherente a la ontología fundamental y, en especial, a la “obra capital” *Sein und Zeit*. Sobre este punto, reservado a los capítulos 4, 5 y 6, convendrá subrayar, por ahora, un aspecto (que ya se desprende, por otra parte, de lo dicho hasta aquí):

La idea científica que se persigue es de tal naturaleza que, una vez alcanzamos una posición metodológica realmente genuina, nos vemos obligados a salir y dar un paso más allá de nosotros mismos para volver metodológicamente sobre aquella esfera que siempre permanece extraña a la problemática más propia de la ciencia que se pretende fundar.³⁶⁰

La “vida fáctica” no es “objeto” —en el sentido de “cosa” categorialmente subsumible— pero, a efectos de elaborar una “teoría” del *Dasein*, tenemos que “tematizarla” y, en consecuencia, “objetualizarla” formalmente hablando. Esta afirmación general vale también, por supuesto, para el “fenómeno VM”. Detéctase así de antemano un núcleo de problemas, bastante conocidos ya, que constituyen el meollo del debate metodológico en el primer Heidegger (véase Capítulo 6). Pero por posición metodológica “genuina” (*echt*) hemos de entender, además (y este punto acostumbra a brillar por su ausencia), la “dificultad” metodológica en términos de una cuestión de carácter “práxico”, siendo así que:

³⁶⁰ Heidegger, M.: *La idea de la filosofía*, op. cit., p. 3.

Lo propio del método filosófico mismo es que no puede hacerse una técnica (...) / tiene sus raíces en la vida misma, él debe ser buscado en su autenticidad y originalidad en la vida.³⁶¹

Sin que ello suponga olvidar que pesa también una cuestión estrictamente ontológica —el carácter no-objetual del *Dasein*, la necesidad de producir todo un sistema categorial inédito (existencialistas)— y que es menester evitar a cualquier precio elevar a rango ontológico la reflexión de la conciencia ante la cual el “ser ahí” se evaporaría como por ensalmo, tales consideraciones dependen de otra más profunda y decisiva. Esta doble dificultad, práctica y teórica, afecta en especial al científico y al filósofo académico. La existencia científica forma parte de una “comunidad de esforzados investigadores” que a su vez insértase en un contexto social. De la vida histórica surgen los impulsos predominantes en la construcción del “objeto”; frente a éste, el “sujeto de conocimiento” debe hacerse cargo explícitamente de los correspondientes “estratos subyacentes de sentido” a efectos de poder empuñar la investigación, es decir, adoptar una “dirección” que no haya falseado *ab initio* el “tema” en su más honda implicación ontológica. Las referencias de Heidegger a la “reforma universitaria” están, pues, lejos de poderse calificar en justicia de ornamentales y apuntan ya hacia la “substancia política” de su filosofía.³⁶² Volveremos a ellas cada vez que abordemos el famoso “Discurso del Rectorado”³⁶³ o sus aledaños ideológicos. La cuestión estriba en si el lugar del filósofo es la política (Sócrates) o la universidad (Kant, Hegel), o ambas (Heidegger), y *cómo*.

Segunda: el modus operandi que, deudor del anterior, hemos acuñado *nosotros* de camino al “fenómeno VM”. Uno y otro conceptos sólo pueden deslindarse nítidamente en la medida en que, a un tema ya trillado, esta investigación aporte cierta “novedad” sin incurrir en la criticada “avidez de novedades” del *das Man*.³⁶⁴ Fuézasela, por tanto, a brotar de la cosa misma. La “contribución” tiene que justificarse, en efecto, como un desarrollo interno coherente o una radicalización del planteamiento heideggeriano análoga a la radicalización del positivismo “frente a” la ilustración, a la radicalización de la fenomenología “frente” al positivismo y a la radicalización de la ontología fundamental “frente a” la fenomenología idealista (husserliana). Todas estas “radicalizaciones” conservan, nótese, una “forma” común: “a las cosas mismas” y la “crítica” (*Destruktion*) de algo que se desvela, a la postre, como “ideología”. Seguimos, en este punto, por otro lado, las disposiciones exegéticas del propio Heidegger respecto a Hegel:

Si pues, por cierto, el punto de vista de una necesaria confrontación con la filosofía hegeliana ha de estar no obstante a su altura, es decir, ser esencialmente superior, pero a la vez no llevada desde fuera y endosada, entonces este punto de vista de la confrontación tiene que

³⁶¹ Heidegger, M.: *Grundprobleme der Phenomenologie* (1919/20), GA 58, Frankfurt, 1993, Vittorio Klostermann, pp. 136, 228.

³⁶² Cfr. Arturo Leyte: *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005, pp. 309-329.

³⁶³ Heidegger, M.: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Madrid, Tecnos, 1989.

³⁶⁴ Cfr. José Gaos: *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martin Heidegger*, op. cit., p. 53: «“Habladurías”, “avidez de novedades” y “ambigüedad” integran una unidad que hace o deja comprender la forma de ser radical de la cotidianeidad».

encontrarse en la filosofía hegeliana, aunque como fundamento oculto, a ella misma esencialmente inaccesible e indiferente.³⁶⁵

Más modestamente por nuestra parte, pretendemos poner al descubierto un *extremo* que, en Heidegger, habría quedado “pendiente”, conclusa la Segunda Sección, tras la brusca detención de *Ser y tiempo*. Y ello por razones que han de poder también explicarse o saldarse, a su vez, en el seno de la propia economía discursiva ontológico-fundamental, a saber, como “tendencia encubridora” del *Dasein*.³⁶⁶ De manera que nos correspondería, en el presente capítulo, desarrollar tales aspectos ya implícita o explícitamente anticipados en la Introducción y en la definición misma del “objeto” de la tesis (Capítulo 1). El más chillón, pero no el único, es el que concierne al “fascismo” *qua* fenómeno. Éste garantiza, desde luego –por motivos que irán poniéndose en evidencia–, el carácter “original” de nuestro “enfoque”. Las razones se exponen a continuación y hasta el final del capítulo.

2.2.-Aportaciones metodológicas a una hermenéutica filosófica del “fenómeno VM”

Los intérpretes y, por ende, la correspondiente literatura secundaria sobre la obra de Heidegger, pueden, a tenor del criterio “político”, clasificarse en dos grupos: a/ aquéllos que denuncian los nexos internos esenciales entre la filosofía de Heidegger y el “fascismo” (no cabría hablar de una “filosofía” de Heidegger, sino de mera ideología “nazi” revestida de jerga filosófica, profesoral, académica o pseudo científica); b/ aquéllos que aceptan la existencia de vínculos *personales*, pero *no* filosóficos, entre Heidegger y el “fascismo” (la mayoría de los filósofos contemporáneos, deudores del pensamiento heideggeriano). El grupo (b) incluye a pensadores, escritores, críticos e investigadores que evitan hacer cualquier mención del “compromiso político” de Heidegger, excepto las obligadas de rigor (para no cerrarse de antemano toda expectativa profesional), pero también a otros que admiten una presencia colateral, irrelevante y prescindible, desde el punto de vista filosófico, de elementos ideológicos “fascistas” en la *filosofía* de Heidegger. Así las cosas, colúmbrase una tercera “posibilidad” lógica de interpretación casi siempre omitida, a saber, aquélla que reconocería el carácter central de una cosmovisión política “fascista” en la ontología fundamental y, *al mismo tiempo*, su “valor” intrínsecamente filosófico. Esta vía exegética húrtese, a nuestro entender, al pensamiento por motivos afilosóficos de “corrección política” a pesar de que todas las evidencias documentales claman ya por su avasalladora plausibilidad. Será el camino

³⁶⁵ Heidegger, M.: *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 15. Véase: «Soll nun freilich der Standpunkt einer notwendigen Auseinandersetzung mit der Hegelschen Philosophie ihr gleichwohl gewachsen, und d. h. doch, in wesentlicher Hinsicht überlegen, zugleich aber auch wieder nicht von außen zugetreten und aufgeredt sein, dan muß dieser Standpunkt der Auseinandersetzung zwar in der Hegelschen Philosophie, jedoch als der ihr selbst wesensmäßig unzugängliche und gleichgültige Grund verborgen liegen» (op. cit., p. 14). *La Negatividad. Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad* (1938.39, 1941), *Gesamtausgabe* 70. Traducción de Dina V. Picotti C.

³⁶⁶ La “existencia humana” es esencialmente susceptible de una mendacidad que perfecciónase en el engaño a “uno” mismo, pero sólo en tanto que el *Dasein* surge como *ahí* del ser y, por ende, de la verdad. Comprenderemos el “olvido” a partir de la coerción del *das Man* (fundamento ontológico del “sujeto de conocimiento”) sobre “ser ahí” auténtico o propio a efectos de *negar* el “filosofema VM”, y ello incluso –por antonomasia, podríamos añadir incluso– en el seno de la propia “academia” o “institución filosófica”.

que nosotros emprendemos aquí, no sin antes apelar, como es debido, a una fuente de autoridad.

El propio Heidegger habría reconocido abiertamente, en su momento (1936), la existencia de un vínculo interno, filosófico, entre la ontología fundamental y el compromiso político nacionalsocialista (“fascista”). Así lo acredita Karl Löwith en su relato del famoso encuentro de Roma:

Hacia muy buen tiempo y yo estaba contento a causa del encuentro, a pesar de la inevitable inhibición impuesta por las circunstancias. Heidegger no se quitó el emblema del partido que lucía en la solapa, ni siquiera en esta circunstancia. Lo llevó durante toda su estancia en Roma y, por lo visto, no se apercibía de que la cruz gamada estaba fuera de lugar cuando estaba conmigo. Hablamos de Italia, de Friburgo y de Marburgo, y también de temas filosóficos. Fue amable y atento pero, como hiciera su esposa, eludió hacer cualquier alusión a la situación alemana y a su postura frente a ella. Cuando volvíamos, yo intenté que se manifestara libremente sobre el tema. Llevé la conversación hacia la controversia de la *Neue Zürcher Zeitung* y dije que no estaba de acuerdo con el ataque político de Barth, ni con defensa de Staiger, puesto que opinaba que su adscripción al nacionalsocialismo estaba ligada a su filosofía. Heidegger asintió sin recelo, y me explicó que su concepto de “historicidad” era la base de su “entrada en acción”.³⁶⁷

Podría objetarse que esta declaración de Heidegger no *fundamenta* el vínculo de marras, sino que meramente lo afirma y sólo a efectos de justificar la decisión *personal* del ciudadano Heidegger apelando al concepto ontológico-fundamental de historicidad, el cual reclamaría un “compromiso” *en general*, pero no necesariamente el compromiso “fascista”. Sin entrar ahora a debatir la importancia o valor demostrativo del testimonio citado, documentaremos, más acá de la cuestión del imperativo “subjetivo” de sentirse obligado a adoptar un *engagement*, la posibilidad de un nexo “objetivo”, necesario, entre la *filosofía* de Heidegger y algo que, por el momento, denominaremos el “fascismo”.

La pista nos la ofreció, en este punto concreto (y debemos así reconocerle el mérito), Víctor Farías en su intento de *desacreditar*, eludiendo todo debate genuinamente filosófico, la obra de Heidegger:

Mis críticos italianos fueron más lejos que todos. Asumiendo la actual restauración fascistoide europea, D. Marconi y E. Severino llegaron a argumentar que si una figura del rango espiritual de Martin Heidegger se había decidido por el nazifascismo se hacía necesario reconocer que en ese movimiento político debía existir un fondo de importancia indiscutible (Cfr. E. Severino, en “Panorama”, 8 de noviembre de 1987; D. Marconi, en “L’Indice”, enero de 1988).³⁶⁸

De este hecho se desprendería, a regañadientes, la permisividad teórica de “repensar filosóficamente” el “fascismo”, siendo así que el carácter histórico del *Dasein* no sólo reclama

³⁶⁷ Löwith, K.: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid, Visor, 1992, p. 79. Edición alemana original: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*, Stuttgart, Poeschel, 1986.

³⁶⁸ Víctor Farías: *Heidegger y el nazismo*, Palma de Mallorca, Objeto Perdido, 2009, p. 14, n. 10. Véase: “Panorama”: “Nazista? No, perdente entrevista a Emanuele Severino di E. Rasy”, 8 noviembre 1987; Diego Marconi: “Heidegger nazista”, “L’Indice”, enero 1988, pp. 6-7.

el “compromiso” (variable en función de las circunstancias de cada cual, por ejemplo, las de un miembro de la *Résistance française*), sino la pretensión de un compromiso “auténtico”, convalidado por el expreso empuñamiento de “la historicidad” *en cuanto tal* en el contexto de determinados contenidos interpretativos ontológicos. Una pretensión ésta que, en todo caso, no puede desprenderse inequívocamente del encuentro de Roma, pero que tampoco queda excluida porque depende del sentido, óntico u ontológico, que Heidegger atribuyera en ese caso al concepto de historicidad y al sentido de su resolución en relación con el mismo. Apelamos a una de las fuentes citadas por Farías:

(...) ma è difficile sfuggire all'impressione di una sorta di censura, che non riguarda tanto Heidegger quanto il nazismo. Se un grande filosofo è stato, non superficialmente, nazista, questo rischia di significare che il nazismo è stato, da un punto di vista culturale, un fenomeno di maggior spessore di quanto appaia dai roghi di libri di Goebbels o dai deliri razzisti di Rosenberg. Ciò non rende il nazismo meno demoniaco, ma lo rende ancora più inquietante, perché lo fa apparire come, presumibilmente, più persuasivo, più radicato, più duraturo, meno facilmente identificabile con il regime sanguinario di una banda di briganti. La nostra cultura che non è stata avara di analisi del radicamento sociale ed economico del nazismo, è capace di affrontare il problema della sua sostanza culturale? Uno che ci aveva provato era stato Furio Jesi, con grande erudizione ed equilibrio; ma non mi pare che abbia trovato molti continuatori.³⁶⁹

El método no deja de plantearse, pues; pero, en todo caso, muéstrase sólo, en otros autores, como mero interrogante que permanece abierto y como sendero al que nadie osaría aventurarse.³⁷⁰ También Derrida hace alusión a nuestra incapacidad actual de *pensar* el nazismo, pero sin entrar a explicar las causas de esa situación que, no obstante, “se adivina”:

Pero si, en los contornos todavía abiertos de una época, la única política que se dice, *digamos*, nietzscheana, es la nazi, esto es necesariamente significativo y debe ser tomado en toda su importancia. / No se trata de que, sabiendo o creyendo saber lo que es el nazismo, debamos a partir de aquí releer a “Nietzsche” y su gran política. No creo que podamos todavía pensar lo que es el nazismo. Esta tarea queda por hacer, y la lectura política del cuerpo o corpus nietzscheano forma parte de ello. Lo mismo para el corpus heideggeriano, marxista o freudiano y tantos otros. / En resumen, ¿la gran política nietzscheana ha sido ya realizada, o más bien, está todavía por llegar después de un seísmo del cual el nacional sindicalismo (*sic*) o el fascismo no fueron sino episodios?³⁷¹

Subrayemos: «Esta tarea queda por hacer (...)». Y permanece, hoy como entonces, en ese estado, en tal situación de “quehacer”. ¿Por qué? La dificultad exegética no se reduce, insistamos en ello, sólo a “técnica” o a una cuestión meramente intelectual. ¿De *qué* tipo sería entonces la *penosidad metódica*? Identificado este fenómeno aparentemente trivial ya se ha

³⁶⁹ Marconi, D.: *op. cit.*, p. 7.

³⁷⁰ No podemos aceptar la obra *Cultura di destra* (1979), de Furio Jesi, como excepción en medio de este enorme vacío cultural, porque el citado autor, ya sólo con el título, parece acatar de forma acrítica la dicotomía derechas/izquierdas, erigiendo así unos conceptos periodísticos y electorales, y ni siquiera politológicos, asaz difusos, en presuntas categorías límite del pensamiento.

³⁷¹ Jacques Derrida: *La filosofía como institución*, Barcelona, Granica, 1984, p. 83. La traducción vierte “nacional sindicalismo”, pero es muy probable que estemos ante un error y Jacques Derrida se refiera al “nacional socialismo”. A tenor de su intrascendencia filosófica, no hemos verificado la posible errata.

admitido casi todo, por cuanto la tematización de dicho obstáculo compromete los elementos más importantes y centrales de la ontología fundamental. Obsérvese cómo el propio Marconi, alguien a quien Farías relaciona, de manera hartamente gratuita y abusiva, con una presunta “restauración fascistoide europea”, se excusa de antemano por las molestias políticas afirmando que su propuesta de «afrontar el problema de su substancia cultural» no convertirá al nazismo en algo menos *demoníaco*. El vocablo utilizado por Marconi resulta aquí esencial, pues no existe, ni puede existir, por una cuestión de principio, interpretación de entes demoníacos, es decir, “experiencia hermenéutica” de los mismos en el sentido gadameriano de la palabra.³⁷² La fenomenología hermenéutica como método entraña unos supuestos insoslayables:

Así pues, el diálogo supone la apertura y el reconocimiento mutuo, de modo que la experiencia del “tú” se hace tan básica como la propia del yo-intérprete. Los rasgos propios del “tú” han de ser reconocidos y respetados al mismo nivel que los presenta el intérprete. Esta práctica hermenéutica de reciprocidad rechaza de plano cualquier reduccionismo por parte del intérprete, cualquier intento de prejuzgar y obviar el significado del tú. Se sitúa así en una “dimensión humana” ante la realidad, en un cierto respeto, en una alteridad positivamente aceptada.³⁷³

La “otredad” insalvable de un “mal absoluto” y el contagio o estigma moral por “contacto”, excluyen el diálogo y, por ende, la exégesis rigurosa del “fascismo”. La única vinculación aceptable con el fenómeno en cuestión es en tanto que “demoníaco” es entonces aquella establecida entre el terapeuta y el enfermo en el diván de la consulta clínica o entre el fiscal y el acusado en la sala de vistas del juzgado:

La conversación es un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo. Forma parte de toda verdadera conversación el atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice. Lo que se trata de recoger es el derecho objetivo de su opinión a través del cual podremos ambos llegar a ponernos de acuerdo en la cosa. Por lo tanto no referimos su opinión a su persona sino al propio opinar y entender. Cuando tenemos al otro presente como verdadera individualidad, como ocurre en la conversación terapéutica o en el interrogatorio de un acusado, no puede hablarse realmente de una situación de posible acuerdo.³⁷⁴

En este contexto, quizá no resulte ocioso recordar que la exégesis de Heidegger ha usado de tales posiciones pseudo hermenéuticas, ora para desacreditar al filósofo como “enfermo mental” (incluso arriesgando un diagnóstico concreto: “esquizofrenia”), ora para instruir un expediente de derecho penal internacional (con una tipificación determinada: “genocidio”).

³⁷² Cfr. Hans-Georg Gadamer: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1988. Edición alemana original: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1975. Véase también: Jaume Farrerons / José Luis Arce: “De la hermenéutica a la acción comunicativa. De la experiencia de la nada a la experiencia del tú”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, nº 35, 2002, pp. 241-172.

³⁷³ Juana M^a Martínez: *La filosofía de las ciencias humanas y sociales de H. G. Gadamer*, Barcelona, PPU, 1994, p. 196.

³⁷⁴ Gadamer, H.-G.: *op. cit.*, p. 463.

En el primer caso, las acusaciones proceden tanto del bando fascista³⁷⁵ cuanto del antifascista.³⁷⁶ Por lo que concierne a la “causa” periodístico-policial con (presuntas) implicaciones filosóficas, resulta de sobra conocida.³⁷⁷ Pero todo esto ocurre en el mismo momento en que la filosofía y las ciencias sociales “críticas” transitan por la tematización de las “epistemes” de “exclusión social” que, en el ámbito de la razón teórica, construirían supuestamente la figura del “loco” y, en el de la razón práctica, la del “criminal”, como imágenes simétricas invertidas del “hombre moderno”, es decir, del plácido “burgués” biempensante, paradigma óptico del “sujeto de la modernidad”. En este punto, la genealogía foucaultiana de la razón y su relación con la “negación de la muerte” resulta esencial para nuestros intereses.³⁷⁸ Autointerpretase así el propio Foucault:

Se puede afirmar que desde la Edad Media y durante el Renacimiento la locura estuvo presente en el horizonte social como un hecho estético y mundano; pero en el siglo diecisiete –empezando con el confinamiento– experimentó un período de silencio, de exclusión. Perdió la función de manifestación, de revelación, que había tenido en la era de Shakespeare y Cervantes (lady Macbeth, por ejemplo, empieza a decir la verdad cuando se vuelve loca), y se convierte en algo risible, en algo engañoso.³⁷⁹

Aquello que separa la racionalidad y la verdad es, al decir de Foucault, un *muro* institucional de abismáticas honduras ontológicas: el mismo que álzase entre el manicomio o la prisión y la *universidad*. La sociedad burguesa “encierra” la verdad y la despoja, al decir de Foucault, de toda autoridad mediante el ridículo y la criminalización. No sólo eso: en la primera gran separación del siglo XVII, locos, vagos y delincuentes comparten espacio simbólico y físico de reclusión. La cárcel decimonónica, en cuanto metainstitución burguesa y núcleo germinal del futuro campo de concentración, trabajo y exterminio (para “desechos humanos”), contiene “la verdad” que esa misma sociedad capitalista-liberal “es” y rechaza a la par, aunque –y *porque*– la constituye como “límite”:

En mi opinión, la prisión se impuso simplemente porque era la forma concentrada, ejemplar, simbólica, de todas las instituciones de secuestro creadas en el siglo XIX. De hecho, la prisión es isomorfa a todas esas instituciones. En el gran panoptismo social cuya función es precisamente la transformación de la vida de los hombres en fuerza productiva, la prisión cumple un papel mucho más simbólico y ejemplar que penal, económico y correctivo. La prisión es la imagen de la sociedad, su imagen invertida, una imagen transformada en amenaza. La prisión emite dos discursos: “hete aquí lo que la sociedad es; vosotros no podéis

³⁷⁵ Cfr. Farrerons, J.: *Verdad y muerte I*, op. cit., p. 108; Rüdiger Safranski: *Un maestro de Alemania.*

Martin Heidegger y su tiempo, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 315; Informe Jaensch en Hugo Ott: *Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, p. 271.

³⁷⁶ Cfr. Mario Bunge: “Las frases de Heidegger son las propias de un esquizofrénico”, “El País”, 4 de abril de 2008.

³⁷⁷ Cfr. Xavier Antich: “Heidegger en el banquillo”, “La Vanguardia”, 10 de junio de 2009.

³⁷⁸ Cfr. Michel Foucault: *Historia de la locura en la época clásica, I*, México, FCE, 1967, pp. 30, 31-32.

Edición francesa original: *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1964. Véase: «Pero en los últimos años del siglo, esa gran inquietud gira sobre sí misma; burlarse de la locura, en lugar de ocuparse de la muerte sería. Del descubrimiento de esta necesidad, que reducía fatalmente al hombre a nada, se pasa a la contemplación despectiva de esa nada que es la existencia misma.. (...) La sustitución del tema de la muerte por el de la locura no señala una ruptura sino más bien una torsión en el interior de la misma inquietud».

³⁷⁹ Foucault, M.: “La folie n'existe que dans une société”, “Le Monde” 5135, 22 de julio de 1961, p. 9.

criticarme puesto que yo hago únicamente aquello que os hacen diariamente en la fábrica, en la escuela, etc. Yo soy, pues, inocente, soy apenas la expresión de un consenso social”. En la teoría de la penalidad o la criminología se encuentra precisamente esto, la idea de que la prisión no es una ruptura con lo que sucede todos los días.³⁸⁰

Que Heidegger aparezca así “interpretado” como “loco” o “nazi” (=criminal) no puede tenerse por anecdótico ni reducirse a casuística de simples estrategias retóricas propias de una polémica periodística envenenada por la política. Esta exégesis fraudulenta anula en términos hermenéuticos el discurso filosófico heideggeriano desplazando el foco del análisis crítico, devenido terapéutico-penal, a una “individualidad” material: el filósofo es ya sólo cierto “Martin”, un “caso” administrativo de las autoridades de ocupación.³⁸¹ Con ello “uno” devuelve la “experiencia de la muerte” a “su” lugar social y simbólico obligado *allende* la universidad y, en consecuencia, excepto en aquello que concierne al *dossier* del escándalo mediático, exíliala fuera de los límites “espirituales” y “públicos” de la *society*. La fragmentación y desvinculación, mediante expedientes antifilosóficos, de los nexos de sentido entre “muerte”, “verdad” y “racionalidad” en la interpretación académica de Heidegger, arrastra consigo, en suma, un calado teórico que trasciende las explicaciones circunstanciales: constituye la *primera* patencia del “fenómeno VM2 en el “estado de interpretado”. Esta inmediatez, que no es la de la esencia, sino, antes bien, la de su encubrimiento, permite divisar el motivo por que las primeras lecciones heideggerianas de 1919 plantearan, en el inocente lugar de las aulas, el tema de la reforma universitaria ante unos alumnos procedentes, en muchos casos, del frente de batalla y todavía vestidos de uniforme:³⁸²

La reforma universitaria de la que tanto se habla anda totalmente errada y desconoce por completo toda auténtica revolución del espíritu, cuando ahora se enzarza en proclamas, asambleas de protesta, programas, órdenes y alianzas: medios contrarios al espíritu, y al servicio de fines efímeros. / (...) La renovación de la universidad implica un renacimiento de la auténtica conciencia científica y de sus lazos con la vida. Ahora bien, las relaciones con la vida sólo se renuevan volviendo a los auténticos orígenes del espíritu.³⁸³

¿Típica postura de un profesor “conservador” o quizá algo más? Preguntémonos en qué se quedaron las asambleas de mayo del 68. ¿Había *otra* revolución posible? Aquellos alumnos de 1919 y no, por supuesto, los “mayistas” atiborrados de “sociedad de consumo”, procedían de la “exterioridad radical” de las trincheras, es decir, del límite. Para Heidegger, el requisito de la comprensión de su filosofía pasa, de forma necesaria, por una determinada *experiencia*. Y aunque no nombra a Heidegger, sino a Jünger y a Teilhard de Chardin, Jan Patocka identifica esa experiencia en unos términos que se corresponden punto por punto con el fenómeno del *Sein zum Tode*:

³⁸⁰ Foucault, M.: *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980, p. 137.

³⁸¹ Cfr. Ángel Xolocotzi / Luis Tamayo: *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*, Madrid, Trotta, 2012.

³⁸² De los problemas de readaptación a la vida civil que afectaron a los soldados alemanes y explican en parte la aparición de los *Freikorps* y, por ende, el espíritu del nacionalsocialismo, nos interesará ante todo el aspecto filosófico que Jan Patocka descubre en la “solidaridad de los perturbados” (del frente) en sus *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Barcelona, Península, 1988.

³⁸³ Heidegger, M.: *La idea de la filosofía...*, op. cit., p. 5.

Y sin embargo, la experiencia profunda del frente con su línea de fuego consiste en esto, en que evoca la *noche* como una presencia imperiosa que no puede pasarse por alto. La paz y la luz sólo pueden reinar enviando a hombres a la muerte a fin de asegurar a otros un porvenir en aras del progreso, un desarrollo lento y continuo, posibilidades hoy día inexistentes. En contrapartida, se exige de aquellos a quienes se sacrifica que *mantengan el tipo* frente a la muerte. Es decir, se sabe oscuramente que la vida no lo es todo, que puede renunciar a sí misma. Y es precisamente esta renuncia, este sacrificio, lo que se exige. Se exige como algo relativo, referente a la paz y a la luz. Y sin embargo, la experiencia del frente es una experiencia *absoluta*.³⁸⁴

Detengámonos por un momento en el concepto de una “experiencia del frente”. Porque, para los soldados licenciados, convirtiéndose ha ya el frente en *Gegend, contrada*, un *hogar* cuyo fundamento es el abismo. Incapaces de permanecer en sus domicilios familiares, es decir, en el “mundo de la luz”, nutren los sombríos *Freikorps* prefascistas. En un documento excepcional del lado francés, que querría resaltar para poner en evidencia que no se trató de un fenómeno exclusivamente alemán, Teilhard de Chardin habla de la *nostalgie du front*.³⁸⁵ Pero aquí aparece, casi por sorpresa, un valor *cognoscitivo* (corroborado por Jünger):

Le premier sentiment « classé » auquel je puisse comparer mon émotion présente, c’est la passion de l’inconnu et du nouveau. (...) Le « moi » énigmatique et importun qui aime obstinément le Front, je le reconnais : c’est le « moi » de l’aventure et de la recherche, celui qui veut toujours aller aux extrêmes limites du monde, pour avoir des visions neuves et rares, et pour dir qu’il est « en avant ».³⁸⁶

Esta experiencia encuéntrase emparentada por línea directa, como tendremos ocasión de documentar, con la filosofía de Nietzsche: «Das Leben... geheimnisvoller – von jenem Tage an, wo der große Befreier über mich kam, jener Gedanke, daß das Leben ein Experiment des Erkennenden sein dürfe →».³⁸⁷ El “elemento racional” inherente al “fenómeno VM” no deja de exigir sus derechos incluso allí donde el humanista se rasgará las vestiduras y denunciará el “irracionalismo” “fascista”. Vistas las cosas retrospectivamente, reforma universitaria comportaría así, ante todo, y ésta es una cuestión metodológica de primera magnitud que Martin Heidegger intenta explicar en su difamado “Discurso del Rectorado”, demoler la valla electrificada con alambre de espinos –una barrera, en primer lugar, *metafísica*- que la universidad, y la sociedad burguesa en su conjunto, erigieran –Foucault *dixit*– con el fin de controlar, aislar y, finalmente, deslegitimar la *experiencia de la verdad*. La diferencia esencial entre Heidegger y Foucault es que el pensador francés (quien ignora, al parecer, a Teilhard), lejos de cuestionar un punto concreto de la “división originaria” razón/sinrazón, reivindica –y confirma en su radical exterioridad- el “lugar de la locura y el crimen”, a fin de utilizarlo, presuntamente, como plataforma de desembarco e invasión violenta, terrorista, literalmente asesina, contra la división misma... Y aquí hay que entender, en las antípodas también de Patocka: contra *toda* forma de normatividad ética y jurídica (política), arrastrando en la rebelión las instituciones hacia un espacio caótico –y utópico- de destrucción indiscriminada;

³⁸⁴ Patocka, J.: *op. cit.*, p. 154.

³⁸⁵ Pierre Teilhard de Chardin: *Écrits du temps de la guerre (1916-1919)*, París, Grasset, 1965, p. 171 y ss.

³⁸⁶ Pierre Teilhard de Chardin: *op. cit.*, pp. 174, 175.

³⁸⁷ Nietzsche, F.: *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, IV, n. 324. Citado por Martin Heidegger: *Nietzsche*, I, Pfullingen, 1961, p. 7.

aceptando, en fin, que la experiencia de la muerte no puede, ni tampoco debe, ser articulada en tanto que racionalidad dialogada, sino que dicha experiencia substanciase sólo en el acto de *matar (se)*.³⁸⁸ En suma, Foucault niega que el “filosofema VM” constituya un “objeto” teórico legítimo como negaría, en buena lógica, la existencia misma de la “universidad” pese a su condición de docente. Por el contrario, la entera obra del primer Heidegger apunta en la dirección de una “reforma” a partir de la cual la vida fáctica auténtica habría devenido fuente de *conocimiento* para el quehacer científico. Más inquietante resulta que, desde esta foucaultiana “filosofía de la transgresión”, resulte imposible “oponerse” *de iure* a “Auschwitz” excepto en el aspecto de que sea el Estado, y no el “individuo deseante”, el “no-sujeto” victimario. Quienes acusan a Heidegger de “esquizofrénico” o “genocida” no quedan, empero, en mucha mejor situación filosófica que Foucault, sino quizá peor, si cabe. El hecho de que dichas categorías jurídico-administrativas y metafísicas –locura y crimen– emerjan del fundamento horizontal y tácito de sentido sobre el fondo del cual acontecen los grandes exterminios de masas del siglo XX y sean utilizadas, con una inconsciencia e inconsecuencia notorias, precisamente para colocar a Heidegger en el mismo espacio *segregado* de cuya punible justificación sería responsable ideológico o legitimador teórico en el caso del nazismo, muestra el otro recurso fraudulento posible de una institución académica que no acierta ni siquiera a calibrar la “perspectiva”, el *Blick-stand*, la *Blickrichtung* u “horizonte de la mirada” (*Sichweite*) que tendría, a tenor de su importancia en la exégesis de Heidegger, la obligación de interpretar con rigor. Frente a aquéllos que se conforman con “condenar” el nazismo de Heidegger, Foucault tiene al menos la ventaja de susurrarnos al oído que “el Holocausto”, en su doble dimensión de “hecho” e “ideología”, y no la “sociedad liberal del bienestar”, representa la estación terminal del periplo histórico moderno, es decir, su evento (*Ereignis*) insoslayable. Foucault, en el fondo siempre mucho menos radical que Heidegger a pesar de las apariencias, habla de “ruptura epistemológica”, término que, obviamente, quedase un tanto corto para caracterizar el alcance del asunto.

Por tanto, si postulamos un vínculo esencial –a desempeñar teóricamente– entre la filosofía de Heidegger y el “fascismo”, como se da el caso aquí, es menester adoptar una resolución preteórica, y sólo *a posteriori* académica, por lo que respecta al “método”. Dicha decisión concierne a la siguiente disyuntiva: o entablamos como filósofos una “conversación” con Heidegger, es decir, una “relación dialógica” entendiendo que el pensador alemán articula lingüísticamente el sentido del “fascismo” y, en fin, que éste puede ser “comprendido”; o, por el contrario,³⁸⁹ hacemos nuestras las premisas hermenéuticas habituales de la exégesis antiheideggeriana y el vínculo establecido será aquél que afecte sólo al “individuo” Heidegger *qua* “inculcado”, enfermo mental u otro constructo “funcionalmente” equivalente de similar jaez. La “aportación” de nuestro planteamiento metodológico consiste en asumir expresamente las implicaciones y consecuencias hermenéuticas del diálogo con un “filósofo fascista” *en tanto que filósofo* y no mero “fascista” (loco, criminal) a título individual. Ahora bien, si Heidegger no hubiese sido ya reconocido como el filósofo crucial o cimero del siglo XX, esta *Blickrichtung* ostentaría una relativa relevancia teórica. Pero la significación de Heidegger en tanto que pensador convierte este

³⁸⁸ Cfr. James Miller: *La pasión de Michel Foucault*, Barcelona, Andrés Bello, 1996, p. 150 *passim*.

³⁸⁹ La opción que rechaza la vinculación filosófica de Heidegger con el fascismo ya no resulta sostenible y éste sería quizá el único mérito de Emmanuel Faye y Víctor Farías, entre otros “antiheideggerianos”.

diálogo no sólo en una “entrevista con el fascismo”, sino en un cuestionamiento del imaginario cultural vigente *en su totalidad*. Dicha evidencia y los riesgos que le son inherentes exigen que la investigación sea cuidadosamente acotada con la correspondiente reducción fenomenológico-hermenéutica. La interpretación de Heidegger comporta, en fin, por lo que concierne a la cuestión que nos ocupa, es decir, al “fascismo” de la filosofía de Heidegger, unos postulados metódicos menesterosos de tematización.

No cabe concebir la interpretación de la filosofía, y no salimos aquí de un lugar común, sin la autocomprensión previa del intérprete. Éste debe poner entre paréntesis sus propios “prejuicios” (*Vorhabe*), lo que implica hacerlos explícitos mediante un uso torrencial de comillas, moviéndose en un círculo hermenéutico que va del todo a la parte y de la parte al todo para erigir un “marco exegético” válido. Pero reducir los “pre-juicios” relativos al fascismo en cuanto “todo” a fin de aprehender el “fascismo” como fenómeno no es cosa baladí. Semejante condición metodológica reclama, para ser eficaz y trascender el puro formalismo (la decorosa “apariencia” académica de “objetividad”), un esfuerzo de “conversión” que deconstruya, en el sentido heideggeriano de *Destruktion*, la “ideología antifascista”, a despecho o precisamente porque ésta ya vehicula, en la *Gerede* del “estado de interpretado” vigente, un componente substancial de “identidad personal” y “social” que afecta al título mismo de la ciudadanía contemporánea. La mentada “deconstrucción” desestabiliza, pues, el “yo” moderno (“conflicto cognitivo”) y despierta, amén de los enormes intereses políticos adversos, serias resistencias que no son precisamente sólo “argumentales”... Gadamer distingue entre los prejuicios que pueden “afectar negativamente” la comprensión y los “pre-juicios” en tanto que necesario *Vorhabe* del círculo hermenéutico, pero ¿cómo discriminarlos con rigor sin lanzarse, por decirlo así, a la piscina? El peso específico de la filosofía de Heidegger inclina la balanza hacia la preservación, como “pre-juicios” “positivos”, de unos elementos de su pensamiento constitutivos de la hermenéutica misma a la par que “objetos” de la exégesis, es decir, del “fascismo”, mientras que buena parte de lo relacionado con la publicidad, la propaganda, el periodismo, la ideología que “penetra” incluso la producción historiográfica especializada, *tiene que ser* sometido a “reducción”, un postulado filosófico tan problemático cuan ineludible:

La distancia histórica marca la diferencia entre el intérprete y el autor, pero también hace posible la reflexión sobre las condiciones históricas que afectan a cada uno de ellos. De este modo, el intérprete no ha de juzgar el texto desde los criterios de su tiempo, aun cuando la comprensión del texto no puede desvincularse del que, como sujeto, ocupa en el proceso histórico. (...) La *apertura* del intérprete al texto es la exigencia primera para la comprensión hermenéutica. El otro hace valer su propio derecho a ser reconocido y, con ello, a ser comprendido. Por tanto, hay una estrecha conexión entre el investigador que quiere comprender y la realidad que ha de ser comprendida; es un diálogo entre el que comprende y aquéllo que trata de comprender.³⁹⁰

El “derecho” de un texto, “fascista” *ex hypothesi*, a ser reconocido, antójase materia de escándalo, pero no otro resulta aquí el imperativo metodológico de la hermenéutica filosófica. La cosa se complica todavía más cuando abordamos la temática gadameriana de la

³⁹⁰ Juana M^a Martínez: *La filosofía de las ciencias humanas y sociales...*, op. cit., pp. 103-104.

“fusión de horizontes”³⁹¹ a que debe tender la interpretación válida. Pues la emersión *a posteriori* de una experiencia hermenéutica significa concluir la interpretación *siendo*, en alguna medida, “otro” y “el otro” en cuanto “otro comprendido”. Ahora bien, en nuestro caso “el otro” es un *filósofo fascista*. Pese a todas las “transgresiones estéticas” instituidas y a una cultura que convierte supuestamente al “otro”, cuando se trata del inmigrante o el extranjero o el “judío”, en eje de una sensibilidad “democrática” y respetuosa de los “derechos humanos”, por no hablar del multiculturalismo universal, este tipo de “generosidades” terminan de sopetón cuando la “alteridad” adquiere un calado verdaderamente substancial, es decir, en el caso, y *sólo* en el caso, del “fascismo”. Circunstancia reconocida, de alguna manera, en los propios circuitos culturales del “transgresivismo estético” cuando confiesan que únicamente *una cosa* podría ocurrir que fuera realmente un “suceso”:

He ahí un tipo con la cabeza sobre los hombros, que ahora mismo te está diciendo algo que sinceramente cree que está ocurriendo en el mundo, y te lo dice con verdadera virulencia y con verdadera pasión. Te llega, y te asusta..., te hace sentir incómodo. Es como si alguien te dijera: «¡Vienen los alemanes! ¡Y no hay manera de detenerlos!»³⁹²

En unas sociedades que postulan el “antifascismo” como único signo *positivo* de unanimidad relativista compartida en medio de un supuesto pluralismo cultural, parece en fin dudoso que “uno” acepte en este respecto el elemento “moral” del “tú”.³⁹³ Ahora bien, desde el punto de vista de Gadamer, el intérprete no se sitúa ante un texto u obra que permanecen en “silencio”, sino que establécese entrambos un diálogo en virtud del cual cada uno de ellos se ve afectado por el otro; el propósito es siempre lograr la fusión de horizontes.³⁹⁴ ¿La interpretación nos “convierte” pues, al menos parcialmente o en alguna medida, en “fascistas”? Ésta es la conclusión ineludible. Máxime, subrayémoslo una vez más, cuando existe aquí, tal y como acostumbra a suceder en la exégesis, una asimetría de autoridad³⁹⁵ entre el texto (la tradición) y su intérprete, situación que, por otro lado, representa en general una garantía frente al subjetivismo.³⁹⁶ Podría hablarse con justicia de “introducción del nazismo en la filosofía” (Emmanuel Faye) si no fuera porque, a la inversa, es la propia filosofía la que nos introduce en el “fascismo” con sólo seguir el hilo rojo de la palabra “verdad”. Habrá que determinar entonces qué significa el “fascismo”, en el bien entendido, como ya hemos señalado repetidas veces —pero convendrá no dejar de recordar y subrayar— que estamos ante un interrogante y que rechazamos, de antemano, por la definición misma del “objeto” VM la identificación foucaultiana entre la “experiencia de la muerte” y el acto de matar (o matarse) expresamente vindicado por el filósofo francés en su particular “elogio de la locura”. El fenómeno de la “solidaridad de los perturbados” (Jan Patocka) en las trincheras acredita la posibilidad de fundamentación del “fenómeno VM” como “racionalidad” posburguesa y posmetafísica (incluidas las versiones secularizadas del

³⁹¹ Juana M^a Martínez, *op. cit.*, p. 105.

³⁹² Greil Marcus: *Rastros de carmín. Una historia secreta del siglo XX*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 10. Edición inglesa original: *Lipstick Traces. A Secret History of the Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

³⁹³ Gadamer, H.-G.: *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 434.

³⁹⁴ Juana M^a Martínez, *op. cit.*, p. 107.

³⁹⁵ No comparte este punto la citada intérprete de Gadamer: «Objeto y sujeto tienen el mismo rango» (*op. cit.*, p. 110).

³⁹⁶ Juana M^a Martínez, *op. cit.*, p. 106.

judeocristianismo). La relevancia filosófica del asunto aparece articulada en tres sentidos de progresiva radicalidad.

En *primer* lugar, porque la experiencia hermenéutica genuina pone siempre al intérprete frente a la evidencia de su *finitud*:

La verdadera experiencia es aquélla en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentran su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora. (...) La verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad. Con ello la explicación del concepto de experiencia alcanza un resultado que será particularmente fecundo para nuestra pregunta por el modo de ser de la conciencia de la historia efectual. Como auténtica forma de experiencia tendrá que reflejar la estructura general de ésta. Por eso tendremos que buscar en la experiencia hermenéutica los momentos que hemos distinguido antes en el análisis de la experiencia.³⁹⁷

En *segundo* lugar, porque el fenómeno del “fascismo” muestra “la ideología del Holocausto” y, con ella, los límites, es decir, la finitud de la sociedad moderna, la consumación de la metafísica que en el fragmento citado aparece como “autoconciencia de una razón planificadora” y, en Foucault, como “división originaria” razón/sinrazón. El único verdadero diálogo, el más fecundo en todo caso, tiene que entablarse con los límites, con la “otredad absoluta”. Pero en nuestra *society*, desde el año 1945, la única alteridad es en realidad el “fascismo”: cualquier otro fenómeno de presunta “subversión radical” ha sido deglutido y, de alguna manera, fomentado con alegre desparpajo por el propio “mercado”. Éste financia y explota de buen grado a los “rebeldes” hasta el punto de promocionarlos en la televisión *en calidad de tales* sin pestañear por la obscenidad de semejante pretensión:

Según la teoría contracultural, el “sistema” se organiza sobre la base de la represión del individuo. El placer humano es inherentemente anárquico, indisciplinado, salvaje. Para tener controlados a los trabajadores, el sistema debe infundir necesidades manufacturadas y deseos prefabricados, que a su vez pueden satisfacerse dentro de la estructura de la tecnocracia. El orden existe, pero a expensas de la infelicidad, la alienación y la neurosis generalizada. Por tanto, la solución está en recuperar nuestra capacidad de sentir placer espontáneo mediante, por ejemplo, la perversidad múltiple, o el teatro alternativo, o el primitivismo moderno, o las drogas experimentales, o cualquier cosa que nos ponga las pilas. La contracultura considera la diversión como el acto transgresor por excelencia. El hedonismo se transforma en una doctrina revolucionaria.³⁹⁸

Será muy fácil, como acreditaremos más abajo, reconducir el fenómeno contracultural a la Escuela de Frankfurt, y por ende a la “ideología B”, a través de filósofos como Herbert Marcuse, pero en este momento conviene señalar que el verdadero contexto en que deben interpretarse la *inocuidad* de las propuestas de Foucault pese a las apariencias de furiosa radicalidad, no es otro que éste:

En la década de 1960, los hippies declararon su implacable oposición al “sistema”. Renunciaron al materialismo y la avaricia, rechazaron la censura y estandarización del

³⁹⁷ Gadamer, H.-G.: *Verdad y método*, op. cit., *ibidem*.

³⁹⁸ Joseph Heath / Andrew Potter: *Rebelarse vende. El negocio de la contracultura*, Madrid, Taurus, 2005, p. 19. Edición inglesa original: *The Rebel Sell. Why the Culture can't be Jammed*, 2004.

macartismo y se propusieron crear un mundo nuevo basado en la libertad individual. Pero, ¿qué sucedió con tan buenas intenciones? Cuarenta años después, el “sistema” no parece haber cambiado mucho. En todo caso, el capitalismo consumista no sólo ha sobrevivido a varias décadas de rebeldía contracultural, sino que ha salido fortalecido.³⁹⁹

En *tercer* lugar, porque el “objeto” de la experiencia hermenéutica del “fenómeno VM” es la *finitud misma en cuanto tal*, y ello a despecho de que el propio Gadamer niegue el carácter fundamental de la “experiencia de la muerte” como condición de toda experiencia existencial de la finitud. “La revolución sólo puede ser fascista” (Max Horkheimer).⁴⁰⁰ El sentido en que este aserto puede ser interpretado —y, con él, el significado del vocablo “fascismo”— sólo se irá aclarando de forma progresiva a medida que la investigación avance, pero es menester realizar unas acotaciones semánticas mínimas antes de continuar.

2.3.- *El fenómeno del “fascismo” y el fascismo como factum*

El “fascismo” *como fenómeno* desvelase sólo en el análisis del “estado de interpretado” y, singularmente, de los propios textos filosóficos. El sentido dimanado guía la investigación entre la maraña caótica de “hechos” históricos. La premisa de un presunto “saber” vinculante (historiográfico, periodístico, político o “cultural”) sobre el “mal absoluto” que, de forma acrítica, invadiera la investigación filosófica “desde el exterior”, es incompatible con el carácter fenomenológico-hermenéutico de la reflexión filosófica. Hemos detectado ya aquél “peculiar” fenómeno cuando un filósofo (Diego Marconi) involucrado en una (supuesta) “restauración fascistoide europea” (según la opinión del “renombrado investigador” Victor Farías), caracteriza el fascismo como una realidad *demoníaca*⁴⁰¹ y, en un contexto discursivo donde precisamente estaría argumentando la necesidad de “objetivar” el tema,⁴⁰² rompe *de facto* (aunque desde luego sin reconocerlo) con todos los protocolos cautelares de una exégesis crítica digna de ese nombre. En la medida en que la hermenéutica haya devenido “la *koiné* de la cultura occidental” (Vattimo) en “la edad hermenéutica de la razón” (Jean Greisch),⁴⁰³ dichos presupuestos colisionan con la retórica y los planteamientos pseudometodológicos de un milenarismo secularizado.⁴⁰⁴ El fenómeno del “fascismo” se muestra en este “colapso conceptual” flagrante (“filosofema VM”) que hallaremos reproducido tantas veces cuantas quiérase en formas análogas o “funcionalmente equivalentes” (a efectos metódicos) a lo largo

³⁹⁹ Heath, J. / Potter, A.: *op. cit.*, p. 18.

⁴⁰⁰ Citado por Giorgio Locchi: “La esencia del fascismo”, en *Definiciones*, Barcelona, Ediciones Nueva República, 2010, p. 252: «Horkheimer, con un origen marxista y que acabó siendo un apóstol de un abstracto neo-judaísmo, reconocía al final de su vida que “la revolución solamente puede ser fascista”, ya que sólo el fascismo quiere invertir el “sistema de valores” existente, “cambiar el mundo”; es decir, sólo el fascismo considera el mundo actual del mismo modo que los primeros cristianos consideraron el mundo grecorromano y el Imperium de Roma». El texto italiano original de G. Locchi fue publicado en la revista “Elementi”, núm. 2, en 1980, bajo el título “Il fascismo ha un cuore antico”, y revisado, se publicó con su título definitivo “L’essenza del fascismo”, La Spezia, Tridente, 1981.

⁴⁰¹ Lo “demoníaco” del “fascismo” forma parte ya, incluso en su significante más básico, de la tradición judeocristiana.

⁴⁰² “Objetivar” no significa aquí asumir acríticamente los insostenibles supuestos metafísicos del objetivismo, sino, insistimos en este punto, respetar los criterios normativos de la interpretación válida.

⁴⁰³ Cfr. Ramón Rodríguez: *Del sujeto y la verdad*, Madrid, Síntesis, 2004.

⁴⁰⁴ Cfr. Wilson D. Wallis: *Messiahs, Their Role in Civilization*, Washington, American Council on Public Affairs, 1943.

de decenas de textos de pensadores de primera magnitud. Filósofos quienes, a esta condición y en los términos expuestos, añaden siempre la de “antifascistas” declarados, orgullosos, beligerantes, “creyentes”... La diferencia entre el “fascismo” como fenómeno y el “*hecho*” del fascismo que “uno” (*das Man*) da por “comprensible de suyo”, estriba en este punto crucial. De manera que nuestra tesis no puede convalidar con un “gesto” de complicidad ideológica semejante *factum*, elevado al rango de “verdad científica” incontestable a despecho de su hedor religioso. Estamos obligados a “pechar” con la pesquisa del fenómeno y la “fiscalización” de los procedimientos empleados hasta la construcción *a posteriori* del “hecho”, por mucho que la historiografía pretenda, en su descargo, poner “el carro delante del caballo”. Las referencias históricas al fascismo tienen aquí la finalidad de documentar, mediante “datos” emanados del *corpus* presuntamente científico sobre la materia, que el “fascismo *qua* fenómeno”, es decir, el “fascismo” en tanto que criterio establecido metodológicamente pero hurtado al dominio expreso, público, del quehacer académico, “selecciona” la relevancia de las “unidades de sentido” y *precede* así al fascismo como “hecho”. Sólo una vez petrificado éste cual fetiche (Marx) en el “imaginario cultural”, acatan los científicos una “plausibilidad” social que dibuja los contornos tácitos de la exégesis historiográfica válida; de tal suerte que la “ciencia” *tiene que* desembocar en el presente callejón sin salida: el “hecho” construido y erigido como *postulado* (en ocasiones por imperativo legal) convierte la investigación para la interpretación de la filosofía del siglo XX —la “consumación” de la filosofía y, por ende, la filosofía misma— en una posibilidad puramente nominal, rehuida como la peste hasta el día de hoy.

El fascismo “se dice de muchas maneras”, apostillaría Aristóteles: la ambigüedad del término “fascismo” ha llegado a ser tan indiscreta ante cualquier conciencia intelectualmente honrada que ni siquiera los usuarios lingüísticos habituales de la *Gerede* “antifascista” se ponen de acuerdo a la hora de fijar unas condiciones razonables para su empleo cotidiano. Tampoco en el ámbito científico historiográfico andan las cosas mucho mejor. En el año 1992 se publicó la obra colectiva *Repensar el feixisme*.⁴⁰⁵ En la página 472 encontramos la expresión «l'essència mateixa del totalitarisme feixista» referida a la aportación del historiador Emilio Gentile. Sin embargo, la tendencia sobre la cual venía a “levantar acta” la citada obra colectiva era la caída generalizada de mitos que, a fin de cuentas, habían alimentado hasta entonces la historiografía en esta materia.⁴⁰⁶ El fracaso de dichas “grandes teorías” consistiría nada menos que en «la ignorància del *subjecte feixista*»⁴⁰⁷ o «el redescobriment del subjecte feixista, de la cultura, de la ideologia i de les masses amb cara i ulls». ⁴⁰⁸ En definitiva,

Si alguna cosa ens hauria de sorprendre de tot plegat, d'uns corrents que es caracteritzen en qualsevol cas per la defensa de la democràcia —liberal o no—, és que resulta *paradoxal*, si més no, que tendesquen a situar en un plànol irrellevant o, millor encara, secundari, la qualitat

⁴⁰⁵ Cfr. Ismael Saz Campos (coord.): *Repensar el feixisme*, “Afers. Fulls de recerca i pensament”, núm. 25, Catarroja (Valencia), 1996.

⁴⁰⁶ Cfr. Saz Campos, I.: *op. cit.*: “La crisi de les grans teories” (p. 443), “L'*Alltagsgeschichte* i la caiguda de l'últim bastió” (p. 461).

⁴⁰⁷ Saz Campos, I., *op. cit.*, p. 450.

⁴⁰⁸ *Op. cit.*, p. 453.

d'aquestes masses; quins *subjectes* les conformaven, què pensaven o què sentien, quins n'eren els interessos i els objectius, quins els càlculs i —eventualment— la racionalitat.⁴⁰⁹

Esta *racionalidad* del fascismo es precisamente tanto el objeto de escándalo cuanto el punto de partida de la reflexión filosófica sobre el “fascismo”. Casi dos décadas más tarde, empero, la situación no ha cambiado mucho a pesar de que ya en los años treinta Georges Bataille, como veremos más abajo, había emprendido la tarea de analizar la estructura psicológica del fascismo. En 2002, empero, el historiador Emilio Gentile se preguntaba si el fascismo *existió*.⁴¹⁰ Si antaño creímos conocer qué era el fascismo (esencia), hogaño confesamos ignorar incluso su existencia dondequiera pueda todavía hablarse de “ciencia”.

La historia del fascismo es una historia extraña y singular. Noventa años después de su aparición en la Historia y tras más de medio siglo de su caída como protagonista de la actualidad política, el fascismo aún parece ser un objeto misterioso y huidizo del intento de una clara y racional definición histórica a pesar de las decenas de miles de libros, artículos y debates dedicados a este movimiento político del siglo XX.⁴¹¹

“Se” sabe, empero, o al menos los políticos, los periodistas, los escritores..., creen saberlo, que el fascismo es “demoníaco”: nada más y nada menos que el “mal” *absoluto*... El carácter pseudoteológico secularizado e irracional *ad nauseam* de la jerga “antifascista” no parece, pese a todo, incomodar a casi nadie, porque, heredada del *gulag* por las “democracias liberales” con total naturalidad (e impunidad crítica, ilustrada o simplemente filosófica), opone a la dictadura totalitaria la libertad del “individuo”; un “dato” estupefaciente que, empero, tampoco despertará la curiosidad intelectual en el mismo momento en que Yosef Stalin, el *inventor* del código antifascista, ha pasado ya a ser estigmatizado, sin solución de continuidad aparente, por ese mismo elástico discurso criminógeno.⁴¹² Harto significativo de tales prácticas lingüísticas, que nos quedaríamos muy cortos calificando de demagógicas e irresponsables, es que nos permiten, gracias a toda su aparatosidad erudita o a sus pretensiones de seriedad científica o filosófica, aprehender el “fenómeno” en una primera instancia y efectuar la correspondiente “reducción” fenomenológica. Pero, a pesar de ello, continuamos caminando a ciegas, siendo así que no se detecta ni una sola “definición rigurosa” del mismo en las montañas de escritos producidos por la “cultura antifascista de posguerra”. ¿Qué sentido histórico provisional de “fascismo” admitiremos, en fin, como punto de partida para abordar la exégesis?

⁴⁰⁹ *Op. cit.*, p. 449.

⁴¹⁰ Cfr. Emilio Gentile: *Fascismo. Storia e interpretazione*, Roma-Bari, G. Laterza & Figli Spa, 2002 (edición castellana: *Fascismo. Historia e interpretación*, Madrid, Alianza, 2004).

⁴¹¹ Emilio Gentile: *Fascismo. Historia e interpretación*, Madrid, Alianza, 2004, p. 15.

⁴¹² Cfr. André Glucksmann: *La cocinera y el devorador de hombres. Ensayo sobre el estado, el marxismo y los campos de concentración*, Barcelona, Mandrágora, 1977 (edición francesa original, París, Seuil, 1975). Más sorprendente todavía es que, sólo tres años antes, en Glucksmann “fascismo” fuera el término con que se caracterizara la “democracia liberal” francesa, localizando en la genocida China de Mao el referente “antifascista” de la “esperanza mesiánica” (véase: *El viejo y el nuevo fascismo*, México, Era, 1975; edición original francesa: *Fascisme: l'ancien et le nouveau*, “Temps modernes”, n. 310 bis, dossier “Nouveau fascisme, nouvelle démocratie”, París, mayo de 1972).

Esta investigación pretende explicar los fundamentos filosóficos sistemáticos de toda interpretación futura de la relación entre la *filosofía* y el *fascismo*. Aquí habrá que insistir, una vez más, en lo siguiente. Por un lado,

1/ que nos interesaremos por el vínculo *interno* del pensamiento de Heidegger con el “fascismo”, no por la “biografía” o la “militancia” personal de “Martin Heidegger” como ciudadano alemán por mucho que —como podrá irse constatando— esta distinción resulte más fácil de proclamar que de “desempeñar teoréticamente” (en el sentido de Habermas):

Tanto sus actos en favor de una reforma universitaria nacionalsocialista como sus textos de la época ponen de manifiesto que Heidegger actuó políticamente en el seno de una fracción del partido que, en 1933-1934, intentaba convertirse en hegemónica. En esos años en que la línea política general del nazismo era motivo de violentas luchas entre distintas fracciones, Martin Heidegger optó por la línea radical populista de Ernst Röhm y sus SA, y buscó fundar esta variante del nacionalsocialismo sobre su propia filosofía, oponiéndose abiertamente a la corriente biologizante y racista de Alfred Rosenberg y Ernst Krieck. En el plano personal, esta oposición se traducía en una áspera lucha por la dirección ideológica del movimiento nazi.⁴¹³

La posición strasseriana (“nacionalsocialismo de izquierdas”⁴¹⁴) de Martin Heidegger a título político “personal” no puede, por cierto, ser calificada ni mucho menos de insignificante, pero desborda nuestro “objeto” de estudio. Y, por otro lado:

2/ que cuando hablemos de “nacionalsocialismo”, éste será sólo un elemento de un conjunto más amplio, a saber, el “espacio” político e ideológico fascista europeo. Siendo así que Heidegger nunca compartió *como filósofo* el programa del NSDAP,⁴¹⁵ sino unos contenidos cosmovisionales o “valores” genéricos, creencias comunes,⁴¹⁶ y en mayor o menor medida “subyacentes”, a todos los movimientos y estados fascistas. Pero subyacentes también a referentes culturales que ni siquiera pueden ser calificados estrictamente de fascistas, pues, en algunos casos, manifestaron incluso su oposición al *Führer* Adolf Hitler y, en otros, “resistieron” hasta llegar al atentado personal.⁴¹⁷ Más allá del estricto ámbito de la *Konservative Revolution*, Domenico Losurdo cita, en efecto, a Max Weber, Marianne Weber, Thomas Mann, Edmund Husserl, Georg Simmel, Max Scheler, Sigmund Freud, Ludwig Wittgenstein, Karl Jaspers y Werner Sombart como exponentes de determinados aspectos de una denominada “ideología de la guerra”,⁴¹⁸ discurso poblado de connotaciones (“valores”) que

⁴¹³ Farías, V.: *Heidegger y el nazismo*, op. cit., p. 25.

⁴¹⁴ Cfr. Erik Norling: *Los hermanos Strasser y el Frente Negro*, Barcelona, Nueva República, 2004. Véase el prólogo de Carlos Caballero Jurado sobre el estado de la investigación en la materia, op. cit., pp. 7-17.

⁴¹⁵ Cfr. Eugenio Gil: *Heidegger y la política*, Toledo, Ed. Retorno, 2014.

⁴¹⁶ En el sentido orteguiano de “ideas” y “creencias” (1940). Cfr. José Ortega y Gasset: *Ideas y creencias (y otros ensayos del filosofía)*, Madrid, Alianza, 1986. Véase: «las ideas se tienen; en las creencias se está», op. cit., p. 23.

⁴¹⁷ La represión de los “trotskistas” del fascismo alemán ha sido omitida por motivos políticos obvios y el strasserismo, a pesar de su oposición a Hitler y del trágico destino de sus referentes político-ideológicos, sigue siendo una opción política legalmente prohibida en la República Federal de Alemania. Cfr. Armin Mohler: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, p. 4 y ss. Véase el capítulo: “Die „Trotzkisten“ des Nationalsozialismus,, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

⁴¹⁸ Cfr. Losurdo, D.: *La comunidad, la muerte, Occidente...*, op. cit., pp. 7-76.

anuncia el advenimiento del fascismo político con mil señales unívocas. Dentro de dicho grupo de cosmovisiones o sensibilidades ideológicas inclúyese la que hemos calificado de “nacionalista revolucionaria” (NR), la cual ostentan autores de la *Konservative Revolution* (KR), pero procede en última instancia de Friedrich Nietzsche.⁴¹⁹

Als erstes sind ihm jene Einzelgänger zuzurechnen, die im Schatten des großen Richters der Zeit, Nietzsche, stehen. Der Sonderling, der sich wie ein alter Keiler vom Rudel trennt, ist eine typische Gestalt des Interregnums. Seine Worte werden verstärkt durch den Widerhall der Einsamkeit, in die sie gesprochen werden. Nietzsche selbst allerdings kann der „Deutsche Bewegung“ im eigenen Sinne nicht zugerechnet werden, so sehr alles, was seither geschehen ist, von ihm aus begriffen werden muß. Mag auch die „Konservative Revolution“, besonders nach 1918, ohne Nietzsche undenkbar und mögen seine Wirkungen überall in ihr aufzuspüren sein, so sprengt doch eine widersprüchliche Gestalt alle Einordnungsversuche dieser Art.⁴²⁰

El NR impregnó buena parte de la cultura europea, incluida la izquierda: harto significativo es aquí el caso de Benito Mussolini, a la sazón uno de los dirigentes más destacados y radicales del partido socialista italiano, autor de textos, en esta etapa de su vida política, como los que configuran el opúsculo “nietzscheano” *La filosofía della forza* (1908).⁴²¹ Y si bien la KR se circunscribe ciertamente a Alemania, conviene hacer notar que, según los historiadores, cabe documentar una cultura “prefascista” nacional-revolucionaria oriunda de Francia, muy bien contrastada, por ejemplo, en el caso del escritor Georges Sorel.⁴²² Ésta encuentra continuidad en Italia, donde emerge, desde el campo marxista pero bajo la mencionada y ubicua influencia de Nietzsche,⁴²³ un hecho político concreto, el Fascismo,⁴²⁴ que dará nombre al género.

Con tales asertos parece que estamos incumpliendo nuestro propio protocolo de análisis fenomenológico y hermenéutico *inmanente*, pero la cuestión, bien mirada, es otra: aquí no se admiten *a priori* evidencias historiográficas en términos concluyentes, inequívocos y escatológicos de un “mal absoluto”, sino que nos limitamos a explorar unas nociones reductivas básicas, debidamente contrastadas, que nos habiliten para emplear con sentido ciertas palabras (en el marco de la investigación). Sigue en pie que se mantendrá una tajante separación entre “fascismo” como “fenómeno” y fascismo como “hecho”, pero incluso si hablamos del fascismo en tanto que (mero) hecho, parece obvio que a dicho vocablo deberá presumírsele algún significado racional controlable. En este punto, además de las obras y

⁴¹⁹ Mohler, A.: *Die Konservative...*, op. cit., pp. 86-95.

⁴²⁰ Mohler, A. : *op. cit.*, pp. 28-29.

⁴²¹ Benito Mussolini : *La filosofía della forza*, Salerno, Edizioni di Ar, 2006 . Los textos originales fueron publicados originariamente en el órgano del partido republicano de Forlì *Il Pensiero Romagnolo*, números 48, 39, 50: 20 de noviembre, 6, 13 de diciembre de 1908.

⁴²² Cfr. Zeev Sternhell: *El nacimiento de la ideología fascista*, Madrid, Siglo XXI, 1994; Maurice Barrès et *le nationalisme Français*, Bruselas, Complexe, 1985; *La Droite Révolutionnaire. Les origines françaises du Fascisme*, París, Seuil, 1978; *Ni Droite, Ni Gauche. L'idéologie fasciste en France*, París, Seuil, 1983.

⁴²³ Ernst Nolte: “Marx und Nietzsche im Sozialismus des jungen Mussolini”, *Historische Zeitschrift*, nº 191-192, octubre de 1960.

⁴²⁴ Con mayúsculas para el caso italiano, sin que eso implique una mayor importancia, excepto la estrictamente del valor fundacional, sino una forma de distinguir “fascismo” (fenómeno), fascismo (hecho genérico) y Fascismo (caso concreto).

autores ya citados, nos remitimos a la producción del historiador liberal Stanley Payne,⁴²⁵ aunque tendremos muy en cuenta las decisivas contribuciones del “heideggeriano”, más polémico pero de incuestionable rigor profesional, Ernst Nolte.⁴²⁶ Payne acepta la noción de “fascismo genérico” y distingue entre “fascismo”, “derecha radical” y “derecha conservadora”. El periodismo, la política y la cultura actuales se niegan en redondo a aceptar las matizaciones científicas de los politólogos y prefieren, por motivos propagandísticos obvios, la identificación del fascismo con una “extrema derecha” que, en consecuencia, tendrá que parecer caótica. Y lo peor: el perfil de los propios ultraderechistas contemporáneos se configura *subjetivamente* a partir de semejante imagen, que fabrica así un “agente” de acuerdo con el mecanismo sociológico de la *self fulfilling prophecy*, profecía autocumplida (tan denunciado en el caso de los negros norteamericanos o del “etiquetaje” delincencial), para luego convalidarse como una simple descripción de la “realidad” ante la que el “discurso” periodístico-cultural declárase “inocente”. Una vez “definido” el fascismo como sinónimo de “asesino” y de “mal absoluto”, adolescentes educados, al mismo tiempo, en el molde de una “cultura de la transgresión” (contracultura) e incluso simples matones de barriada, enrólense en el “fascismo” a efectos de adornar sus delitos con los atuendos y símbolos de una legitimación ideológica que estimula el pavor de las víctimas. En el caso de los *skin-heads*, este “proceso de producción social” del “fascista” por los propios medios de comunicación adopta formas poco menos que indignantes.⁴²⁷

El fascismo está marcado, ya quedó dicho, por la decisiva influencia de Nietzsche.⁴²⁸ Ésta se ejerce a través de mediadores como Georges Sorel (Italia)⁴²⁹ o de los autores de la KR (Alemania), singularmente el escritor Ernst Jünger. La caracterización ideológica del fascismo por parte de Payne incluye una formulación de especial interés:

Defensa específica de un credo idealista y voluntarista, que normalmente implicaba una tentativa de realizar una nueva forma de cultura secular, moderna y autodeterminada.⁴³⁰

Consideración aparte merece, para nuestros fines, el elemento *cultural* del fascismo, pues es en esta faceta, y no en la política propiamente dicha, donde deberemos seleccionar los materiales historiográficos que justifiquen la vinculación del filosofema *Sein zum Tode* con el fascismo, sobre todo en lo que respecta al *cómo*. Ahí la polémica ha sido honda y violenta, pues ni siquiera para el Fascismo (originario) estaban la mayoría de los historiadores dispuestos a aceptar que pudiera hablarse, pese a las apabullantes evidencias, de una *ideología*.

⁴²⁵ Cfr. Stanley G. Payne: *El fascismo*, Barcelona, Altaya, 1980; *Historia del fascismo*, Barcelona, Planeta, 1995.

⁴²⁶ Cfr. Ernst Nolte: *El fascismo en su época*, Madrid, Península, 1967; *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalsocialismo y bolchevismo*, México, FCE, 1994.

⁴²⁷ Cfr. Teresa Adán Revilla: *Ultras y skinheads: la juventud visible. Imágenes, estilos y conflictos de las subculturas juveniles en España*, Oviedo, Nobel, 1996; Carles Viñas: *Skinheads a Catalunya*, Barcelona, Columna, Nou Mil·leni, 2004.

⁴²⁸ Cfr. Nolte, E.: *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid, Alianza, 1995 (edición alemana original: *Nietzsche und der Nietzscheanismus*, Frankfurt, 1990). Véase también: Payne, S. G.: *Historia del fascismo*, op. cit., pp. 39, 50.

⁴²⁹ Cfr. Sternhell, Z.: *El nacimiento de la ideología fascista*, op. cit., pp. 32, 49-51, 56, 105, 162-163 y n., 184, 189, 231, 250, 306, 319, 358, 384-386.

⁴³⁰ Cfr. Payne, S. G.: *El fascismo*, op. cit., p. 13, Cuadro I.

La polémica en torno a este tema ilustra, una vez más, la patencia del “fascismo” como *fenómeno*. En efecto, el caso de Emilio Gentile⁴³¹ es el de un historiador que pretende demostrar, en el *Fascismo*, la existencia de una “ideología”. Aceptada la tesis, harto discutible, de que el Fascismo define totalitario, tiene que establecerse un “cordón sanitario” con los precedentes “nacionalistas revolucionarios” a pesar de que el programa político fascista del 13 de mayo de 1919⁴³² es incuestionablemente democrático y reclama el sufragio femenino (en una época en que, por ejemplo, la Tercera República francesa lo rechaza):

La búsqueda de una síntesis entre nacionalismo y socialismo fue una orientación del pensamiento político europeo –y no sólo francés– mucho antes de la Gran Guerra y del nacimiento del fascismo; y ésta fue ciertamente una de las vías a través de las cuales intelectuales y políticos de la extrema izquierda revolucionaria, en los años de entreguerras, llegaron al fascismo. Pero es necesario puntualizar que la búsqueda de una síntesis entre socialismo y nacionalismo, como “ideología de la tercera vía” entre el capitalismo liberal y el colectivismo comunista, ni siempre ni en cualquier lugar dio a luz una ideología totalitaria de tipo fascista.⁴³³

El “primer Fascismo” no estaba, empero, destinado al (presunto) “totalitarismo” del *Ventennio*. La cuestión de si el Fascismo debe caracterizarse entonces por su ideología nacional-revolucionaria democrática original o por su posterior acomodación derechista y, por ende, autoritaria, al corrupto Estado liberal italiano, no es irrelevante. Gentile *opta* por definir *ideológicamente* el Fascismo como totalitarismo en el momento más pragmático y menos ideológico de aquél, pero también podía haber considerado, con todo derecho, ese “totalitarismo”, como una *desviación* del ideario nacionalista revolucionario matriz:

Si el totalitarismo fue la esencia del fascismo no se puede de ninguna manera definir fascista, ni siquiera “protofascista”, la síntesis sindical-nacionalista tentada por algunos intelectuales en Francia a principios del siglo XX, y tampoco se puede definir fascista el sindicalismo nacional italiano. De hecho, si nos mantenemos en el plano de las ideas, entonces, se debe precisar que el sindicalismo nacional revolucionario creía en el mito de la emancipación de los trabajadores a través de la actuación de los trabajadores mismos, organizados en sindicatos libres de productores, y no anhelaba un régimen de trabajadores encuadrados y subordinados a una organización de partido único en nombre de la primacía política.⁴³⁴

A la inversa:

Adoptando en la reconstrucción de los orígenes ideológicos del fascismo un concepto de “fascismo ideal-típico” desvinculado del “fascismo histórico”, y reconstruyendo su genealogía con método exclusivamente teórico-intelectualista, otros países y otras épocas

⁴³¹ Cfr. Emilio Gentile: *Fascismo. Historia e interpretación*, Madrid, Alianza, 2004. Sobre el caso Gentile publiqué en mi blog Filosofía Crítica un artículo titulado “Los ideales fascistas (2)” que anticipa los planteamientos de esta parte del capítulo. Véase: <http://nacional-revolucionario.blogspot.com/2012/05/los-ideales-fascistas-2.html> Posteriormente, el mismo debate, aunque ya considerablemente ampliado, fue publicado en mi libro *La manipulación de los indignados. Stéphane Hessel y la decadencia del movimiento 15 de mayo*, Madrid, Barbarroja, 2012, pp. 309 y ss., que firmo con pseudónimo como “Un indignado”.

⁴³² Cfr. Payne, S. G.: *Historia del Fascismo*, op. cit., p. 126, n. 18, p. 167.

⁴³³ Gentile, E.: *Fascismo. Historia e..*, op. cit., p. 289.

⁴³⁴ Gentile, E.: op. cit., p. 291.

podrían ser señalados para situar el nacimiento de su ideología. Con el mismo método, por ejemplo, se podría legítimamente afirmar que la esencia del fascismo fue el racismo y el antisemitismo: en tal caso la paternidad del fascismo sería codiciada por Francia y Alemania, mientras se debería llegar a concluir que hasta 1938 el fascismo italiano no fue “fascista” o fue un “fascismo incompleto” porque hasta aquella época racismo y antisemitismo no fueron cimientos fundamentales de la ideología fascista. Con este método sería igualmente legítimo ver en el fascismo no un bisnieto de De Maistre sino un sobrino de Marx o un hermano del leninismo, y por tanto definir la ideología fascista como una “variación del comunismo”, o incluso, invirtiendo la relación de descendencia, se puede llegar a considerar el castrismo y el maoísmo variaciones del fascismo.⁴³⁵

Ahora bien, la tesis de Gentile, que opone “sindicalismo nacional revolucionario” y “totalitarismo fascista” desde un determinado *Vorbabe* del fascismo, dibuja otra vez los confines del fascismo como “fenómeno”. Y, conviene añadir, contradice los “hechos”, siendo así que no puede explicar la naturaleza meramente *autoritaria*, pero *nunca* totalitaria, del régimen de Mussolini: un Estado que fuera “relativamente humano” (Tannenbaum)⁴³⁶ con sus opositores y que amparara a los judíos perseguidos por la *Gestapo*.⁴³⁷ El hecho de atenerse metodológicamente a la “realidad política” del fascismo y no a su mera aventura o genealogía doctrinal, le afecta en este caso de manera grave a Gentile, pues el término “totalitarismo”, ciertamente reivindicado por los fascistas, constituye una pura ficción verbal que no se corresponde con la evidencia empírica del régimen fascista italiano. Nada menos que Hannah Arendt, la mayor autoridad en materia de “totalitarismo”, niega que el Fascismo fuera totalitario:

Sin embargo, incluso Mussolini, que tan orgulloso se mostraba del término “Estado totalitario”, no intentó establecer un completo régimen totalitario, y se contentó una dictadura y un régimen unipartidista.⁴³⁸

Las razones de Arendt, que Gentile prefiere malentender, resultan no obstante obvias y, una vez más, poco menos que de “sentido común”:

Prueba de la naturaleza no totalitaria de la dictadura fascista es el número sorprendentemente pequeño y las sentencias relativamente suaves impuestas a los acusados de delitos políticos. Durante la etapa particularmente activa de 1926 a 1932, los Tribunales especiales para delitos políticos impusieron siete penas de muerte, 257 sentencias de diez o más años de cárcel, 1360 de menos de diez años y sentenciaron a muchos más al exilio. Además, fueron detenidos y declarados inocentes unos 12.000, procedimiento completamente inconcebible bajo las condiciones del terror nazi o bolchevique.⁴³⁹

Por supuesto, Gentile conoce los argumentos de Arendt y se apresta a refutarlos, pero no sale muy airoso del lance:

El uso que del concepto de “totalitarismo” han hecho algunos politólogos e historiadores, limitando su aplicación al estalinismo y al nazismo (...) ha hecho olvidar que el concepto de “totalitarismo” nació con el fascismo y del fascismo. El caso de Hannah Arendt demuestra

⁴³⁵ Gentile, E.: *op. cit.*, *ibidem*.

⁴³⁶ Abordaremos esta cuestión en el Capítulo 5.

⁴³⁷ Cfr. Robert. O Paxton *La Francia de Vichy 1940-1944*, Barcelona, Noguer, 1974.

⁴³⁸ Hannah Arendt: *Los orígenes del totalitarismo*, tomo III, Madrid, Alianza, 1982, p. 425.

⁴³⁹ Arendt, H.: *op. cit.*, *ibidem*, n. 11.

que en los orígenes de la exclusión del fascismo de la categoría del totalitarismo hay sustancialmente una carencia de conocimiento de la realidad histórica del fascismo. En su libro sobre los orígenes del totalitarismo, publicado en 1951, afirmaba perentoriamente que hasta 1938, no fue totalitario sino solamente una dictadura nacionalista ordinaria surgida de la crisis de una democracia de partidos. Este juicio, posteriormente hecho propio por otros politólogos e historiadores del fascismo como Alberto Aquarone y Renzo de Felice es todavía considerado una verdad indiscutible.⁴⁴⁰

Insistamos en que el régimen mussoliniano no fue *jamás* totalitario, ni siquiera a partir de 1938, como sugiere Gentile, y prueba de ello será la postura de las autoridades italianas ante la persecución nazi de los judíos en 1942-43. Gentile, además, omite abordar de frente la argumentación de Arendt, que se basa en unas cifras de represión (para el *Ventennio*) cuyo volumen y características refutan de plano la idea de un totalitarismo fascista. Gentile, a pesar de ello, acusa a Arendt de ignorancia (¿serán ignorantes también De Felice, Aquarone, Tannenbaum, Ágnes Heller y tantos otros?). Véase que ni siquiera duda Gentile en cuestionar las fuentes de Arendt con argucias asombrosas, sosteniendo que proceden de la propaganda del propio régimen fascista:

En realidad, el juicio de Arendt sobre el fascismo se basaba en un escaso conocimiento de lo que el fascismo había sido, como demuestra la falta de datos históricos concretos en su reflexión sobre el fascismo y el totalitarismo fascista, en aquel tiempo ya disponibles, incluso en lengua inglesa, como, por ejemplo, los escritos de Luigi Sturzo. Las únicas fuentes sobre las que Arendt basaba tan comprometido juicio sobre la naturaleza no totalitaria de la dictadura fascista eran una publicación propagandística en lengua inglesa de un centenar de páginas, editada por la Confederación Fascista de los Industriales, un libreto con cuatro discursos de Mussolini sobre el Estado corporativo traducidos al inglés y una breve consideración que Franz Neumann dedicaba, en su igualmente estimable obra sobre el nacionalsocialismo, *Behemoth*, a la relación entre Estado y partido en el régimen fascista, formulando a su vez un juicio ¡basado únicamente en una afirmación mussoliniana!⁴⁴¹

Parece difícil de creer que una tesis inspirada supuestamente en la propia propaganda fascista haya podido convertirse en “verdad indiscutible” hasta la actualidad. ¿Nadie la ha corregido? Desde luego, ganas no habrán faltado... Pero si observamos de cerca la argumentación de Gentile, salta a la vista que estamos ante un cierto pundonor. Sostiene Gentile que Arendt no se basa en datos concretos, pero lo cierto es que Arendt cita las cifras de la represión fascista, y su fuente no son documentos del régimen, sino la obra de E. Kohn-Bramstedt, publicada en Londres (1945), *Dictatorships and Political Police: The Technique of Control by Fear*, pp. 51 y ss. Esas cifras nunca se han refutado, de lo contrario nos habríamos encontrado con la noticia hasta en la sopa. Ahora bien, ante tales “hechos” resulta deshonesto hablar de totalitarismo fascista a menos que el concepto de “totalitarismo” sea a su vez objeto de una reducción fenomenológica que no lo equipare de antemano con el simple crimen (en el caso del estalinismo ya ha emprendido Domenico Losurdo esta tarea aparentemente imposible). La cuestión debatida tiene, en todo caso, el mérito de poner en evidencia la situación de la historiografía, equiparable, de alguna manera, a la de una filosofía institucional enfrentada con la “patata caliente” de tener que aceptar y asumir las consecuencias de la ontología fundamental en tanto que pensamiento filosófico *genuino, pero*, al mismo tiempo, “fascista”.

⁴⁴⁰ Gentile, E., *op. cit.*, pp. 80-81.

⁴⁴¹ Gentile, E., *op. cit.*, p. 81.

El ejemplo de Emilio Gentile no concluye aquí, porque las razones en virtud de las cuales empecinase este autor en identificar la ideología fascista con el totalitarismo representan sólo la otra cara de su proyecto teórico, consistente en reconocer que el Fascismo fue, en cualquier caso, portador de una “ideología”. Gentile ha sido objeto de críticas que entran en el terreno del insulto, pero no por “defender” el Fascismo, pues ya hemos visto que su tesis consiste en identificarlo con el totalitarismo, sino por pretender que el Fascismo fue algo más que un mero oportunismo promovido por personas y grupos cuya única motivación era la conquista del poder. Existió, en definitiva, para Gentile, una ideología y unos “ideales” fascistas, entendiendo aquí “fascismo” en el sentido restringido del movimiento y régimen italianos, pero canónico, añadimos nosotros, a la hora de fijar un concepto *genérico* del fascismo. El propio Gentile denuncia la agresiva respuesta del mundo académico cuando, allá por los años cincuenta del siglo pasado, quien osare susurrar el término “ideales fascistas” condenábase poco menos que al ostracismo profesional:

Un acusador concluía su recensión con un no demasiado velado llamamiento censorio respecto al editor del libro, preguntándose "por qué ciertas editoriales consienten a esta historiografía producir no leves sombras sobre su blasón antifascista" (G. Santomassimo, "L'ideologia del fascismo", en "L'Unità", 16 de octubre de 1975) mientras otro acusaba al libro de ser fruto de una "historiografía que, a través de la filología partidista y el empirismo objetivístico, acaba sustancialmente en la rehabilitación del fascismo" (G. Quazza, *Antifascismo e fascismo nel nodo delle origini*, cit., pp. 63-66).⁴⁴²

Cuando la simple “objetividad” inspira tanto temor y se confunde nada menos que con la supuesta “rehabilitación del fascismo” (¡en Gentile!), es que “algo” falla en la historiografía; una vez más, por la puerta trasera del departamento de historia contemporánea se coló el “fascismo *qua* fenómeno”. Más recientemente, R. Bosworth, que “inventó”, literalmente, la existencia de un millón de víctimas del Fascismo, habría seguido el mismo procedimiento a la hora de producir una “ciencia” social que responda a “intereses” ateóricos y deje en ridículo definitivamente el venerable (y añejo) precepto de la “objetividad” universitaria burguesa:

Casi veinte años después se repite el mismo tipo de acusaciones en el volumen de R. Bosworth, *Italian Dictatorship. Problems and Perspectives in the Interpretation of Mussolini and Fascism*, Londres, 1998. La inconsistencia de las confutaciones propuestas en este libro se demuestra en el hecho de que se sustentan en una presentación caricaturesca, hasta la falsificación, de las ideas que expongo, distorsionándolas como ocurre con las imágenes que reflejan los espejos deformantes del Luna Park, usando omisiones, extrapolaciones arbitrarias de citas, falsificaciones de argumentos, todo acompañado de insinuaciones que buscan denigrar a la persona del estudioso, presentándolo, con argumentos de pura invención chismosa, como un historiador cuyo trabajo, a pesar de su influencia en Italia y en el extranjero, carecería de credibilidad porque toma el fascismo en serio, siendo “casi automáticamente anti-antifascista” (p. 22), inspirador de una “ortodoxia anti-antifascista” (p. 29) que utiliza la historia para simulados intereses políticos conservadores (p. 237).⁴⁴³

El propio Gentile incurre, respecto a Arendt, en aquello que critica a Bosworth: lo hace, empero, saliendo al paso de la estigmatizante acusación de “fascista”, para protegerse del

⁴⁴² Gentile, E.: *op. cit.*, p. 283, n. 5.

⁴⁴³ Gentile, E.: *ibidem*.

ataque que le imputa cuestionar la norma no escrita emanada del “fascismo” *qua* fenómeno. Con este fin, Gentile identificará Fascismo y totalitarismo a sabiendas de que la cosa no se sostiene: peaje que debe pagar el investigador para poder sólo tematizar una “ideología fascista” en tanto que “objeto” teórico. Siendo así que ese “tema” *no debe* siquiera proponerse como cuestión. ¿Qué decir entonces de una cultura fascista, de una *filosofía* fascista...? Este lamentable estado del debate académico sobre el fascismo, que impide la aplicación a la historiografía de una “ética del conocimiento” (Jacques Monod), y ello en nombre de argumentos impudicamente ideológicos, es relevante a la hora de juzgar *la relación entre la filosofía y el fascismo*. Parece evidente que antes de embarcarnos en la cuestión de si Heidegger “fue fascista” o no, de si su filosofía es fascismo en “estado químicamente puro” u otra cosa, conviene satisfacer un “requisito metodológico” *con el segundo término de la relación*. Pero aquí topamos con algo que no es ciencia, sino política. Tzvetan Todorov confiesa abiertamente, y sin lamentarse por ello, cuál es el verdadero “estado de la cuestión”:

El trabajo del historiador, como cualquier trabajo sobre el pasado, no consiste solamente en establecer unos hechos, sino también en elegir algunos de ellos por ser más destacados y significativos que otros, relacionándolos después entre sí; ahora bien, semejante trabajo de selección y de combinación está orientado necesariamente por la búsqueda no de la verdad sino del bien. La auténtica oposición no se dará, por consiguiente, entre la ausencia o la presencia de un objetivo exterior a la propia búsqueda, sino entre los propios y diferentes objetivos de ésta; habrá oposición no entre ciencia y política, sino entre una buena y una mala política.⁴⁴⁴

Ahora bien, si esto es así, ¿quién decide cuál será el “bien” en cuyo nombre “uno” podrá mentir o manipular la historia subordinando la verdad a la “política”? Porque Todorov ni siquiera reserva a la filosofía el derecho de decidir sobre ese platónico bien —una tarea de fundamentación que, en definitiva, daría la última palabra a la verdad— sino que “confiesa” expresamente y sin rubor la subordinación de la ciencia a la política. De manera que, indiciariamente, hemos localizado ya aquí la “ideología B”, es decir, la *fuerza* del “fascismo” en cuanto *fenómeno*, bajo cuya directriz de la mirada (*Blickrichtung*) *constrúyese* el “fascismo como *factum* histórico”. La cuestión de la verdad en tanto que valor o criterio de selección de los “datos más destacados y significativos” para la construcción del “hecho” es la única respuesta a la pregunta por el fundamento de la historiografía científica, toda vez que, si aceptamos el citado planteamiento de Todorov sobre la “buena política”, el “objeto” historiográfico como tal ha sido simplemente volatilizado en el mito (milenario):

(...) el hecho histórico, es algo que ha pasado realmente; pero ¿dónde ha pasado algo? Cada episodio de una revolución o de una guerra se resuelve en una multitud de movimientos psíquicos e individuales; cada uno de estos movimientos traduce evoluciones inconscientes, y éstas se resuelven en fenómenos cerebrales, hormonales, nerviosos, cuyas referencias son de orden físico o químico... Por consiguiente, el hecho histórico no es más dado que los otros; es el historiador, o el agente del devenir histórico, el que lo construye por abstracción, y como si estuviese amenazado de una regresión al infinito.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ Tzvetan Todorov: *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2008, pp. 85-86.

⁴⁴⁵ Cfr. Claude Lévi-Strauss: *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964, p. 372.

Respecto a la operación metódica de la selección del *dato*, que habitualmente ocúltase tras la interpretación de un “hecho” histórico, bien evidente en el caso del fascismo, Lévi-Strauss no es menos categórico:

Ahora bien, lo que es verdad de la constitución del hecho histórico, no lo es menos de su selección. Desde este punto de vista, también, el historiador y el agente histórico eligen, cortan y recortan, pues una historia verdaderamente total los confrontaría con el caos. Cada rincón del espacio oculta a una multitud de individuos, cada uno de los cuales totaliza el devenir histórico de una manera incomparable a los demás; para uno solo de estos individuos, cada momento del tiempo es inagotablemente rico en incidentes físicos y psíquicos, todos los cuales desempeñan un papel en su totalización. Aun una historia que pretende ser universal no es sino una yuxtaposición de algunas historias locales, en el seno de las cuales (y entre las cuales) los huecos son más numerosos que las partes llenas. Sería vano creer que multiplicando los colaboradores e intensificando las investigaciones, se obtendría un mejor resultado: por cuanto la historia aspira a la significación, se condena a elegir regiones, épocas, grupos de hombres e individuos en estos grupos, y a hacerlos resaltar, como figuras discontinuas, sobre un conjunto que apenas sirve para tela de fondo. Una historia verdaderamente total se neutralizaría a sí misma: su producto sería igual a cero.⁴⁴⁶

Pero Heidegger respondió al interrogante planteado por Lévi-Strauss ya en 1927. Harina de otro costal es que no se quiera admitir esta evidencia por dos razones. Primera, porque si el único *criterio racional* de “selección de datos”, insoslayable operación previa en la práctica metodológica de la historiografía —de ciencias humanas y sociales en general—, sólo puede ser la verdad, ésta implica a la par, en cuanto a la aprehensión de su *sentido*, precomprender el *fenómeno originario* de “la verdad”; y, segunda, porque las consecuencias de la ontología fundamental resultan devastadoras para la “ideología del Holocausto” *como ideología* (en la forma en que la define, *verbi gratia*, un Norman G. Finkelstein).⁴⁴⁷ En definitiva, aquéllo que se sigue del planteamiento de Todorov (que hemos acreditado y continuaremos acreditando en adelante a efectos de fundamentar su presencia masiva, abochornante incluso, en los textos), es que una ideología o una política que no contrapusiera “verdad” y “bien”, sino que los *identificara* (*ex hipotesi*: la “ideología A”), “bascularía de forma automática” (Stéphane Courtois), desde la *Blickrichtung* de la “ideología B”, hacia el campo del “mal”, de tal suerte que el significado de “Auschwitz” para la “buena política” no habría que buscarlo en las personas “asesinadas en cámaras de gas y luego incineradas”, es decir, en el genocidio en sí mismo, sino en *otro* sitio.⁴⁴⁸ Por lo que respecta a las implicaciones de la “ideología B” para la práctica de la historiografía como “ciencia”, disponemos de un documento excepcional: el relato del ensayista francés Jean-François Revel sobre la recepción del *Libro negro del comunismo* (1997) en Francia. De su lectura íntegra conviene quizá subrayar el pasaje que describe la retractación de los “pecadores” ante una suerte de “inquisición laica” que administra la ideología milenarista del “progreso”:

Ya he relatado cómo dos de los participantes en el *Libro negro*, Nicolas Werth, autor del capítulo sobre la Unión Soviética, y Jean-Louis Margolin, autor del capítulo sobre China,

⁴⁴⁶ Lévi-Strauss, C.: *op. cit.*, pp. 372-373.

⁴⁴⁷ Cfr. Norman G. Finkelstein: *La industria del Holocausto*, Madrid, Siglo XXI, 2002.

⁴⁴⁸ Cfr. Jacques Monod: *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Barcelona, Tusquets, 1984. Véase pp. 173 y ss. sobre la “ética del conocimiento” y la verdad como valor.

sufrieron las presiones de sus superiores universitarios, que prácticamente les chantajearon con el futuro de su carrera conminándoles a que se retractaran, cosa que hicieron, especialmente el 13 de noviembre de 1997 en la emisión de Bernard Pivot “Bouillon de culture”.⁴⁴⁹

Es el “fascismo *qua* fenómeno” aquello que hace aquí de nuevo acto de presencia. Se equivoca Revel cuando atribuye la fechoría a la estructura estatista de la organización universitaria francesa y presenta el modelo administrativo norteamericano de educación superior como alternativa liberal a una supuesta tiranía de la “izquierda”, porque el destino profesional de Norman G. Finkelstein en la De Paul University (o el de Ilan Pappé en la Universidad de Haifa) ha sido muy similar al de los autores del *Libro negro*. Así las cosas, cuando la verdad puede significar “el mal”, ¿de qué *clase* de “bien” estamos hablando? Ésta es, precisamente, la pregunta que nuestra investigación debe responder en la medida en que sostiene “hasta las heces” la hipótesis de trabajo denominada “filosofema VM”.

La necesidad de inspeccionar en el campo de los hechos obedece, como hemos venido apuntando, a la circunstancia puramente fáctica (y que conlleva todo el peso de la historicidad) de que, a tenor del “estado de interpretado”, la filosofía de Heidegger se identifica con el fascismo, “es decir”, con el “mal absoluto”. La “ideología A” porta consigo, como no podía ser de otro modo, *un significante fáctico irreductible e históricamente identificado*, a saber, *das Ereignis* (evento), “Auschwitz”. Tiene que haber alguna “razón” que permita “comprender” *el engarce de significante y significado*, aunque la explicación no se satisfaga en los términos de la “ideología B”, sino en un encadenamiento de sentido cuya única fuente de legitimidad, la verdad, colisiona con aquello que, *para otro encadenamiento de sentido simétrico y opuesto*, sería el “bien”. En este contexto, y pese a lo afirmado por Diego Marconi, sí existen estudios, pocos, sobre elemento *cultural* del fascismo, que respetan las pautas *normativas* de la investigación hermenéutica. Desde luego, no el ensayo “recomendado” de Furio Jesi *Cultura di destra* (1979), sobre el cual ya hemos anotado algunas de nuestras reservas, pero que conviene consignar aquí, pese a ello y aunque fuere a título meramente informativo, porque Jesi emprende su “reflexión” identificando dicha “cultura” con una *religione della morte*.⁴⁵⁰ También es menester referenciar *Los lenguajes totalitarios*.⁴⁵¹ de Jean-Pierre Faye, monumental e imprescindible cantera de “datos” que, sin embargo, debe ser también rechazada como investigación en vista de que no interpela a la cultura fascista en los términos de un sujeto hermenéutico, sino en calidad de belicoso “juez de instrucción” antifascista. Caso bien distinto del de Georges Bataille, quizá la evidencia más clamorosa de que cabe desarrollar una interpretación fructífera del “sujeto fascista” sin incurrir en el bochorno sectario. Así, según la autorizada opinión de Antonio Campillo Messeguer:

El fascismo no es sino la revitalización y culminación de esta milenaria teología política, la puesta al día de la alianza entre las fuerzas heterogéneas de la soberanía y las fuerzas homogéneas del Estado. Lo que le diferencia de las monarquías tradicionales es que pretende,

⁴⁴⁹ Cfr. Jean-François Revel: *La gran mascarada. Ensayo sobre la supervivencia de la utopía socialista*, Madrid, Taurus, 2000, p. 78. Véase también, para el relato en cuestión, pp. 69 y ss.

⁴⁵⁰ Cfr. Furio Jesi: *Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista*, Roma, Nottetempo, 2011, pp. 31 y ss.

⁴⁵¹ Cfr. Jean-Pierre Faye: *Los lenguajes totalitarios. Crítica de la razón (o) la economía narrativa*, Madrid, Taurus, 1974. Véase fuentes originales en lengua francesa: *Théorie du récit, introduction aux langages totalitaires*, y *Langages totalitaires*, París, Hermann Ed. des Sciences et des Arts, 1972.

al mismo tiempo, realizar una revolución social, esto es, una conjunción con los elementos heterogéneos inferiores, con las clases miserables de la sociedad. Por eso, la instancia soberana no recibe el nombre de Dios, sino el nombre de “pueblo”, “nación” o “raza”, si bien ésta se encarna, como en las antiguas monarquías, en la persona sagrada del *Duce* o del *Führer*.⁴⁵²

Nos remitimos al trabajo introductorio de Campillo, que asumimos o hacemos nuestro en su integridad.⁴⁵³ Ahora bien, a la hora de ponderar la importancia de la aportación de Bataille en la exégesis del fascismo, conviene subrayar algunas afirmaciones incómodas:

Fascistas y comunistas coincidían en la necesidad de la Revolución: unos y otros exigían el restablecimiento de un poder imperativo que fuera capaz de acabar con la fragmentación social, aglutinando las masas en una verdadera comunidad política.⁴⁵⁴

El fascismo no sólo moviliza a «las clases miserables de la sociedad» y «es el único movimiento revolucionario que ha logrado triunfar contra regímenes democráticos».⁴⁵⁵ ¿Cuál es, entonces, el misterio del fascismo? Bataille nunca se expresará en términos de un “mal absoluto” sino que, a pesar de su crítica ácrata y, en el fondo, liberal, a los movimientos y estados fascistas, intentará “comprender” de dónde saca sus fuerzas este fenómeno inédito característico del siglo XX. El fascismo concita tres elementos que hasta entonces habíanse mantenido separados en la historia. Por una parte, aquello que sostiene simbólicamente toda sociedad,⁴⁵⁶ es decir, “lo sagrado” o, en la terminología técnica de Bataille, lo “heterogéneo” frente a la racionalidad utilitaria e instrumental, lo “homogéneo”. Esta heterogeneidad sacra se define siempre por el “sacrificio”, el principio sagrado de pérdida (“ser para la muerte”), de no-cálculo, fundamento de la soberanía:

(...) la verdadera soberanía, que en sí misma es voluntad de pérdida o de autoinmolación, sólo puede perpetuarse como dominación, es decir, como voluntad de poder o de autoconservación.⁴⁵⁷

Que es tanto como decir que la institucionalización de la experiencia límite, el “ser para la muerte”, deviene necesariamente Estado o fuerza imperativa. Sin embargo, para que pueda hablarse de fascismo, la procedencia de las fuerzas destinadas a la soberanía pertenece, como hemos visto, a las “clases miserables”. La distinción entre “muerte gloriosa” y “muerte ignominiosa”, que el intérprete sólo puede convalidar haciendo suyo el código simbólico de las élites liberales, permite hablar de “lo sagrado-impuro”. De ahí la importancia de una de las frases del fragmento citado más arriba: «Lo que le diferencia de las monarquías tradicionales es que pretende, al mismo tiempo, realizar una revolución social, esto es, una

⁴⁵² Antonio Campillo: *Introducción a Georges Bataille: El Estado y el problema del fascismo*, Murcia, Universidad de Murcia, Pretextos, 1993, pp. XVII-XVIII.

⁴⁵³ Cfr. Antonio Campillo: “Georges Bataille: la comunidad infinita”, op. cit., pp. VII-XXII.

⁴⁵⁴ *Op. cit.*, p. XI.

⁴⁵⁵ *Op. cit.*, p. XV.

⁴⁵⁶ Cfr.: «Lo que mantiene unida a una sociedad no son los elementos homogéneos que regulan sus actividades reproductivas sino los elementos heterogéneos que la hacen temblar de entusiasmo y de espanto, conmoviéndola de arriba abajo y haciéndola arder hasta el borde de su propia ruina» (*op. cit.*, pp. XVI-XVII).

⁴⁵⁷ *Op. cit.*, p. XVII.

conjunción con los elementos heterogéneos inferiores, con las clases miserables de la sociedad.»⁴⁵⁸ Que todo el enfoque proceda de Nietzsche no debe extrañar, siendo así que el propio *fascismo revolucionario* se caracteriza por su doble procedencia: Nietzsche y Marx. Otro de los escasos estudios válidos es la obra Armin Mohler *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*,⁴⁵⁹ ya citada en diversas ocasiones y a la que nos remitimos ahora como fuente autorizada.⁴⁶⁰ Las conclusiones de este libro, así como las respectivas obras de Bataille y Nolte,⁴⁶¹ constituyen nuestro punto de partida metodológico en aquello que compete a una “determinación nocional básica” de la cultura fascista.

2.3.1.-El fascismo en cuanto “hecho cultural”

El “objeto” de la obra de Mohler es la cultura fascista (genérica) *en Alemania* durante el mismo período (1918-1932), aproximadamente, que nosotros hemos acotado para la filosofía de Heidegger (1919-1929). La referencia al *Faschismus* no hay precisamente que sacársela con fórceps al autor:

Als Synonym für das, was wir „Konservative Revolution“ nennen, wird heute oft -und zwar meist in Polemiken- das Wort „Faschismus“ verwendet. In dieser zerdehnten Form ist das Wort aber so verschwommen (z. B. decken sich die Grenzen der Verneinungsform „Antifaschismus“ nicht mehr mit den Grenzen der bejahenden Form), dass wir auf seine Verwendung in diesem Sinne verzichten. Wo Wert auf genaue Bezeichnung gelegt wird, verwendet man das Wort bloss als Benennung der politischen Versuche in Italien. Ähnliche Zerdehnungsversuche am Wort „Nationalsozialismus“ hatten weniger Erfolg; es ist dies bloss bei den Kurzformen „Nazi“, „nazistisch“ bis zu einem gewissen Grad gelungen.⁴⁶²

Para localizar el espacio de producciones textuales que corresponde al concepto de una “cultura fascista genérica” será menester distinguir el uso de la palabra “ideología”, en un marco político, de aquel otro significado que le hemos venido dando hasta aquí y que rige para toda la investigación. Por lo tanto, conviene advertir, en lo que viene a continuación y sólo a los efectos *de este aspecto* de la cuestión, que la dicotomía cosmovisión/ideología se sitúa en el “nivel axiológico” y no en lo que ahora denominaremos “nivel ideológico” de los

⁴⁵⁸ *Op. cit.*, p. XVII.

⁴⁵⁹ Cfr. Mohler, A.: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972. Existen otras dos versiones de esta obra. La primera, una tesis doctoral presentada en el año 1949, fue publicada bajo el siguiente título: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen*, Stuttgart, Friedrich Vorwerk, 1950.

Finalmente, se publicó una tercera versión, considerablemente ampliada y que incluye cambios significativos que no afectan, empero, por lo que respecta a nuestros intereses teóricos, al fondo de la cuestión: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Graz, Ares Verlag, 2005.

⁴⁶⁰ Las respectivas obras de J.-P. Faye y A. Mohler se publican el mismo año: 1972. Los trabajos de J.-P. Faye contra los NR y contra Heidegger encuentran continuidad en los de Emmanuel Faye. Véase: J.-P. Faye: *Le Piège. La philosophie heideggerienne et le nazisme*, París, Balland, 1994 ; *Le langage meurtrier*, París, Hermann, 1996.

⁴⁶¹ Cfr. Georges Bataille: “Le problème de l’Etat” i „La structure psychologique du fascisme“, en *Oeuvres complètes*, vol. 1, París, Gallimard (traducido al castellano: *El Estado y el problema del fascismo*, Murcia, Universidad de Murcia, 1993). Ernst Nolte: *Der Faschismus in seiner Epoche*, München, Piper, 1963 (traducción castellana: *El fascismo en su época*, Madrid, Península, 1967). Se puede añadir la entera obra de Nolte.

⁴⁶² Mohler, A.: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, pp. 10-11, n. 12.

discursos fascistas. En el discurso (*logos*) de un fenómeno político, distinguiremos, en efecto:⁴⁶³ a/ el “nivel táctico-estratégico”, los programas de partido u organización y otros documentos análogos, que se modifican por lo general en ciclos no superiores a cinco o diez años y acostumbran a proponer unas medidas concretas de orden económico, legal y social; b/ el “nivel ideológico” entendido, en *este* contexto (y sólo en éste), como concepciones *amplias* sobre la sociedad, el Estado y la economía, cuyas variaciones sólo acontecen en períodos de alcance secular (véase, por ejemplo, el “marxismo” para el “comunismo” desde la publicación del *Manifiesto Comunista* de Marx); c/ el “nivel axiológico” (o “cultural”), la “idea” del “hombre”, su “esencia”, fines y “valores”, que caracteriza habitualmente a toda una “familia” (género) de niveles ideológicos y ostenta una perdurabilidad no cuantificable, siendo así que identifica “creencias”, “tipos ideales” de orden constitutivo, es decir, aquéllo “permanente” (no sujeto a debate sin que se acuse una modificación de la naturaleza misma de la cosa) en una “doctrina política”. A fin de aclarar estos conceptos propondremos algunos ejemplos. En los años 30, el PCE y el POUM operan como partidos rivales que *comparten* “nivel ideológico” (en el sentido concreto anotado). Sus programas opuestos (estalinista y trotskista respectivamente) desencadenan, sin embargo, el derramamiento de sangre. El PSOE y la CNT representaron ya organizaciones con niveles ideológicos diferenciados, un hecho que queda reflejado incluso en rasgos de naturaleza institucional (partido y sindicato respectivamente). Pero PCE, POUM, PSOE y CNT postulaban, conscientemente o no, idénticos “valores” o “creencias” y análoga concepción del “hombre”, es decir, convergían en el “nivel cultural” o “antropológico”. Sean así el liberalismo, el socialismo, el comunismo y el anarquismo: niveles ideológicos con diferencias muy acusadas en las que no resulta fácil detectar una raíz común sin adentrarse en el análisis filosófico. Sin embargo, dicho significado genérico existe, tiene un carácter *axiológico* y fue descubierto por Nietzsche –las “ideas modernas”– en términos de una “secularización” de los “valores del judeocristianismo”. De la vigencia del concepto nietzscheano por lo que a tal respecto concierne deja constancia su desarrollo actual en las ciencias humanas.⁴⁶⁴ En el caso de los movimientos fascistas, acostúmbrese a contraponer nacionalsocialismo (Alemania), nacionalcorporativismo (Italia) y nacionalsindicalismo (España), entre otros, como si de meros programas de partido se tratara. NSDAP, PNF y FE de las JONS guardarían, al parecer, una relación análoga, en sus campos correspondientes, a la que pudiera existir entre PCE y POUM. Niégase incluso, como hemos visto ya *in extenso*, la existencia de una componente “doctrinal” sustancial en el discurso del Fascismo. La investigación politológica e historiográfica más reciente va cuestionando, no obstante, estos interesados dogmas de

⁴⁶³ Los conceptos y distinciones semánticas sobre el fascismo que vienen a continuación fueron expuestos por el autor de esta tesis en Madrid el 7 de noviembre de 2008 en una conferencia en el marco de las Jornadas de Disidencia. Posteriormente, el 15 de mayo de 2009, se publicó dicha conferencia como artículo en el blog Filosofía Crítica bajo el título: “Nacional-revolucionarios, ¿una opción de izquierdas?” <http://nacional-revolucionario.blogspot.com/2009/05/nacional-revolucionarios-una-opcion-de.html>

⁴⁶⁴ Cfr. Luis Dumont: *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Madrid, Taurus, 1982. Versión francesa original: *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, París, Gallimard, 1977.

posguerra.⁴⁶⁵ Ahora bien, la distancia entre el nacionalsocialismo alemán y el nacionalcorporativismo italiano era tan considerable como la que quepa presumir (dentro de este esquema sumario con fines puramente formales de clasificación y clarificación) entre el liberalismo y el socialismo o entre el comunismo y el anarquismo. No puede documentarse, en el fascismo, un nivel ideológico genérico común porque *el plano en el que los fascismos confluyen no es el ideológico (en este sentido), sino el axiológico, cultural, cosmovisional* (o “ideológico” en la acepción general de la presente tesis). El nacionalsocialismo comporta ya, en sí mismo, potencialmente, un “nivel ideológico” propio (pero virtual, pues *nunca* se institucionalizó) que habríase situado en el mismo plano de abstracción que el comunismo marxista o el liberalismo de Locke y Adam Smith. El fascismo genérico constituye un embrión de familias políticas que se contraponen *en bloque* tanto a la veteromodernidad cuanto al antiguo régimen. La “extrema derecha” reaccionaria, monárquica y confesional está más próxima a las “ideas modernas” cristiano-secularizadas y, por tanto, a los partidos de observancia “democrática” (humanista), que cualquier fascismo, cuya matriz cultural comporta siempre el “cambio de paradigma” de la crítica de Nietzsche a las “ideas modernas”. Los fascismos no son opciones “involucionistas” que pretendan, al estilo de los legitimismos (De Maistre, De Bonald, Burke, Heller...), reconstruir la “comunidad tradicional prerrevolucionaria” (tampoco en la versión “mágica” pagana o precristiana de Julius Evola), sino que apelan a una “ilustración” filosófica *propia* y aspiran a *radicalizar la modernidad*. Los fascismos rechazan “las ideas de 1789” pero en el sentido de invocar una “tercera revolución”, un “socialismo fascista” allende las revoluciones burguesa y proletaria, deudoras, ambas, de valores de idéntico signo “humanista”. El fascismo, en sus formas más genuinas, se desprende *por la izquierda* de las ideologías secularizadas modernistas rompiendo con la herencia religiosa de la “moral cristiana” de la “compasión”. Desencadena con ello la consiguiente reacción del otro campo axiológico, que *sólo entonces* se perfila como “unidad cosmovisional” y, en cuanto “antifascismo”, configura el “fascismo *qua* fenómeno” especular, determinado y distorsionante para la exégesis historiográfica de los “socialismos nacionales”. El fascismo es una *herejía* que rompe el molde del “milenarismo judeocristiano secularizado”; el “antifascismo” lo constituye o produce en su discurso en tales términos “religiosos” desde el otro lado de un “corte epistemológico”, “cambio de paradigma” o “evento” (*Ereignis*). Exprésalo así Mohler de forma púdica:

Das grundlegende Werk über den Nationalsozialismus ist noch nicht geschrieben worden und kann noch nicht geschrieben werden. Es fehlt uns dazu der nötige Abstand.⁴⁶⁶

La palabra *Abstand* mienta aquí el camino (método) que queda por recorrer hasta la *Blickrichtung* de una, hoy imposible pero aquí intentada, “hermenéutica crítico-normativa” del fascismo.

La relación de Heidegger con el “nacionalsocialismo” ha de situarse en este nivel axiológico o cosmovisional y nunca en el de una virtual ideología del NSDAP que jamás llegó a cuajar por motivos en los que no vamos a entrar aquí; mucho menos se hallará el vínculo

⁴⁶⁵ Cfr. Roger Griffin: *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, Madrid, Akal, 2010. Edición inglesa original: *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, Palgrave Macmillan, 2007.

⁴⁶⁶ Mohler, A.: *op. cit.*, p. 3.

en el “programa político del partido”. El *Vorhabe* (“tener previo”) que es menester localizar para el “método” constituye una correspondencia entre “filosofía” y “fascismo” en tanto que *dato* de naturaleza “cultural epocal” anterior a las ideologías políticas; este evento (*Ereignis*) cuestiona la modernidad desde una “neomodernidad” alternativa, socialista, “sobrehumanista” y, en el caso alemán (y con consecuencias nada desdeñables), “racial”. Para dicha “cultura”, “lo nacional” (*völkisch*) es el ariete con que preténdese subvertir la *society* toda erigiendo la “comunidad del pueblo” (*Volksgemeinschaft*) sobre “valores” (connotaciones discursivas vinculantes) inseparables de un concepto trágico-heroico de verdad. La dicotomía democracia/dictadura resulta, en el “fascismo”, puramente *accidental*, siendo así que muchos de los movimientos socialistas de la época, de cuño marxista-leninista, y no digamos ya los comunistas o anarquistas, habían rechazado la “democracia liberal” como una figura “burguesa”, fraudulenta, de participación popular (*élections, piège à cons*: J. P. Sartre *dixit*). El apoyo personal de Heidegger a un dictador, Hitler, tiene, en este contexto, el mismo valor “retrospectivo” que el de tantos “intelectuales de izquierda” a líderes antidemocráticos —y genocidas— como Lenin, Stalin o Mao. Frente al impreciso o peyorativo sentido cotidiano vigente del término, el análisis crítico hermenéutico tiene que localizar en este imaginario o campo de la KR la regla de construcción conceptual en virtud de la cual ciertos “hechos” puedan ser calificados o identificados como “fascistas” y vinculados a potentes significados filosóficos. Por esta razón y las ya expuestas *supra*, no abordaremos aquí de manera exhaustiva los materiales histórico-políticos del fascismo, sino la función de la cosmovisión “fascista”, en el “nivel cultural” de los discursos de nacionalistas revolucionarios, como requisito metodológico de acceso a VM. Por ende, se establecerá el fundamento de la relación esencial entre el fascismo y la filosofía, el “fascismo *qua* fenómeno”. El compromiso de Heidegger con el nacionalsocialismo jamás podrá explicarse a partir de las peculiaridades o presuntas deficiencias “individuales” del pensar de un filósofo concreto más o menos extraviado por culpa de sus propios errores intelectuales o debilidades morales; antes bien, engárzase aquél en el núcleo de la ontología fundamental, la pregunta que interroga por el ser y la esencia misma del filosofar. El hilo conductor que va del “fascismo”, así entendido, a la filosofía, cuelga de la noción de un “realismo heroico” y “trágico” cuyo contenido semántico riguroso sólo podrá reconstruirse *a posteriori* desde la perspectiva conquistada por el filosofema VM.⁴⁶⁷

Partiendo de una amplia base documental, dicho rasgo, núcleo semántico o “noción de sentido básico” ha sido históricamente localizado y acotado como “hecho” por Armin Mohler.⁴⁶⁸ Destaquemos, en primer lugar, el concepto de *Weltanschauung* (intuición de mundo, cosmovisión) en que el autor intenta enmarcar la KR como un *factum* de “nivel cultural” que sólo luego dará paso, saltándose los niveles político-ideológicos (casi inexistentes en el fascismo), a determinadas fórmulas de “partido”. Éstas, hay que subrayarlo, decepcionarán profundamente a la mayor parte de estos “intelectuales anti-intelectualistas”, incluido

⁴⁶⁷ Farrerons, J.: *Verdad y muerte I*, *op. cit.*, p. 13: «La hipótesis de trabajo, por lo que se refiere a este filosofema crucial, se formularía, a modo de provisión, de la siguiente manera: enclavada en el *Vorhabe* hermenéutico, una concreta cosmovisión, cuya manifestación histórica más reciente remite a la *Konservative Revolution* alemana, ostentaría un decisivo rango óntico-ontológico y constituiría una condición metodológica necesaria, aunque no suficiente, del acceso a la verdad de la muerte, circunstancia que implica un cambio de paradigma filosófico».

⁴⁶⁸ Mohler, A.: *op. cit.*, p. 123 y ss.

Heidegger. Pero el vacío ideológico-político del fascismo es la consecuencia casi inevitable, por lo menos en una primera etapa de desarrollo que nunca llegó a superar a causa de las vicisitudes militares, de su anclaje axiológico. El presunto “oportunismo” político fascista representa la otra cara de su extraordinaria gravitación cosmovisional. Por arriba “valores”, por abajo una simple formulación “táctica”, garabateada en una hoja fácilmente comprensible para los militantes, que repudia todo lastre “intelectualista”, toda “letra” vinculante, y ridiculiza la figura misma del “intelectual”.⁴⁶⁹ Esta actitud es el resultado de la propia idea de *Weltanschauung* por mucho que los acuñadores de tales prejuicios protestaran luego por la “vulgaridad populachera” de la política fascista:

Dieses Buch handelt von Weltanschauungen. „Weltanschauung“ ist nicht dasselbe wie Philosophie. Während die Philosophie ein Teil des alten geistigen Gehäuses des Abendlandes ist, fassen wir die Weltanschauung als ein Ergebnis des Zerfalls dieses Gehäuses auf. Der Versuch, die Weltanschauung bloß als eine weniger klar durchgebildete Philosophie, eine Philosophie von geringerem Wert also, zu verstehen, sieht am Wesentlichen vorbei.⁴⁷⁰

Y en nota añade Mohler:

Wir meinen mit “Weltanschauung” eine bestimmte, seit Beginn des 19. Jahrhunderts auftretende geschichtliche Erscheinung und setzen uns mit der Diskussion dieses Begriffs innerhalb der Philosophie, wie sie vor allem durch Diltheys Weltanschauungslehre angeregt wurde, nicht auseinander.⁴⁷¹

Heidegger *no forma parte de la KR* y éste es un dato esencial a la hora de entender la cuestión “filosofía frente a cosmovisión”, pues el filósofo, además de elevar a concepto ciertas experiencias fundamentales recogidas por la literatura del movimiento, ejerce una dura crítica del “cosmovisionismo” en cuanto tal desde el inicio mismo de sus lecciones en 1919.⁴⁷² La *Weltanschauung* comporta “valores”, o sea, “importancias” expresadas en las pautas de conducta, no en un discurso conceptual razonado. La palabra (hablada) es poesía constructora de figuras míticas, y ésta inspira una “estrategia racional”, consciente, deliberada e incluso calculada por parte de los políticos fascistas. El “conductor” (*Führer, Duce...*) no es un sabio, sino un soldado que ha “comprendido” la verdad (ontológica), el “significado de la existencia”, en la dura escuela de las trincheras. La “experiencia del frente” llevada a la vida política a través del *Freikorps* será “filosofía” en un sentido no académico del término, que Heidegger intenta en 1919 *tematizar* ante sus alumnos, militares recién licenciados, a efectos de “reformular la universidad” y refundar la propia filosofía (aunque Heidegger expresará sus reservas a la hora de “recuperar” este vocablo vinculado al platonismo, la academia, el racionalismo y la idea del “sujeto”). La “concepción del mundo” (*Weltanschauung*) en sí, como acontecimiento, manifiesta ya el estallido de hecho, la *Destruktion*, de la tradición metafísica ontoteológica judeocristiana. Heidegger pretende acuñar conceptualmente uno de los supuestos de esta “situación fáctica”, un evento (*Ereignis*) ya acontecido ante sus propios ojos en las “ideas de 1914”. Filosofía “frente a” cosmovisión mienta esta relación crítica que permite a Heidegger “superar” el fascismo desde su propia lógica interna, es decir, en cuanto

⁴⁶⁹ Podemos encontrar planteamientos equivalentes en el Sartre de la *Critique*.

⁴⁷⁰ Mohler, A.: *op. cit.*, pp. 15-16.

⁴⁷¹ *Ibidem*, n. 18.

⁴⁷² Nolte, E.: *Heidegger e la Rivoluzione Conservatrice*, Milán, Sugarco, 1997.

articulación, como *logos*, de VM, circunstancia que convierte al filósofo en “disidente”, en “trotskista del fascismo” *por derecho propio*, a pesar de todas sus conexiones personales con autores de la KR o con políticos de la “izquierda nacionalsocialista” (strasseriana).

La clave de la contraposición entre “realismo heroico-trágico” y “judeocristianismo secularizado”, esencia del “fascismo” procedente de Nietzsche y punto de partida cosmovisional del pensamiento de Heidegger, tiene que poner el acento, sin que ello comporte una opción reaccionaria o involucionista, en las denominadas “ideologías progresistas”:

Beim Bild des Menschen stoßen wir auf ein anderes Mißverständnis, das oft die Erkenntnis der „Konservativen Revolution“ erschwert. Es ist das die Vereinfachung, wonach jedes Fortschrittsdenken auf der Vorstellung eines ursprünglich guten Menschen beruhe, jedes „konservative“ Denken aber (worin das christliche mitgemeint wird) auf der Vorstellung eines ursprünglich bösen Menschen. Auch hier zeigt sich aber, daß Christentum und Fortschrittsdenken, mit verschiedenem Vorzeichen, in gleiche Lager gehören, und die „Konservative Revolution“ sich von beidem unterscheidet.⁴⁷³

La dicotomía “moral” “bueno o malvado” subordínase al binomio “autenticidad” versus “inautenticidad” emanada, en última instancia, de una lealtad a la vida. De ahí que la literatura nacional-revolucionaria haga una descripción de la “realidad” expresamente dirigida a anular la escisión que contrapone “este mundo” a otro “mejor”, es decir, el “deber-ser” al “ser” y, en última instancia, a afirmar “lo mundano” incluso, y sobre todo, en sus aspectos más espantosos, como será el caso de la guerra. El “realismo” del *heroische Realismus* de la KR expresa por anticipado tales perspectivas ontológicas y no se confunde, en consecuencia, con una alternativa posible harto común y trivial en el debate de la teoría del conocimiento respecto del realismo o el idealismo epistemológicos. *Realismus* significa aquí una decisión, un “ideal” si se quiere, que pregunta por la verdad de la vida “por mor de la vida misma”. Este planteamiento subvierte la moral metafísica del “hombre bueno” crecida, mediante ramificaciones políticas o cosmovisionales dispares, de un tronco común, el *Evento* epocal (para las religiones judaicas: dispensacionalismo) tanto del “pensamiento progresista” (*Fortschrittsdenken*) cuanto de la “cristiandad” (*Christentum*).⁴⁷⁴

El “realismo” adquiere un sentido “heroico” porque, como hemos señalado, declárase incondicionalmente fiel a la vida a despecho de las “consecuencias” que puedan derivarse de esta *Haltung* (actitud): *tout ce qui arrive est adorable*.⁴⁷⁵ En segundo lugar, porque “la realidad” misma, siguiendo expresamente la enseñanza de Nietzsche, ha sido caracterizada como “trágica”:

Man hat diese Haltung mit den verschiedensten Namen zu benennen versucht. Schon bei Nietzsche finden wir den Namen „tragische Weltanschauung“ (XII, S. 5) für eine Haltung, welche die Abgründe nicht voreilig zu schließen sucht.⁴⁷⁶

⁴⁷³ Mohler, A.: *op. cit., ibidem*.

⁴⁷⁴ *Op. cit.*, pp. 123-124.

⁴⁷⁵ *Leitwort*, atribuido a León Bloy, con que Mohler pretende caracterizar la KR.

⁴⁷⁶ Mohler, A.: *op. cit.*, p. 125.

Nótese la referencia a la “apresurada ocultación de los abismos” tan propia del antagonista cosmovisional judeocristiano. La ideología “nacionalista revolucionaria” no escamotea, sino que, antes bien, resalta aquello cuya visión el “hombre”, el *animal rationale*, el “burgués”, presumiblemente no podrá soportar. Vida significa destino (*Schicksal*) que se nos impone. El amor al mundo tal como “es” (*wie sie ist*) formúlase mediante una célebre pero incomprendida consigna de Nietzsche:

Nietzsches Wort vom “Amor fati“ (XII, S. 357) ist ihr Schlüssel: die Liebe zur Welt wie sie ist, mit ihrem ewigen Wechsel von Geburt und Vernichtung – zur Welt, wie sie *jetzt* ist ohne jede Hoffnung auf eine Besserung in einem Jenseits oder in ferner Zukunft. Zur Welt, wie sie immer war und immer sein wird.

La doctrina nietzscheana del eterno retorno de lo mismo (*ewige Wiederkehr des Gleichen*) no pretende proponer la hipótesis de una nueva física cosmológica, sino una praxis de la “verdad trágica” con remisión expresa al *signo* de la muerte:

El valor mata incluso el vértigo junto a los abismos: ¡y en qué lugar no estaría el hombre junto a abismos! ¿El simple mirar no es – mirar abismos? / El valor es el mejor matador: el valor mata incluso la compasión. Pero la compasión es el abismo más profundo: cuando el hombre hunde su mirada en la vida, otro tanto la hunde en el sufrimiento. / Pero el valor es el mejor matador, el valor que ataca: éste mata la muerte misma, pues dice: «¿Era esto la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!».⁴⁷⁷

El carácter finito de la vida comporta que la “afirmación” existencial de ésta –el *amor fati*– afecte esencialmente a la comprensión de la muerte: ésta deja de experimentarse como algo extraño y hostil en el momento en que la vida rescátase a sí misma identificándose con su propia finitud. Ahora bien, en la medida en que la vida es histórica, léase: temporaria, experimentada como “nacer y perecer”, dicha “de-cisión” (*Entscheidung*) que corta literalmente la cabeza de la serpiente,⁴⁷⁸ es decir, aniquila la metafísica desenmascarada y vuelta contra el hombre como nihilismo, tiene la forma del “eterno retorno” que da al devenir la “consistencia” del ser. Nietzsche, para los nacional-revolucionarios, otorga a lo trágico en cuanto devenir *constituido en ser* rango de “verdad”, siendo así que, como argumentará Heidegger en su exégesis, el filósofo del Zarathustra postula una oposición entre ser y devenir heredada de la metafísica. En sus lecciones sobre el tema de 1939-1940, Heidegger dará, en efecto, buena cuenta de las versiones “vulgares”, incluso con formato académico, de la interpretación “ideológica” del eterno retorno y de la filosofía de Nietzsche en general, pero sin que esta crítica, muchas veces hartamente beligerante con los doctrinarios del “partido”, suponga otra cosa que un refinamiento filosófico de los conceptos y una “más rigurosa” fundamentación del campo cosmovisional “nacional-revolucionario” o “fascista” en el sentido expuesto.⁴⁷⁹

Es aquella “cosmovisión popularizada” de Nietzsche la que vehiculase a la Alemania toda entre el fallecimiento del pensador (1900) y el inicio de la “guerra civil europea” (Nolte).

⁴⁷⁷ Nietzsche, F.: *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza, 1995, p. 225. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.

⁴⁷⁸ *Op. cit.*, p. 227.

⁴⁷⁹ Cfr. Heidegger, M.: *Nietzsche II, op. cit.*, pp. 7-31.

Pero la *figura* de Zaratustra sólo adquiere el *sentido* doctrinal y político esencial, definitorio de la *Konservative Revolution*, en el barro y la sangre de las trincheras o, mejor dicho, en el “tomar nota” de la correspondiente *Stimmung* de la vivencia (*Erlebnis*) tras la Primera Guerra Mundial. No debe de resultar extraño, en este marco de realísima “formación de conceptos filosóficos”,⁴⁸⁰ que precisamente el autor de *In Stablgewittern* (1920)⁴⁸¹, Ernst Jünger, sea aquél a quien, por méritos del ensayo *Der Arbeiter* (1932), eleve Mohler a la categoría de autor de “la Biblia del realismo heroico” (*Bibel des heroischen Realismus*)⁴⁸². La “mina” experiencial del ensayo es, empero, el frente, las trincheras, que hacen posible la “comprensión” de Nietzsche por parte de la juventud alemana. Jünger intenta en *Der Arbeiter* elevar a figura política e ideológica aquéllo que en las memorias de guerra es descripción literaria. Podemos pasar de la literatura bélica (también con *Sin novedad en el frente*, de Erich María Remarque) al estilo ensayístico y de éste al embrión de la ontología fundamental de Heidegger (las lecciones del *Kriegsnotsemester* de 1919) sin solución de continuidad. Los distintos niveles en que “la experiencia fundamental” articula como *logos* son los siguientes: 1/ el relato autobiográfico de memorias del frente *In Stablgewittern* (1920); 2/ el conjunto de notas reflexivas sobre el anterior titulado *Der Kampf als inneres Erlebnis* (1922); 3/ el ensayo propiamente dicho *Der Arbeiter* (1932); 4/ las lecciones a la sazón inéditas que van del *Kriegsnotsemester* (1919) a la publicación del tratado; 5/ el tratado mismo *Sein und Zeit* (1927), es decir, el discurso filosófico articulado de la “experiencia fundamental”. Hete aquí el proceso de “fundamentación filosófica del fascismo”, emanado de los fenómenos e indócil a acatar la habitual *reductio ad* “Auschwitz”.

A fin de documentar, de forma provisional, aquéllo que constituye la fase preteórica de la “autorreflexión” “fascista” en Heidegger, nos limitaremos a transcribir, a modo de testimonio, algunos pasajes fundamentales de la obra de Jünger. En primer lugar, el fragmento de *In Stablgewittern* en que cabe identificar el fenómeno del *Sein zum Tode*:

(...) flotaba un espeso olor a cadáveres; tan violento era el fuego que nadie se preocupaba de los caídos. Era cuestión de vida o muerte el lanzarse a correr; y cuando noté, mientras corría, aquel tufo, apenas me sorprendió —formaba parte del lugar. Por lo demás, aquél hálito pesado y dulzón no resultaba tan sólo repugnante; mezclado como estaba con los acres humos de los explosivos, generaba también una excitación casi visionaria, que sólo la cercanía de la Muerte es capaz de producir. / Fue allí donde hice la observación —y propiamente durante toda la guerra, fue sólo en aquella batalla donde la hice— de que existe una clase de espanto que al ser humano le resulta extraña, como si fuera una región no explorada. Y así, en aquellos instantes no noté miedo, sino una ligereza grande, casi demoníaca; también unos sorprendentes ataques de risa, que no conseguía dominar.⁴⁸³

Esta experiencia (aparentemente anecdótica) se detecta, como veremos, en el centro de la filosofía occidental ya en la “lucha a muerte” del amo y el esclavo de Hegel, en cuyo marco la superación del *miedo* constituye el fundamento de la libertad, pero sólo alcanza su

⁴⁸⁰ Cfr. Heidegger, M.: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, 1920. Véase: GA, Band 50, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1993.

⁴⁸¹ Ernst Jünger: *Tempestades de acero*, Barcelona, Tusquets, 1987.

⁴⁸² Mohler, A.: *op. cit.*, pp. 125-126.

⁴⁸³ Jünger, E.: *Tempestades de acero*, Barcelona, Tusquets, 2008, 2ª edición en la colección Tiempo de Memoria, p. 98.

culminación conceptual y su lugar sistemático, *al margen de* toda posible y postrera “reconciliación” (cristiana), en Heidegger. Es el propio Jünger el que observa la necesidad de publicar, en una obra independiente, las reflexiones que, esparcidas en el “texto de primer grado fenoménico”, interrumpían el flujo de la narración. El origen de *Der Kampf als inneres Erlebnis* es así un imperativo de articulación de la experiencia que no puede juzgarse una traición al espíritu prerreflexivo y preteórico de la cosa, sino una necesidad consubstancial a la experiencia misma, ya en cuanto tal articulada como precomprensión, es decir, dotada de un sentido. El proceso que va de la noción “muda” y “ágrafa” al enunciado del fenomenólogo, del filósofo, pasando por la interpretación, permite establecer las bases conceptuales de aquello que Jan Patocka denomina la “solidaridad de los perturbados” como idea política que transita de la trinchera *a la palabra*. Mas ésta, a su vez, no puede eludir el “fascismo”. En *Der Kampf* hallamos, en fin, la idea de un existente que sólo se completa y alcanza su máxima potencia vital en la experiencia de la angustia y, por ende, como ilustra el fragmento anterior, en el fenómeno del *Sein zum Tode*:

Mit tausend Gliedern erwacht die Angst in uns und verdichtet sich bald zu einem Gefühl von absoluter Stärke.⁴⁸⁴

En ninguno de los fragmentos que fundamentan nuestra interpretación hace referencia Jünger al acto de matar, sino únicamente a la experiencia de la muerte propia. Sólo por este motivo podrá ostentar la guerra un significado “espiritual” y devenir el “fascismo *qua* fenómeno” (frente al paradigma humanista que “acepta la guerra” *como medio sin valor* donde, pues, “todo vale” y sirve a los fines de la “felicidad”) el “mal absoluto”.

La docencia universitaria de Heidegger entraña, entre profesor y alumnos, una co-comprensión de la “realidad” de la guerra tácitamente opuesta a la vida civil, profesional o familiar. Cualquiera que fuese su grado de participación en las actividades del frente, sí pudo empaparse Heidegger, como soldado, de las *Stimmungen* que impregnaban el imaginario trágico del colectivo militar. Así, en una misiva a Elisabeth Blochmann de 7 de noviembre de 1918, leemos:

Es incierto cómo se configurará la vida después de este final, que tenía que llegar y es nuestra única salvación. Para un hombre verdaderamente espiritual es segura e inmovible la exigencia de no ser débil en este momento preciso, sino, por el contrario, tomar en las propias manos una dirección decidida, a fin de educar al pueblo para la veracidad y la genuina estima de los bienes auténticos de la existencia. De hecho, tengo ganas de vivir, aunque se acerquen privaciones y renunciaciones. Sólo estetas interiormente pobres y hombres que, como “espirituales”, antes se limitaron a jugar con el espíritu, lo mismo que otros con el dinero y los placeres, ahora se desplomarán y despertarán desconcertados; de ellos apenas podrá esperarse ayuda y dirección valiosa.⁴⁸⁵

Desde el punto de vista “metodológico”, *Sein und Zeit* apunta a un sustrato fenoménico óptico que ningún académico hubiera podido concebir en su gabinete privado. Un filósofo

⁴⁸⁴ Jünger, E.: *Der Kampf als inneres Erlebnis*, Berlín, E. S. Mittler Sohn, 1926, p. 88.

⁴⁸⁵ Rüdiger Safranski: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 117. Versión original alemana: *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*, München, Carl Hanser Verlag, 1994.

mundano arrojado, como Nietzsche, a una situación personal de soledad, enfermedad y locura, pudo sufrir aquello que Jaspers conceptualiza como “experiencia límite” de la lucha: «la lucha es la forma básica de toda existencia». No resultará superfluo añadir aquí que Jaspers, cuya obra *Psicología de las concepciones del mundo* será decisiva para el arranque de la filosofía heideggeriana a partir del debate con la *Weltanschauung*, relaciona la lucha, en un sentido estrictamente militar, con la moral del “antiguo germano”:

El hombre afirma la lucha por amor a la lucha. Vive en la sensación de lucha y actúa solamente en tanto que lucha. No es necesario que haya siempre un tanto por ciento retórico de lucha. Puede convertirse en actividad vital y existencia, como en el antiguo germano, que en la lucha guerrera como tal –fuera contra quien fuera– vivía el sentido de la existencia.⁴⁸⁶

Pero incluso Nietzsche conoció como voluntario de enfermería los horrores de la guerra franco-prusiana (1870), que le dejó profundamente marcado. No se conservan las cartas de Nietzsche a Cosima Wagner, pero de sus respuestas podemos inferir el contenido de la correspondencia:

Estábamos preocupados por usted y hemos comentado a menudo que no debió irse nunca. Yo me inquietaba sobre todo por su estado anímico, que usted me describe tal como yo lo había temido; ¡sé que hay experiencias que marcan para siempre nuestro interior, como la señal que le fue hecha al pobre potro con hierro candente!⁴⁸⁷

Las conclusiones del biógrafo citado resultan inequívocas y hartamente relevantes a los efectos de entender el perfecto encaje de las experiencias de 1870 y 1914 en el sentido de la *Konservative Revolution*:

Nietzsche estaba profundamente excitado y ya nunca volvería a encontrar calma, ni un mínimo de equilibrio interno. En la dura e irreversible realidad se le había planteado la pregunta por el sentido de la existencia humana, allí veía él la contingencia y la falta de garantía de su justificación, y no en el juego intelectual ni en las fantasías siempre susceptibles de disolución del arte.⁴⁸⁸

De lo dicho no puede desprenderse que la validez de la experiencia básica de Jünger como ideólogo nacional-revolucionario deba limitarse al terreno estrictamente bélico, antes al contrario, trátase de ponderar aquí el valor gnoseológico de la *Erlebnis* fundamental del “fascismo” más allá de las fáciles condenas morales. La pregunta por el fascismo que permite anudar el “fascismo *qua* fenómeno” y el *factum* histórico del fascismo, es decir, aquéllo que nos permite identificar con el vocablo ‘fascismo’ y no con *otra* palabra una “experiencia fundamental”, ontológica, es un “hecho” que acontece en las trincheras de la Gran Guerra pero *apunta a otro escenario bélico anterior*.

Así las cosas, el estrato de sentido correspondiente ya había penetrado mucho antes, como hemos señalado más arriba, en la clave de bóveda de la filosofía moderna: la

⁴⁸⁶ Karl Jaspers: *Psicología de las concepciones del mundo*, Madrid, Gredos, 1967, pp. 336, 338-339.

⁴⁸⁷ Curt Paul Janz: *Friedrich Nietzsche. 2. Los diez años de Basilea (1869-1879)*, Madrid, Alianza, 1981, p. 91. Versión original alemana: *Friedrich Nietzsche. Biographie. Erster band II. Die zehn Basler Jahre (19. April 1869 bis 2. Mai 1879)*, München, Carl Hanser Verlag, 1978.

⁴⁸⁸ Janz, C. P.: *op. cit.*, p. 93.

Fenomenología del Espíritu de Hegel.⁴⁸⁹ De ahí que, según Domenico Losurdo, en el año 1914 no fueran sólo intelectuales prefascistas quienes columbraran la dimensión filosófica del conflicto y su especial relevancia para la *Kultur* alemana.⁴⁹⁰ Con la ontología fundamental de Heidegger se cierra, *ex hipotesi*, el “círculo hermenéutico” que inaugurara la experiencia nietzscheana de la batalla de Wörth, pero también la conciencia del “final” de la filosofía en el “fascismo”. Esta “experiencia de la conciencia” tuvo que “repetirse” en 1914 y sufre en Heidegger una lenta elaboración conceptual que culmina en *Sein und Zeit* (1927), pero en ningún momento había abandonado sus derechos filosóficos, heredados de los presocráticos y la tragedia griega a despecho del largo día cristiano. A partir de la obra de Jünger y de las contribuciones literarias y ensayísticas de la *Konservative Revolution* podemos reconstruir el fermento experiencial básico de la filosofía más importante del siglo sin dejar de apuntar al destino de la metafísica como tal, es decir, como proyecto que aparece históricamente con Platón para clausurar en falso la crisis abierta por la experiencia heroico-trágica griega. Ahora bien, dicho *humus* conduce directamente al “fascismo” en un sentido inédito de la palabra; no a ese “fascismo” que desde el año 1945 ha sido ya “objetivado” desde fuera, sino a un “fascismo” que, en cuanto “ideal” fáctico, permanece “impensado”. Es necesario, pues, remontarse a la materia fenomenológica de *Im Stablgewittern, Der Kampf als inneres Erlebnis y Der Arbeiter* para “comprender” *Sein und Zeit* más allá del hecho circunstancial de que Heidegger hubiera “leído” o no estas obras. La simple “lectura” no sustituye la “experiencia” en los términos aquí expuestos: la actividad teórica sólo puede reconstruir la experiencia vivida efectivamente y dar voz, es decir, *logos*, enunciado lingüístico, a la verdad pre y co-comprendida. ¿Será entonces necesario alistarse como soldado y participar en alguna acción bélica para entrar en contacto con la “realidad”? Nada más lejos de nuestra tesis. *Aquello que la señalada experiencia óptica abre es una experiencia ontológica*. La guerra misma nunca podría indicar un camino hacia la verdad si los fenómenos no mostraran por sí mismos la posibilidad de una experiencia de la muerte que, en cuanto experiencia de la finitud, revélase constitutiva del *Dasein*. Otras experiencias ópticas deberían, pues, poder ostentar un valor gnoseológico equivalente a “la guerra”. Sin embargo, las sociedades concebidas como negaciones institucionalizadas de la verdad, es decir, más concretamente, la *society* burguesa que articula la tradición judeocristiana, han multiplicado las guerras al mismo tiempo que hacían imposibles aquellas otras experiencias fundamentales para la crítica; con ello, han empujado la verdad fuera de los límites de la civilización. Los libros “sobre” la guerra deben permitirnos, en definitiva, rastrear en el pasado histórico preburgués fenómenos “culturales” capaces de “elevar a concepto” la indómita experiencia de la verdad. Uno de esos fenómenos es la tragedia griega, que Nietzsche ya colocó, no por azar, en un lugar privilegiado de su pensamiento. En el mismo sentido caminaba la reflexión nietzscheana relativa a los efectos del militarismo en la cultura alemana. La ambigüedad parece evidente pues, por un lado, reivindica Nietzsche esos “valores heroicos” que parecen asociados a las “hazañas bélicas”, mientras, por otro, lamentase de la amenaza que, para “cultura”, constituye la expresión bruta, no “mediada” institucionalmente, de las insoslayables y aterradoras “fuentes del sentido”. En el propio “fascismo”, tanto en el ideológico como en el político, detectamos

⁴⁸⁹ Cfr. Losurdo, D.: *Hegel y la catástrofe alemana*, Madrid, Escolar y Mayo, 2012.

⁴⁹⁰ Cfr. Losurdo, D.: *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la “ideología de la guerra”*, Buenos Aires, 2001.

signos de una análoga pugna interna, de la cual devino partícipe el mismísimo Martin Heidegger. Los intentos nacionalsocialistas de promover una “cultura popular” de naturaleza “trágico-heroica” no deben juzgarse como meras maniobras de propaganda sin condenar *tout court* el drama wagneriano, cosa, al parecer, bien poco decorosa, al menos desde el punto de vista de la filosofía. En consecuencia, lejos de enfrentarnos a una mera incongruencia, el problema de “la guerra” debe permitirnos identificar la bifurcación entre el *Sein zum Tode* y el “acto de matar” que hemos separado de forma tajante en el Capítulo Primero y que, como acreditamos en su momento, un filósofo anarquista de la talla de Michel Foucault confunde de forma estrepitosa. La identificación entre el *fenómeno* del “fascismo” y una “ideología de la guerra”, la *Kriegsideologie*, tal como la interpreta Losurdo, no puede explicar el papel de la “guerra civil”, guerra a fin de cuentas pero perfectamente *legitimada* por filósofos como Merleau-Ponty o Sartre, en la ideología comunista, ni la proliferación de guerras, genocidios y crímenes de *lesa* humanidad, antes y después del fascismo, en el contexto de las sociedades liberales y capitalistas. La “experiencia fundamental” del “fascismo” no es la experiencia de la guerra *como tal*, sino una experiencia que puede acontecer *con ocasión* de la guerra porque ésta marca los límites de la civilización y muéstrase irrebalsable, un fin en sí misma. La causa de escándalo, por decirlo así, es el rango existencial y cognitivo que atribuye a dicha experiencia la “ideología fascista” a tenor de lo expuesto por Armin Mohler y Ernst Jünger. Dicha atribución de valor no conduce *lógicamente* y de forma necesaria a la intensificación de la guerra, ni a su brutalización, que el fascismo *no inicia*. Sobre este punto ya citamos a Patocka pero convendrá ahora, para fijar los objetivos de la presente investigación, identificar el concepto de una “solidaridad de los perturbados” entendida como “comunidad de la muerte” que permite incorporar la “experiencia fundamental” a una “ética del diálogo” y, por tanto, columbrar la vía regia que conduce *de la verdad a la racionalidad*. Dada la importancia de este pasaje para nuestros intereses, lo transcribiremos íntegramente:

Esta libertad absoluta sobreviene en el momento en que se comprende que *aquí* se ha llegado a algo que *no* es un medio, que no lleva a otra cosa, que no sirve de estribo para otra cosa; se ha llegado a algo más allá de lo cual y por encima de lo cual ya no puede haber nada. La cima se halla precisamente aquí, en este abandono de sí al que eran llamados los hombres y en virtud del cual eran separados de su profesión, de sus talentos, de sus posibilidades de un porvenir. Mostrarse capaz de esto, ser llamado y elegido para esto en un mundo que moviliza la fuerza por medio del conflicto hasta tal punto que parece no ser más que un géiser de energía absolutamente objetivado y objetivante, es al mismo tiempo *superar la fuerza*. Los móviles diurnos que han suscitado la voluntad de guerra se consumen en las brasas del frente a partir del momento en que la experiencia del frente se manifiesta suficientemente profunda para no volver a sucumbir a las fuerzas del día. La paz, transformada en voluntad de guerra, ha logrado objetivar y alienar al hombre durante tanto tiempo como éste ha estado regido por la luz, por la esperanza de una cotidianidad, de una profesión, de una carrera, en resumen, por la esperanza de posibilidades que le obligaban a temer y que sentía amenazadas. Y sin embargo, ahora llegamos a la perturbación de esta paz, con su planificación, sus proyectos y sus ideas de un progreso indiferente a nuestra condición de seres mortales. Toda cotidianidad, toda imagen de la vida por venir, palidece ante esta desnuda cima sobre la cual se ha situado ahora el hombre. Todas las ideas del socialismo, del progreso, de la emancipación, de la independencia y de la libertad democráticas son en comparación mezquinas, limitadas, poco concretas. Su pleno sentido no está en ellas mismas, sino solamente en la medida en que proceden de tal cima y conducen a ella. En la medida en que

nos incitan a realizar semejante transformación de toda nuestra vida, de toda nuestra existencia. En la medida en que corresponden no a una plenitud de la cotidianidad, sino a esa forma de lo cósmico y de lo universal a la que llegamos a través del sacrificio absoluto de nosotros mismos y de nuestra luz.⁴⁹¹

Respecto a la cuestión del “enemigo” y, por ende, al acto de matar inherente a la guerra pero no al fenómeno del *Sein zum Tode*:

Segunda consecuencia: el enemigo ya no es un adversario absoluto en el camino de la voluntad de paz, ya no es el que está ahí solamente para ser suprimido. El enemigo participa de la misma situación que nosotros, con nosotros descubre la libertad absoluta, es aquél con quien se puede llegar a un acuerdo sobre la contradicción, nuestro cómplice en la perturbación de la luz, de la paz y de la vida desprovista de tal cima. Ahí, pues, se abre el dominio abisal de la “oración por el enemigo”, del “amor de aquéllos que nos odian”... la solidaridad de los “perturbados”, de aquéllos que han padecido el choque, a pesar del antagonismo y de la diferencia que los separa.⁴⁹²

La interpretación de Domenico Losurdo permanece, y de ahí su error al interpretar la “ideología de la guerra” en Heidegger, dentro de los límites del “imaginario de la luz” tal y como lo describe Patocka. Esta circunstancia hace posible que, después de haber puesto en evidencia el carácter criminal del liberalismo⁴⁹³ mucho antes de la existencia del fascismo y del comunismo, pueda entonar la alabanza de Stalin precisamente como debelador del fascismo, el “mal absoluto”. Los crímenes de masas del dictador comunista, visiblemente exagerados según el autor italiano de procedencia ideológica comunista, se justifican porque Stalin marchaba en la dirección correcta de la historia, es decir, hacia el “progreso” (algo que, en un patente *circulus in probando*, queda evidenciado por su victoria misma, siendo así que la posibilidad de una victoria del no-progreso, del “imaginario de la *noche*” para Patocka, queda excluida de antemano por la lógica misma del discurso progresista).⁴⁹⁴ En este punto hemos identificado, de forma provisional, el tipo de “experiencia fundamental” que debemos detectar en Jünger y, con él, en la “ideología fascista” como fenómeno *específicamente* “fascista” para la problemática de VM. Pues lo “definitorio” del fascismo no es la comisión de crímenes, el desencadenamiento de guerras y otras fechorías, un rasgo que comparte, desgraciadamente, con el comunismo y el liberalismo, sino la importancia atribuida a dicha “experiencia fundamental”, único dato que puede explicar tanto el compromiso fascista personal de Heidegger cuanto los rasgos “fascistas” centrales, no anecdóticos, inherentes a su filosofía.

2.4.-El concepto de un “primer Heidegger” (1919-1929) y la experiencia óptico-ontológica del Vorhabe

Con este capítulo concluimos el comentario sistemático del título y subtítulo de la tesis. El significado del subtítulo “Filosofía frente a cosmovisión en el primer Heidegger (1919-1929)” entraña una división por fases de la obra de Heidegger basada única y exclusivamente en el criterio de su compromiso político-cosmovisional. Hay un Heidegger anterior y un

⁴⁹¹ Patocka, J.: *Ensayos heréticos*, op. cit., pp. 154-155.

⁴⁹² Patocka, J.: op. cit., pp. 155-156.

⁴⁹³ Losurdo, D.: *Contrahistoria del liberalismo*, Barcelona, El Viejo Topo, 2007.

⁴⁹⁴ Losurdo, D.: *Stalin. Historia y crítica de una leyenda negra*, Barcelona, El Viejo Topo, 2011.

Heidegger posterior a la *Weltanschauung* NR, es decir, un Heidegger prepolítico (hasta 1918), un Heidegger político (1919-1945) y un Heidegger postpolítico (desde 1946). En el Heidegger político conviene distinguir el “primer Heidegger” (1919-1929) del “segundo Heidegger” (1930-1945). Hasta el año 1929, Heidegger articula filosóficamente la *Weltanschauung* NR y eleva su concepto central, el “fenómeno VM”, a la categoría de filosofema. Desde el inicio de la escalada del nacionalsocialismo al poder, es decir, a partir del año 1930, Heidegger se compromete políticamente con la *Weltanschauung* NR y ejerce a la par una *crítica interna* de la misma desde las posiciones conquistadas por la *teoría*, es decir, por la *ontología fundamental*. El sentido de la tarea de Heidegger es superar la *Weltanschauung* como fórmula misma de la crisis nihilista y, con ella, ciertas características de los movimientos fascistas, incluido el nazismo. De esa segunda etapa política y de todas las etapas no políticas, nada tenemos que decir en la presente investigación, pero conviene no olvidar que la “fundamentación del fascismo” *constituye su propia crítica*. “Fundamentación” no es, no fue en Heidegger, la mera legitimación de la *política* fascista *tout court*, como la simple formulación del sintagma podría dar a entender, sino más bien el establecimiento de un canon normativo capaz de justificar la crítica interna del fascismo y, en consecuencia, de determinar qué “es” y qué “no es” fascismo; que *debe* ser, en definitiva, “el fascismo”. Pero la propia naturaleza totalitaria del régimen nacionalsocialista, además de las circunstancias pre-bélicas y bélicas añadidas, hará imposible esta tarea.

Este sería también el lugar de señalar la cuestión óntico-ontológica de la experiencia preteórica que diera lugar, en Heidegger y a título estrictamente personal, al *Vorhabe* del “ser para la muerte”. A nuestro juicio, dicha experiencia acontece a finales de la Primera Guerra Mundial, cuando Heidegger es destinado al frente occidental. Las únicas fuentes de que disponemos y sobre cuya base habría que abundar en un análisis de la experiencia militar de Heidegger, con singular atención a la correspondencia privada, procede del estudio clásico de Hugo Ott.⁴⁹⁵ Transcribimos íntegramente las referencias explícitas a los aspectos castrenses del asunto:

El 17 de enero de 1918 el filósofo Heidegger, afecto al servicio del Landsturm, fue acuartelado, aunque por poco tiempo, porque una vez más se presentaron problemas de salud. La salud de Heidegger parece “padecer mucho en el nuevo servicio”, indica Ochsner el 24 de enero de 1918; “todavía albergo la secreta esperanza de que se anule el traslado debido a su salud. Para mí sería una pérdida inestimable que lo mandaran al frente. Claro que las cosas no habían llegado tan lejos, a pesar de que la comandancia suprema alemana hubiera decidido levantar la cabeza y movilizar todas sus fuerzas para posibilitar la gran ofensiva en el frente oeste. Pero, después de todo, mandaron a Heidegger a realizar instrucción militar a la guarnición de Heuberg y su campo de ejercicios militares de la frontera, es decir, lo mandaron a su tierra.⁴⁹⁶

A pesar de su victoria sobre Rusia, la entrada de Estados Unidos en la guerra en favor de las potencias occidentales desequilibró la balanza en perjuicio de Alemania. La *Reichswehr* hubiera podido derrotar a rusos, ingleses y franceses juntos, como estaba previsto en el frente oeste

⁴⁹⁵ Hugo Ott: *Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1992. Edición alemana original: *Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie*, Frankfurt, Campus Verlag, 1988.

⁴⁹⁶ Ott, H.: op. cit., p. 114.

a pocos meses del fin de la conflagración, pero incluir a los estadounidenses en la ecuación era demasiado incluso para Alemania. Los alemanes, además, estaban sometidos a un bloqueo ilegal de alimentos por parte de Inglaterra, circunstancia que influyó decisivamente en los soldados que recibían noticias de la desastrosa situación de la retaguardia. A estos hechos se unió la revolución bolchevique. El 8 de agosto de 1918 los alemanes sufrieron desastrosas derrotas ante los ingleses en el frente oeste. El final estaba próximo. Todavía en la primavera existía, empero, una posibilidad real de ganar la guerra:

El patriótico Husserl contestó con bondad paternal (el 28 de marzo de 1918) al alegre saludo que le mandaba a Friburgo, desde el campo de ejercicios militares de Heuberg, el soldado Heidegger de la cuarta compañía del batallón de reserva 113, unidad a la que había sido destinado el 28 de febrero de 2018: así pues, no había que temer que el soldado Heidegger no soportara las fatigas físicas. (...) La correspondencia entre ambos intelectuales se mantuvo a lo largo de la primavera, el verano y el otoño de 1918; Heidegger había regresado a Friburgo en abril y permaneció allí hasta que el 8 de julio de 1918 fue destinado a la estación meteorológica 414 del frente, una unidad de Wurtemberg, sita en Berlín-Charlottenburg, donde debía formarse en meteorología.⁴⁹⁷

Dicha unidad, según Ott, «dependía del servicio meteorológico del tercer ejército y se encontraba en las Ardenas, cerca de Sedán». De manera que Heidegger participó, en calidad de meteorólogo, en la batalla del Marne iniciada el 15 de julio de 1918:

Heidegger permaneció dos meses en el frente, hasta finales de octubre. El 5 de noviembre de 1918, pocos días antes de la revolución de noviembre, fue ascendido a cabo y el 16 de noviembre fue relevado por la sección 10 de reserva de la aviación y devuelto a su casa, a Friburgo, en donde la revolución de noviembre transcurría sin demasiados incidentes y los consejos de trabajadores y soldados no tuvieron ningún papel importante.⁴⁹⁸

A nuestro entender, Heidegger pudo haber experimentado durante esos dos meses, si no antes, algunas de las “experiencias-límite” que hemos descrito en este capítulo. El filósofo sufrió en sus propias carnes la derrota del ejército imperial alemán ante la alianza de estadounidenses, ingleses y franceses. Heidegger conoció así, quizá, el miedo, la angustia y, tal vez, el “ser para la muerte” en alguna situación de la que no tenemos, por el momento, constancia documental. *Ex hypothesi*, sin esa experiencia no existiría hoy la ontología fundamental. Tal experiencia, en todo caso, *debe* existir si la interpretación de la filosofía de Heidegger en cuanto tributaria de lo preteórico ha de ser dada por válida. Importante es, en primer lugar, captar la necesidad del “objeto” en la exégesis heideggeriana de una “genealogía de la cuestión del ser”. Pero Adrián Escudero ni siquiera columbra el “objeto” mismo en la biografía de Heidegger. Cita todavía el intérprete una carta de Heidegger dirigida a Elisabeth Bolchmann, que paradójicamente comenta en los siguientes términos:

Por tanto, hay que hacer frente a la torturante cuestión de cómo voler a captar la inmediatez de la experiencia vivida en un lenguaje que tradicionalmente diseca y almacena la complejidad de la realidad humana en los compartimentos estancos de la memoria lógica.⁴⁹⁹

⁴⁹⁷ Ott, H.: *op. cit.*, p. 115.

⁴⁹⁸ *Ibidem*.

⁴⁹⁹ Adrián Escudero, J.: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser...*, *op. cit.*, p. 53.

Adrián Escudero no se plantea, sin embargo, cuál es esa “experiencia vivida” por lo que respecta al *Vorbabe* del “ser para la muerte”, clave hermenéutica óntico-ontológica de *Sein und Zeit* a efectos de una genealogía de la cuestión del ser. Dicho filosofema juega, en Heidegger, el mismo papel que la KR en la relación óntico-ontológica del “fascismo” *qua* fenómeno con el fascismo como “hecho”. En definitiva, Adrián Escudero almacena la filosofía de Heidegger en los compartimentos estancos de la memoria lógica academicista y teoreticista en el mismo momento en que sugiere el imperativo *teórico* de cuestionar semejante práctica.

CAPÍTULO TERCERO

EL LUGAR SISTEMÁTICO DE LA COSMOVISIÓN EN LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

Para Wittgenstein, la esencia se constituye únicamente en el lenguaje, en los juegos lingüísticos concretos con sus correspondientes signos, reglas de uso y objetos... Según la teoría de Wittgenstein, la esencia no sólo se expresa en la gramática, sino que también es ésta el campo en el que se constituye.⁵⁰⁰

Hemos seguido cautelosamente hasta aquí el hilo conductor de una clarificación provisional de los conceptos y de las relaciones sintácticas inherentes al título y subtítulo de la tesis. La propia lógica de esta norma forzó el desvío hacia ciertos meandros argumentales. La determinación del “objeto” de la investigación, el “fenómeno VM”, el alcance de la terminología básica empleada —por ejemplo, “cosmovisión”, “ideología” y, por ende, el sentido nocional del vocablo “fascismo”—, así como la insoslayable aclaración de las “posibilidades” ético-dialógicas y políticas últimas del proyecto teórico, han requerido de este rodeo. Con la definición del concepto de un “primer Heidegger (1919-1929)” toca, empero, a su fin la utilización de tan rudimentario pero ineludible protocolo expositivo. Por este motivo, a partir de ahora, en el inicio de cada nueva fase de la argumentación, que puede coincidir o no con el de un capítulo, resumiremos la finalidad de la misma y el itinerario que pretendemos hasta alcanzarla. Dicho esquema irá precedido también, si menester fuere, de un apartado con las aclaraciones y ampliaciones terminológicas pertinentes.

Objeto del Capítulo 3 es localizar la ubicación sistemática de la ideología/cosmovisión en el centro mismo de la ontología fundamental. La cuestión de cómo se justifica el paso que va de la constatación de una pluralidad de ideologías al señalamiento de *la* ideología metodológicamente “funcional” —una *cosmovisión*— para el acceso al “fenómeno VM”, no es de recibo y requiere desempeño. De esta mostración tiene que desprenderse ya, por sí misma, y sin hacer referencia a “hecho” histórico alguno, cierta coincidencia de sentidos, aun parcial e incompleta, entre los núcleos semánticos de la ontología fundamental y la “ideología/cosmovisión A”, así como las fuentes “simétricas” de significado que nutren la “ideología/cosmovisión B”.⁵⁰¹ Sólo entonces manifestará el fenómeno ideológico-cosmovisional su unidad de economía interpretativa en torno a la verdad del ser, despejándose a la par el camino hacia una ética del diálogo de observancia

⁵⁰⁰ Specht, E. K., *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Wittgensteins*, Kölner Universität Verlag, 1963, p. 149.

⁵⁰¹ La ideología “trágico-heroica”, el “fascismo” o el “socialismo nacional” (según la terminología empleada por el propio Heidegger en la entrevista del *Spiegel*), no será ya aquí ningún *positum* al que Heidegger o nosotros tengamos que referirnos, sino, al igual que el “socialismo” o el “comunismo” en Marx, un concepto “propio del pensamiento” de Heidegger, “fundamentado, producido como concepto, no interpretativamente, sino especulativamente” y que “no tiene sentido antes ni fuera de la articulación total de ese pensamiento” (Felipe Martínez Marzoa: *La filosofía de El Capital de Marx*, Madrid, Taurus, 1983, p. 24). La interpretación del compromiso político de Heidegger, tanto como el de Marx, no puede ignorar las cuestiones planteadas por el filosofema ideología/cosmovisión cuya determinación es el objeto de la presente investigación. El nacionalsocialismo como “hecho” histórico queda fuera de nuestra consideración.

cosmovisional frente a la hipoteca *ideológica* utópico-profética heredada por Jürgen Habermas y K. O. Apel de la vieja Escuela de Frankfurt. El logro del presente capítulo es inseparable de la identificación, caracterización y justificación provisional del *paradigma* filosófico de la tesis, documentado por la constatación fáctica de la base textual que en *Sein und Zeit* acredita la simple existencia de una problemática ideológico-cosmovisional y su afectación sustancial a la “metodología” fenomenológico-hermenéutica. Los conceptos de *praxis* (Marx) y *Dasein* (Heidegger) tienen que mostrar, en este marco, una esencial relación con “lo ideológico” en cuanto que función constitutiva de la “vida”⁵⁰² o del *Lebenswelt* —el “mundo de la vida” (Husserl, Habermas) en la terminología “neovitalista” contemporánea—:⁵⁰³

Si con Heidegger —y a tenor de lo que aquí vinculamos a la «posición céntrica» del existente— podemos decir que el *Da-sein* se «pre-es», es decir, que se anticipa a sí mismo, proyectándose y trascendiéndose desde una pre-comprensión, la «posición excéntrica» impele a un autorebasamiento hacia un espacio de universalidad irrestricta, lo que muestra —como dice Apel— que, en un sentido universal, «el hombre ha de *anticiparse* necesariamente a sí mismo para ser hombre» o, dicho en términos de la «ontología fundamental» heideggeriana, que a la estructura del «adelantarse a sí misma» (*sich vorweg sein*) de la existencia pertenece también la anticipación de un ideal racional humano.⁵⁰⁴

Este “ideal racional humano” colisiona con el “ideal fáctico” de la existencia del *Dasein* auténtico y constituye el fundamento de un “conflicto ideológico”. Porque, bien entendido, el “ideal” —y esta cuestión parece afectar a la cosa misma de la tradición metafísica occidental, de procedencia platónica— no puede entrar en conflicto con la finitud radical y pretender la deslegitimación teórica de aquéllo que hace posibles la trascendencia y la proyectualidad del *Dasein*. El concepto gadameriano de “pre-juicio” (*Vorurteil*), desarrollado en *Wahrheit und Methode* (1960), y el heideggeriano de *Vorbabe* (tener-previo) en *Sein und Zeit*, operarán como criterios de validación subyacentes.

La vigencia actual del paradigma lingüístico o, lo que es lo mismo, la presunta “superación” y anacronismo paradigmático del *Dasein*, que no excluye su uso o aprovechamiento parcial como “material de derribo” al servicio de proyectos que subvierten

⁵⁰² Sobre el “rescate” del concepto de “vida” y del “vitalismo” para la reflexión actual véase Hans-Georg Gadamer: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977, “El concepto de la vida en Husserl y en York”, pp. 305-318.

⁵⁰³ El *Geist*, “espíritu”, en la tradición filosófica alemana, predominantemente idealista y judeocristiana, es ya unidad ontológica de existencia y razón. Lo “ideal” de la “ideología” resulta así inseparable de la herencia metafísico-platónica. La irrupción histórica del paradigma de la “vida” no responde sólo, por tanto, a la influencia positivista extrínseca de la biología y de la teoría darwinista de la evolución, sino que abunda en la radicalización y consumación de la propia metafísica occidental del sujeto como *conatus* y en la emergencia de lo “material” como postrera inversión del dualismo. En este punto seguimos la interpretación de Martin Heidegger en sus lecciones de 1936-1941 sobre *Nietzsche*, publicadas en 1961. Cfr. Gadamer, H-G., *op. cit.* Wilhelm Dilthey: *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid, Alianza, 1988; *Hegel y el idealismo*, México, FCE, 1944 (edición alemana original: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 1925); Jean Hyppolite: *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Península, 1974 (edición francesa original: *Genèse et structure de la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel*, París, Mouton, 1946); *Lógica y existencia*, Barcelona, Herder, 1992 (edición francesa original: *Logique et Existence*, París, PUF, 1952).

⁵⁰⁴ Luis Sáez Rueda: *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001, p. 381.

su sentido “ideológico” originario, responde a su vez a intereses y planteamientos ideológicos, de signo contrario, remozados con argumentaciones académicas. La *unidad básica* de la ideología es el “enunciado ideológico-cosmovisional”, que, dependiendo de su relación con la verdad, puede ser de dos tipos: trágico-heroico (“ideología A”) o utópico-profético (“ideología B”).⁵⁰⁵ La Escuela de Frankfurt condensa buena parte del imaginario y del código simbólico de la “ideología utópico-profética” (“ideología B”) en tanto que “secularización de la religión judía”. En el resto de las corrientes filosóficas, ideológicas y políticas puede hablarse, como poco, de una “secularización de la religión judeo-cristiana”, hecho que fuera ya descubierto y denunciado por Friedrich Nietzsche (pero también por Karl Marx) como clave interpretativa de la “modernidad burguesa”. Nietzsche llegó aquí, empero, bastante más lejos que Marx e identificó las “ideas modernas”, en calidad de “cristianismo secularizado”, no sólo en el seno del capitalismo liberal, sino en las ideologías anarquista, socialista, comunista, feminista... Aquello que podría denominarse “crítica cultural del judaísmo” no se reduce, pues, necesariamente, a “antisemitismo”; jamás lo fue en Heidegger o Nietzsche⁵⁰⁶ a pesar de los intentos de acallar este imperativo *racional* —insoslayable a los efectos de una defensa de la filosofía como “institución de la ilustración” frente a las religiones *todas*— mediante la injuria, la calumnia y la criminalización.⁵⁰⁷ La crítica ilustrada de la religión y la cultura judaicas, así como de sus derivaciones cristianas e islámicas, forman parte de las exigencias de la modernización que están siendo hurtadas al pensamiento libre por motivos ideológicos ajenos a los intereses de la filosofía.

La tematización de este “punto ciego” del quehacer filosófico ha de justificar el criterio metodológico que posibilita la identificación de una “ideología válida” a la cual se atribuye el rango de *cosmovisión de pleno derecho* con la significación técnica de la distinción ideología/cosmovisión expuesta hasta aquí. En la actualidad, preténdese que esa “ideología válida” sería, contra toda evidencia histórica y filosófica, precisamente, el judaísmo cabalístico. No otra es la clave interpretativa del presente filosófico. La justificación de una determinación ideológica vinculante frente al judaísmo entraña aquello que denominaremos,

⁵⁰⁵ El “fascismo”, y el “progresismo” en sus distintas variantes político-ideológicas, son derivaciones de los dos señalados núcleos simbólicos fundamentales. El liberalismo y la derecha capitalista constituyen formas burguesas específicas de ese mismo “progresismo”. El “fascismo” permanece *fuera* de la dicotomía derechas/izquierdas aunque, en el marco de la narrativa progresista, sea catalogado, de forma harto interesada, como “extrema derecha”, y forzado así a entrar en un cajón de sastre donde caben las orientaciones doctrinales más variopintas. Todas las corrientes “progresistas”, sin excepción, tributan al imaginario utópico-profético de procedencia judeocristiana. Véase: Karl Mannheim: *Ideología i utopia*, Barcelona, Edicions 62, 1987, “La mentalitat utópica”, pp. 189-244.

⁵⁰⁶ Si admitimos que la “ideología utópico-profética” es “judaísmo secularizado” y que éste subvierte el “fenómeno VM”, clave de bóveda de la ontología fundamental, entonces habrá que admitir, también, que la crítica de Heidegger (y, por ende, la de Nietzsche, expresamente hostil a los “antisemitas”), pese a las apariencias en algunos casos, no es antisemitismo, sino crítica filosófica.

⁵⁰⁷ El nacionalismo judío de extrema derecha ha logrado, amparándose en la narrativa de la *Shoah*, que toda crítica a la cultura o religión judaicas, tan justificada en la agenda de un proyecto ilustrado como pudiera estarlo la crítica de *cualquier otra cultura o religión*, se confunda más o menos difusamente con un delito de racismo. El islam no deja, en buena lógica, de reclamar el mismo derecho a la inmunidad crítica del dogma teológico; todo ello para satisfacción de los creyentes fundamentalistas cristianos que observan con buenos ojos la marcha del ya iniciado “proceso de desecularización”, es decir, la cancelación fideísta de la modernidad y el inicio de una nueva “edad media”. Véase Eduardo Mendieta: “Introducción. La lingüistificación de lo sagrado como catalítico de la modernidad”, en Jürgen Habermas: *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001.

siquiera provisionalmente, la *reducción existencial* del prejuicio ideológico-cosmovisional —o “creencia” en Ortega— a su estructura ontológica, es decir, a la noción fundamental de *finitud*. Pero la cultura judía afirma el valor de la *infinitud* que, en sus formas secularizadas, se encuentra en la raíz del fenómeno capitalista financiero a escala mundial.⁵⁰⁸ El desarrollo ulterior de la investigación tendrá que recuperar la venerable tradición filosófica de la discusión sobre el escepticismo y el relativismo, con el valor añadido de que, en todo momento, ubíquese en el plano ontológico del *Dasein* y no en el teórico-epistemológico del “sujeto de conocimiento”, de lo cual se siguen importantes consecuencias en orden a determinar la legitimidad del paradigma filosófico vigente.⁵⁰⁹ La recodificación lingüística de ese planteamiento gnoseológico entraña pasar de una exégesis meramente semántica de los enunciados de “duda metódica”, “reducción fenomenológica” y “pregunta por el fundamento”, a una lectura *pragmática* en el marco de la contemporánea “filosofía del lenguaje”. La *praxis* será, lo quiera o no y a despecho incluso de su discurso de hecho, *ejecución* de la finitud en tanto que “fundamento último”; el cual no “se” anhela o desea o quiere afanosamente, sino que “uno” (*das Man*) lo “rehúye”, “oculta” y “olvida”, hasta el extremo de erigir un mundo paralelo, “ideal”, con residuos de las proyecciones de sentido que rechazan la propia verdad del *Dasein*, es decir, aquéllo que justamente las hace posibles. La “crítica de las ideologías” permite desbaratar los esquemas narratológicos, ideológicos y filosóficos del progresismo en tanto que mero “imaginario religioso judeocristiano secularizado”, pero sólo al precio de instituir, no ya un nuevo paradigma, sino un *metaparadigma* “presocrático”, trágico-heroico, que subvierte el dominante, oriundo de Sócrates.⁵¹⁰ Las pretensiones de una “búsqueda de la verdad”, la filosofía misma como “amor a la sabiduría”, constituyen *ab initio* la estrategia metafísica del rechazo, del temor, del odio incluso, a la verdad.⁵¹¹ Las consecuencias que se siguen de estas cuestiones en lo concerniente a la interpretación actualmente hegemónica en el debate sobre la metodología del “primer Heidegger” (1919-1929)⁵¹² sólo podrán ser examinadas tras el análisis detallado de la comprensión (Capítulo 6) de la comprensión no reflexiva de sí mismo que el *Dasein* “es”. El hilo conductor comportará siempre la referencia, como poco implícita, a la cuestión del

⁵⁰⁸ Cfr. Max Weber: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Orbis, 1985. Edición alemana original: *Protestantische Ethik, 1904-1905; Das Antike Judentum, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band 3, Tübingen, 1986. Véase también Reinhard Bendix: *Max Weber*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970, pp. 198 y ss. Eduardo Weisz: “Max Weber: la racionalización del mundo como proceso histórico-universal”, “Reis” núm. 134, abril-junio 2011, pp. 107-124.

⁵⁰⁹ Las razones por las cuales las cuestiones del escepticismo no se pueden responder en el plano semántico del lenguaje o teórico de la epistemología, sino en plano pragmático del lenguaje y ontológico del *Dasein*, no son arbitrarias: atañen al concepto de “creencia” o ideología en que vive inmerso el existente y al carácter ejecutivo, *velis nolis* y en última instancia, de ese sujeto de conocimiento.

⁵¹⁰ Por “metaparadigma” entendemos un concepto que agrupa a distintos paradigmas y los reduce a un impensado común; en este caso, el de la “búsqueda de la verdad” como supuesto pragmático de todos los paradigmas metafísicos. Frente a este “metaparadigma socrático” cabe concebir hipotéticamente otro, simétrico, a saber, el de la *verdad rehuida* en virtud del cual podemos afirmar que la verdad ha sido comprendida ya siempre. La “búsqueda de la verdad” adquiere entonces el sentido de un rechazo.

⁵¹¹ Los términos mencionados tienen un sentido existencial, es decir, ontológico-fundamental y sólo de forma derivada, psicológico.

⁵¹² Cfr. Ángel Xolocotzi: *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza&Valdés, 2004.

metaparadigma en general, a la subversión del metaparadigma *socrático* y a la institucionalización del metaparadigma *presocrático* en la ontología fundamental.

3.1.- El retorno al paradigma del *Dasein*

La ética dialógica asume, en Habermas⁵¹³ y en Apel, el denominado “paradigma lingüístico”⁵¹⁴ (*linguistic turn*) como “superador” de todos los anteriores, reduciendo a la postre el *Dasein* a una variante más o menos compleja, “enriquecida”, restaurada o sofisticada del caduco y anacrónico paradigma del sujeto. Así, la lectura habermasiana pretende desmentir las autointerpretaciones retrospectivas de Heidegger en relación con la “historia del Ser” (“segundo Heidegger” [1946-1976]) y abunda en afirmaciones del siguiente tenor:

Esta señorial pretensión del último Heidegger oculta el contexto mucho más obvio en que de hecho surgió *Ser y tiempo*. Me refiero no sólo al postidealismo del siglo XIX sino especialmente a ese giro ontológico que se apoderó de la filosofía alemana tras la Primera Guerra Mundial, desde Rickert a N. Hartmann pasando por Scheler. Consideradas las cosas desde el punto de vista de la historia de la filosofía, en esa era de desmoronamiento del neokantismo, que por cierto fue en su época la única filosofía con significación mundial, no se trata de un retorno a la ontología prekantiana. Antes bien, las formas ontológicas de pensamiento vinieron a ampliar la subjetividad trascendental allende el ámbito del conocimiento, y a “concretizarla”. (...) Heidegger hace suyos esos impulsos, pero se percató de la inadecuación de las categorías de la filosofía de la conciencia que siguen operando en ellos. Se ve ante el problema de disolver la primacía que desde Kant conservaba el concepto de subjetividad trascendental, mas sin destruir la riqueza de matices de que la filosofía del sujeto había logrado dotarse en su última expresión, es decir, en la fenomenología de Husserl.⁵¹⁵

Para Habermas, el “primer Heidegger”, con el *Dasein*, se refiere al “individuo” kierkegaardiano, empírico, “cuasi” trascendentalizado,⁵¹⁶ es decir, a una variante “existencial” dentro del paradigma cartesiano de la “conciencia”, el “yo”, etcétera. No lo tiene tan claro Apel, quien ya en su tesis doctoral reconocía en Heidegger una cierta superación del “solipsismo metódico”:

En este primer período Apel desarrolla una noción de sujeto desde la perspectiva de la intersubjetividad, aceptando la superación del solipsismo metódico. / En su tesis doctoral

⁵¹³ Cfr. Jürgen Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, “Heidegger: socavación del racionalismo occidental en términos de crítica a la metafísica”, pp. 163-195. Edición alemana original: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985.

⁵¹⁴ El *linguistic turn* se opone a cierta “comprensión instrumental” del lenguaje: «Se trata de esa concepción que devalúa las funciones del lenguaje convirtiéndolo en medio de transmisión de significados o de representaciones pre-lingüísticas. Esta comprensión instrumental, que como muestra Apel, arraiga en la filosofía aristotélica y platónica, se generalizó en los siglos XVII y XVIII, a través de la suposición –tanto racionalista como empirista– de una nítida distinción entre representaciones mentales y unidades lingüístico-semánticas. Pues bien, hay razones para afirmar que el “giro lingüístico” de nuestro siglo posee, respecto a la tradición filosófica, el sentido de un “giro copernicano”, que sitúa al lenguaje, más allá de semejante concepción instrumental, en un lugar trascendental, epistémica y ontológicamente». Cfr. Sáez Rueda, L.: *El conflicto entre continentales y analíticos*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 23-24.

⁵¹⁵ Habermas, J.: *op. cit.*, pp. 175-176.

⁵¹⁶ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 192, n. 36.

nos dice que el “ser ahí”⁵¹⁷ no es un sujeto sin mundo, ni un sujeto solitario, pues los otros son ya siempre “ahí con” (“*mit-da*”). El ser-en-el-mundo es a priori un “ser cabe” el ente intramundano, de manera que a su estructura ontológica pertenece también el “ser con” (“*mit-sein*”). Apel toma estos elementos para desembocar en una afirmación importante: “si los ‘otros’ no fueran a priori ‘ahí con’ el hombre no se podría llamar en cada caso ‘yo’”. “Yo”, “tú”, los “otros” son momentos del “ser-ahí-unos-con-otros” (*Miteinandersein*) que surgen a la vez.⁵¹⁸

Dos afirmaciones, la de Habermas y la de Apel, incompatibles entre sí. Los argumentos empleados por uno y otro filósofo resultan, por tanto, dispares en el detalle, pero aquí no interesan ahora. En cualquier caso, *grosso modo*, valdría también para Habermas que

(...) el tercer paradigma⁵¹⁹ supera a los otros dos conservando lo que en cada uno de ellos era verdadero: en el lenguaje se contienen *a la vez* la reflexión sobre la validez (propia del a priori de la conciencia) y la constitución de sentido (propia del a priori pre-reflexivo de la vida práctica).⁵²⁰

A diferencia de lo que ocurre en Habermas, la importancia de la cuestión que, para K. O. Apel, está en juego, deberá ser subrayada, por cuanto estaríamos hablando nada menos que del concepto aristotélico de “filosofía primera”:

La filosofía primera se plantea la pregunta máximamente radical por el fundamento. En esa medida es algo irrenunciable: la clave de bóveda de todo el edificio del conocimiento y la acción humanos. Y, por ello, es el punto al que conduce inevitablemente la reflexión sobre nuestro hacer y nuestro conocer.⁵²¹

La pregunta por lo “metodológicamente irrebasable” que presuntamente sucede al “dogmático” planteamiento metafísico griego habría recorrido, en opinión de Apel, tres etapas o paradigmas:

(...) la del a priori de la conciencia del yo (de Descartes a Husserl, pasando por Kant), la del a priori de la praxis de la vida (a partir de conceptos como “mundo de la vida” del último Husserl, “ser en el mundo” en Heidegger, “vida” en Dilthey o “praxis social material” en Marx), y la del a priori del lenguaje (a partir de la confluencia de la hermenéutica filosófica de Gadamer, la teoría de los juegos del lenguaje del segundo Wittgenstein, la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, y la semiótica pragmatista de Ch. Peirce). En el desarrollo de esta sucesión de etapas, se habría profundizado progresivamente (en la dirección de la

⁵¹⁷ El vocablo “ser ahí” es, como sabemos, la traducción castellana de *Dasein* realizada por José Gaos en *El ser y el tiempo*.

⁵¹⁸ Juan Carlos Siurana: “La evolución del pensamiento de Karl-Otto Apel frente al problema de la reflexión”, *Anthropos*, nº 183, marzo-abril, 1999, pp. 100-105.

⁵¹⁹ *Linguistic turn*.

⁵²⁰ Guillermo Lapidra: «Prólogo a la edición española», en Karl-Otto Apel: *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis, 2002, p. 14. En la exposición que sigue nos basaremos de forma provisional en dicho texto, resumen documentado pero, a la vez, crítico, de la problemática apeliana desarrollado por el traductor castellano de la obra.

⁵²¹ Lapidra, G.: *op. cit.*, p. 13.

irrebasabilidad más honda) la reflexión trascendental emprendida originalmente por Descartes.⁵²²

La cuestión de si Heidegger pertenece al paradigma de “la conciencia del yo” (Habermas) o al paradigma de la *praxis* (Apel) no cambia el hecho de que *ambos* paradigmas resultan rebasados por el presunto “a priori del lenguaje”. Conviene señalar, aunque no se desarrollen las implicaciones de esta afirmación (vinculada de lleno a la pregunta por el “fenómeno VM”), que la caracterización del paradigma lingüístico será planteada ya como una “tematización” inseparable del fenómeno de la finitud:

El lenguaje está, en cuanto a su contenido, condicionado por nuestra finitud, pues sin ella no hay significatividad, pero al mismo tiempo está ya siempre constituido por un principio regulativo formal que nos fuerza a trascender (en la intención) esa finitud.⁵²³

Ahora bien, si el lenguaje está “condicionado” por nuestra finitud, la cual decide sobre algo tan enorme como la estructura de la “significatividad”, parece evidente que aquél no podrá ser erigido en “fundamento último”, es decir, irrebasable... Derrumbaríanse entonces, empero, los pilares teóricos del *linguistic turn*. En cuanto al “principio regulativo formal” que nos fuerza supuestamente a “trascender” la finitud, desde la óptica heideggeriana esta pretensión se reduce a una ideología (obsérvese el significativo “en la intención”) paliativa de las consecuencias del *factum* anterior; las cuales, añadimos nosotros, una vez consideradas sin anteojeras ideológicas, restauran *ipso facto* el paradigma del *Dasein*. El “oportuno” “antisemitismo”⁵²⁴ de Heidegger responde en realidad a la plena conciencia crítica del papel que ha desempeñado la tradición judeo-cristiana en el encubrimiento de la verdad al servicio del poder, con sus reiteradas propuestas autolegitimadoras de infinito. Sin embargo, a pesar de esta evidencia:

En la clasificación de paradigmas de la filosofía primera que Apel ofrece en el artículo “¿Es posible actualmente un paradigma postmetafísico de la filosofía primera?”, a saber: la metafísica dogmática, la filosofía trascendental de la conciencia y la semiótica trascendental, no se recoge el a priori pre-reflexivo de la *praxis* como etapa de la filosofía trascendental.⁵²⁵

Las razones de esta escandalosa *omisión* son ideológicas. La decisión “teórica” de Apel, consistente en obviar un paradigma o subordinarlo a otro portador de un sentido existencial completamente opuesto a la “autenticidad” del *Dasein*, tendería a minimizar el rango del *Dasein* en la “filosofía primera”, neutralizando las implicaciones políticas y sociales del “ser para la muerte” en tanto que verdad “irrebasable” y “fundamento último” del “ser en el mundo”. El “a priori prerreflexivo de la vida práctica” incluye el *Dasein* en el mismo paquete paradigmático que la *praxis* de Marx. Este hecho resulta muy relevante y no debe ser pasado por alto en orden a categorizar el “activismo” y el “anti-intelectualismo” de la ideología “revolucionaria”, cuya procedencia, inequívocamente “marxista”, se correspondería con el

⁵²² Lapedra, G.: *op. cit.*, p. 14.

⁵²³ *Ibidem*.

⁵²⁴ Sobre el “antisemitismo” de Heidegger véase Peter Trawny: *Heidegger et l'antisemitisme. Sur les Cahiers Noirs*, París, Seuil, 2015. Traducción castellana: *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Herder, Barcelona, 2015. Edición alemana original: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2015.

⁵²⁵ Lapedra, G.: *op. cit.*, p. 14.

concepto heideggeriano de *Sorge* (cura) y, *ex hypothesi*, debería encontrar su “doble” o *Ersatz* en la política presuntamente “irracionalista” del “fascismo”.⁵²⁶ Pero, según la vulgata frankfurtiana y con todas las reservas previsibles a tenor de la importancia del pensador, Heidegger no habría “superado” el paradigma del sujeto, imputación fulminante de anacronismo paradigmático que la temática “individualista” y “existencialista” de la muerte sólo contribuiría a abonar.⁵²⁷ Esta crítica, sin embargo, malentendiendo el *Dasein* y, singularmente, el concepto ontológico-fundamental del *Mitsein* (“ser-con”), el cual, de buena o mala fe e ignorando la decisiva distinción entre categorías y existenciarios en *Sein und Zeit*, termina siendo interpretado fraudulentamente en términos *categoriales*. El alcance de esta cuestión va mucho más allá del reconocimiento apeliano respecto de la temprana superación del “solipsismo metódico” en Heidegger y concluye con la reducción del *Dasein* al “a priori del lenguaje”, todo ello, como ya hemos apuntado, a despecho del carácter determinante confusamente atribuido a la finitud. Así que es la *ética dialógica* la que se muestra incapaz de superar el paradigma del lenguaje: la pomposa declaración de que el *linguistic turn* constituye un “nuevo paradigma” carece de todo fundamento. En efecto, otro rasgo de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt será, precisamente, el rescate de la filosofía del sujeto, herida de muerte por la ontología fundamental heideggeriana, en la famosa fórmula de la *intersubjetividad lingüística*. Esto no debe extrañar porque la entera “crítica” de la primera mitad del siglo XX es deudora de la dicotomía hegeliana sujeto-objeto más o menos actualizada metodológicamente a imagen del concepto fenomenológico husserliano de “ego trascendental” constituyente de horizonte. Tal herencia, mediada por la filosofía del lenguaje, persiste también en Habermas y Apel, y permite justificar, con algunos ajustes, la primacía del “intelectual” o, más concretamente, de la “sobremesa multidisciplinar de intelectuales” (“comunidad de diálogo”) frente al “sujeto revolucionario” (el “proletariado”, el “partido”...). De manera que, por una parte, se acusará a Heidegger de abocarnos al callejón sin salida de la filosofía egomórfica —en su variante “monológica” de los “grandes pensadores” o “mandarines alemanes”—, mientras, por otra, observamos el paso de la *praxis* marxiana a una modalidad del sujeto cartesiano, es decir, a un co-sujeto teoreticista, racionante e “ideal” —léase: contrapuesto platónicamente a la comunidad “real” y preteórica del “ser para la muerte” (Heidegger) o “grupo en fusión” (Sartre)— que reproduce, en otro contexto histórico, casi todas las debilidades atribuidas por Marx a los “hegelianos de izquierda”.⁵²⁸ El giro hacia la recuperación de la conciencia teórica como

⁵²⁶ Cfr. Karl Mannheim: *Ideología i utopia*, Barcelona, Edicions 62, 1987. La edición original de esta obra, publicada en 1929, es alemana: *Ideologie und Utopie*, Bonn, Friedrich Cohen. En el año 1936 se publica la edición inglesa *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge* (Londres, Routledge & Kegan Paul) considerablemente aumentada y corregida. Finalmente, en 1952 se reedita en alemán a partir del texto ampliado de la edición inglesa (Frankfurt, Shulte-Bulmke). La citada versión catalana que empleamos aquí se ha traducido de la versión inglesa. Esta obra es esencial para la caracterización de los conceptos de ideología en general e “ideología/cosmovisión B” abordados en la presente investigación. Sobre el fascismo véase pp. 144-150, 153.

⁵²⁷ Este punto de la crítica frankfurtiana a Heidegger será ampliamente documentado en los capítulos posteriores y, a fin de evitar repeticiones, nos limitamos a anotarlo.

⁵²⁸ Cfr. Karl Marx/Friedrich Engels: *Die deutsche Ideologie*, edición de D. Rjazanow y W. Adoratskij, *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), Band I/5, Berlin 1932 (versión española: *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, traducida por Wenceslao Roces, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, 1975).

fundamento último comienza, dentro de la tradición marxista, con Karl Korsch⁵²⁹ y Georg Lukács,⁵³⁰ alcanzando su culminación, abiertamente hostil al activismo político y al “colectivismo” estatalista, en la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Al igual que los ideólogos denunciados por Marx en *Die deutsche Ideologie*, el “intelectual libre” deviene para Theodor W. Adorno depositario de la “crítica” y de una “teoría” con virtualidades revolucionarias propias (aunque, hay que anotarlo *en passant*, nunca acreditadas).⁵³¹ Pero respecto de los jóvenes hegelianos decimonónicos, y singularmente en el caso de Ludwig Feuerbach, detéctase un cambio esencial que acostumbra a pasar desapercibido,⁵³² a saber: la postura ética *afirmativa* de Feuerbach en lo concerniente al “fenómeno VM”⁵³³, que Marx diera por supuesta en su teoría crítica revolucionaria de la “ideología alemana”. Postura que se trocará ahora en inversión axiológica, abriendo así las puertas a un apenas disimulado mesianismo judío: «Adorno representaba un pensamiento micrológico-mesiánico que lo vinculaba estrechamente con Walter Benjamin (...)».⁵³⁴ La palabra “redención” adquiere una turbia “consistencia” teórica propia y la teología medieval o premoderna (aunque en actualidad talmúdica e imbricada en el relato de la *Shoah*) vuelve a introducirse en la filosofía sin necesidad de esconder sus atavíos. La incompatibilidad entre la ilustración y una tradición judeo-cristiana o simplemente hebraica que se pretendería perpetuar a cualquier precio, por motivaciones nacionalistas, religiosas y étnicas, en el seno de una modernidad oficial y formalmente laica y secularizada, muestra el hilo conductor exegético de la “ideología/cosmovisión B”, pero también permite explicar que la “ideología/cosmovisión A”, expulsada de la cultura socialista, por acción u omisión, después de Feuerbach, reaparezca como figura histórica diabolizada: el “fascismo”. La crítica frankfurtiana de la ilustración, por ejemplo en la *Dialektik der Aufklärung*, tiene que ser interpretada desde este punto de vista por razones “ideológicas” que se irán explicitando punto por punto a lo largo de nuestra argumentación:

⁵²⁹ Karl Korsch: *Marxismo y filosofía*, Barcelona, Ariel, 1978. Edición alemana: *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt, Europäische Verlaganstalt, 1966. La obra original, con el mismo título, fue publicada en 1923 en el *Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (véase: Leszek Kolakowski: *Las principales corrientes del marxismo*, III. *La crisis*, Madrid, Alianza, 1983, p. 301).

⁵³⁰ Cfr. Georg Lukács: *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969. Edición alemana original: *Geschichte und Klassenbewusstsein: Studien über marxistische Dialektik*, Berlín, Der Malik, 1923.

⁵³¹ Cfr. Luis Sáez Rueda: *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001, p. 330. Adorno fue duramente atacado por los estudiantes “rebeldes” de mayo del 68, quienes no percibieron, precisamente, sus profundas dependencias respecto de la concepción mesiánica e inocua de la “revolución” sustentada por los frankfurtianos.

⁵³² Cfr. Henning Röhr: *Endlichkeit und Dezentrierung. Zur Anthropologie Ludwig Feuerbachs*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2000.

⁵³³ No podría jamás hallarse entre los frankfurtianos un texto como el de Feuerbach titulado “Die ethische Bedeutung des Todes” en *Tod und Unsterblichkeit*. Acusar a Feuerbach de “fascista” en el sentido de Adorno resultaría aquí ridículo, pero Feuerbach debería serlo, admitido, como veremos, el planteamiento adorniano en la *Negative Dialektik* y en *Jargon der Eigentlichkeit*. Véase: Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke I*, Stuttgart, Fr. Frommans Verlag (E. Hauff), 1903, “Die ethische Bedeutung des Todes”, pp. 15-29. La entera historia del pensamiento crítico y revolucionario posthegeliano queda hipotecada por el “olvido” marxista de estos primerizos textos de Feuerbach. La Escuela de Frankfurt erigirá este error en dogma e incluso en *conditio sine qua non* de la validez ideológica utópico-profética.

⁵³⁴ Rolf Wiggershaus: *La Escuela de Fráncfort*, México, F.C.E., 2010, p. 12. Edición alemana original: *Die Frankfurter Schule. Geschichte Theoretische Entwicklung Politische Bedeutung*, München, Carl Hanser Verlag, 1986.

El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. (...) Hasta su propia imposibilidad debe asumirla en aras de la posibilidad. Pero frente a la exigencia que de este modo se impone, la pregunta por la realidad o la irrealidad de la redención misma resulta poco menos que indiferente.⁵³⁵

La rehabilitación de la obsoleta filosofía del sujeto sólo puede explicarse a partir de tales necesidades teológicas de fondo: el co-sujeto dialogante ingresará en una “búsqueda sin término” que aplaza *sine die* ciertas conclusiones vinculantes por lo que se refiere al “fenómeno VM”, es decir, a *die ethische Bedeutung des Todes* (Feuerbach). Es la espera mesiánica y, por ende, todo aquello que de “positivo” puede ofrecer el “principio esperanza” (Bloch) frente al mero “socialismo científico” de Marx. Otras estrategias discursivas serán, empero, también utilizables para reforzar la instauración del paradigma que pone fin al proceso de secularización y nos arroja de vuelta al universo cultural irracionalista de la cábala, bien visible, como ya hemos señalado, en Walter Benjamin.

Para K.-O. Apel se tratará de justificar la perpetuación de la función fundante de la conciencia a pesar del paradigma del *Dasein*. La coartada técnico-filosófica de este neo-subjetivismo cripto-confesional esperancista, con la “comunidad ideal” “utópico-profética” como “mesías”, encuéntrase resumida en los siguientes fragmentos:

Ahora bien, la irrebasabilidad metódica del “yo pienso”, o de la *conciencia trascendental* no ha seguido siendo incuestionable. A ella se le ha contrapuesto —incluso ya a partir del Husserl tardío— la irrebasabilidad “más profunda” (por ser *pre-reflexiva*) propia del mundo de la vida, o la del ya en cada caso “ser-en-el-mundo” (Heidegger), o, ya antes la irrebasabilidad de la “vida” (Dilthey), o de la praxis social material (Marx). Se puede mostrar, en efecto, que, no sólo en el sentido popular “*primum vivere, deinde philosophari*”, sino también en el sentido de la cuasi-trascendental problemática de la *constitución del sentido*, o de la *constitución del objeto*, el “mundo de la vida” se da como algo comprensible, y por tanto significativo, para nosotros. Y ese darse no puede concebirse como efectuación intencional de una conciencia pura auto-reflexiva. Justamente la reflexión de la conciencia puede alcanzar la evidencia de que la “significatividad” (Dilthey) del mundo de la vida presupone una *constitución de sentido pre-reflexiva* sobre la base de un *apriori corporal de las perspectivas*, de un *apriori práctico de los intereses que conducen al conocimiento*, y, con todo, de un *apriori de la facticidad y la historicidad del ser-en-el-mundo* (cf. K. O. Apel 1973, Bd. I, Einleitung; Bd. II, I; 1963, 1974, 1975).⁵³⁶

Los motivos “exotéricos” y académicos por los cuales excluye Apel el paradigma del *Dasein* de la lista de paradigmas reconocidos cabe rastrearlos en las argumentaciones transcritas, circunstancia que permite ponderar la importancia del ingrediente ideológico en este proyecto convicto y confeso de “filosofía primera”:

Sin embargo, el cuestionamiento de la irrebasabilidad metódica de la conciencia trascendental del yo-pienso resulta —mientras se lo haga argumentando mediante recurso a la *irrebasabilidad pre-reflexiva de la praxis de la vida*— evidentemente ambiguo: dicho cuestionamiento puede exhortar a *inteligir reflexivamente la prioridad de los presupuestos pre-reflexivos de la praxis de la vida*

⁵³⁵ Adorno, T. W.: *Minima moralia*, Madrid, Taurus, 1987, p. 250. Edición alemana original: *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt, Suhrkamp, 1951.

⁵³⁶ Karl-Otto Apel: *Semiótica filosófica*, Buenos Aires, Almagesto, 1994, p. 155.

para la comprensión de la constitución del sentido del mundo. Precisamente la circunstancia de que pueda hacerlo muestra que ese cuestionamiento no ha superado los pensamientos básicos de la *irrebasabilidad del a priori reflexivo de la conciencia*. Allí hay más bien, a su vez, otros presupuestos. La irrebasabilidad del *ego cogito* estuvo esencialmente referida, desde un comienzo, a la reflexión en el sentido del dudar posible y del *preguntar retrospectivo por las condiciones de validez*, y en este respecto no ha sido en absoluto refutada por nada de lo que se ha alegado en su contra.⁵³⁷

De un plumazo vuélvese así a coronar al “sujeto de conocimiento” como paradigma de la filosofía; ésta regresa, de paso, al redil académico controlado por el Estado. No obstante, se sigue hablando de “paradigma lingüístico” por motivos de *marketing* filosófico que contrasta con la fragilidad de las razones alegadas para el entronamiento del usurpador. Apel, efectivamente, no se molesta en “desempeñar” esta pretensión, sino que se limita a dejar constancia de ella y continúa con su discurso como si resultara “comprensible de suyo” que la necesidad en el ámbito de la reflexión teórica deba adquirir de forma automática rango ontológico para la vida en cuanto que tal. Sin embargo, el *Dasein* no espera a la teoría para subirse al tren de la existencia y encaminarse en una dirección concreta; algún criterio de validez inmanente habrá que reconocerle o resultará que es menester abonar honorarios a un consultor filosófico especializado para que convalide, y además con sello de saber “oficial”, las decisiones existenciales de las personas. La constante confusión del teórico entre aquello que le corresponde *como teórico* y aquello que pertenece a la existencia, a la verdad y a la “realidad”, remóntase a la académica imagen aristotélica del primer motor inmóvil. Así, según Apel, a pesar de que las condiciones *práxicas* (Marx),⁵³⁸ existenciales (Heidegger) o “vitales” (Nietzsche) precedan en la fundamentación a toda conciencia teórica, dicha pretensión sólo puede adquirir estatus cognoscitivo mediante la reflexión, siempre *posible*, y la reconstrucción del proceso que debe recorrer cualquier significado desde el mero sentido, noción o precomprensión, al *concepto*; y de éste a su articulación validante en el seno de un “discurso racional”. En suma, el significado —y aquí Apel le concedería a Heidegger un acierto frente al “intelectualismo cartesiano”— no necesita del “yo-pienso” para ejecutarse *qua* existencia o “ser en el mundo”, pero sí toda vez que quiera adquirir derechos epistemológicos o un carácter vinculante *de iure*. Apel separa, en suma, sentido y validez, forzando a pagar un “peaje” académico al significado prerreflexivo siempre que aspire a legitimarse como verdad en la aduana de un “virtual dudar” del “intelectual especializado” (profesional).

Ahora bien, aunque esta pretensión pudiera aceptarse para cualquier sentido, Apel parece olvidar que la *validez* en cuanto tal ha de constituir ella misma un *sentido* previo a toda re-reflexión y que este “sentido de la validez” *es ya siempre válido* per se en términos *óntico-cosmovisionales* y a despecho de la academia; no sólo no depende del “yo pienso” para hacer

⁵³⁷ Apel, K.-O.: *Semiótica filosófica*, op. cit., pp. 155-156.

⁵³⁸ El término “marxismo” o “marxistas” se emplea aquí en su significado amplio, aun cuando algo tenga que ver con aquéllo que, de forma más estricta, podía denominarse *praxis* en la filosofía marxiana. Cfr. José Manuel Bermudo Ávila: *El concepto de praxis en el joven Marx*, Barcelona, Península, 1975. Sobre la relación entre el marxismo de Lukács y la ontología fundamental de Heidegger: Lucien Goldmann: *Lukács et Heidegger*, París, Denoël, 1973. Sobre la recepción de Heidegger por parte de los marxistas críticos (no dogmáticos), abstracción hecha de J.-P. Sartre, a la que ya nos referiremos con más detalle, cfr. Gajo Petrovic: *Marxismo contra stalinismo. Marx en la primera mitad del siglo XX*, Barcelona, Seix Barral, 1970 (edición original en serbo-croata, 1967).

efectivos todos sus rendimientos criteriológicos en el círculo hermenéutico, sino que representa la “condición de posibilidad” trascendental de que la conciencia pueda distinguir entre una interpretación válida y una interpretación no-válida, hecho cotidiano que no requiere de peritajes expertos. Además, si no fuera así, como ya hemos sugerido *supra*, deberíamos despedirnos de la democracia para instaurar una dictadura tecnocrática de profesionales del saber que incluiría los correspondientes órganos burocráticos de autorización de la vida buena. La supuesta irrebasabilidad del *ego cogito* lo es sólo para un “sujeto del conocimiento”, es decir, para una de las *posibilidades* de existencia —la teórica, derivada y nunca “necesaria”— del *Dasein*. El existente puede elevar la verdad al concepto teórico, a la razón, y entonces será “filósofo”, pero *vive* la validez *velis nolis* en tanto que existente o “ser en el mundo” y sin necesidad de la teoría, de la misma forma que razona a pesar de no haber estudiado lógica o habla competentemente al margen de los “conocimientos” de gramática que haya o no adquirido. En este extremo, como en tantos otros, la conciencia (y la “academia” que institucionaliza al “yo-pienso” *qua* figura del “intelectual”) es esencialmente receptiva, es incluso “receptividad *a priori*” (Kant); la razón sólo puede ejecutarse a partir de *facta* válidos irreductibles a la reflexión, siendo así que ésta los “presupone” siempre. De tales patencias incuestionables dependerá, sin excepción posible, la posibilidad de la argumentación no sólo por lo que hace al ingreso de datos empíricos, cualesquiera que éstos sean, en la cadena lógica, sino también a las estructuras mismas de la racionalidad. Sostener lo contrario equivaldría a postular una validez surgida *ex novo* única y exclusivamente en, por y a partir de la reflexión racional, cuando ésta permanece obligada a admitir algún supuesto, *verbi gratia* filosofemas tan elementales como el principio de no-contradicción o tercio excluso, de tal suerte que no puede reputarse nunca “pura” ni sostenerse a sí misma por los pelos colgando del aire. El proyecto de Apel consiste empero, precisamente, en una autofundamentación reflexiva última de la filosofía. No cuestionaremos aquí, sino todo lo contrario, la pretensión de legitimar filosóficamente un *fundamento último*, sino su naturaleza reflexiva y la *ilusión de querer “superar” la “facticidad de la finitud” reabsorbiendo ese fundamento en una transparencia absoluta*. No otra fue la enseñanza de Marx, Nietzsche, Freud y Heidegger, entre otros, y tamaña conquista del pensamiento, por parte de los “filósofos de la sospecha” (Ricoeur), resultaría ya irreversible. Así como el “yo” constituyente sustentase en un cuerpo (*Leib*) y este “dato” no ostenta condición empírica sino, desde Heidegger, estrictamente *trascendental*, por lo mismo y también por otros motivos de peso análogo debe la razón tributar a aquéllo donde mana su dación (*Ereignis*). Dicho brevemente: la razón es *esto* que es y no otra cosa; en consecuencia, un *factum*. Por ende, también lo será la validez inherente al *significado* de la “racionalidad”. El *ser* precede necesariamente a la *razón*; más todavía: *hay un ser de la razón misma respecto del cual la propia razón tiene que limitarse a acatarlo*. La verdad gobierna al intelecto por mucho que el intelectual sueñe con burlar tal relación jerárquica y conquistar una fantástica “libertad total” (Adorno).⁵³⁹ Apel no ha entendido este aspecto fundamental del pensamiento finitista de Heidegger a pesar de que sus primeros antecedentes reflexivos se pueden localizar ya en la Antigüedad; por ejemplo, en los textos “metafísicos” de Aristóteles: nada menos que la celeberrima cuestión del ser.⁵⁴⁰ Hay que

⁵³⁹ Que, por lo demás, se correspondería con la “opresión total” y, por ende, con el totalitarismo *strictu sensu*, tal como queda en evidencia, por ejemplo, en el discurso del frankfurtiano Marcuse.

⁵⁴⁰ Cfr. Pierre Aubenque: *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1974. Edición francesa original: *Le problème de l'être chez Aristote*, París, PUF, 1962. Esta insensibilidad de Apel respecto del

decirlo: Apel se toma muy poco en serio la pregunta ontológica porque la “ideología utópico-profética” le insensibiliza para la problemática del filosofema VM. La distinción analítica entre sentido y validez depende de una distinción aún más radical entre razón, verdad y finitud. La filosofía de Heidegger condénsase en este extremo: el sentido de la razón y de la validez nos viene dado, donado, *impuesto por el ser*. La noción misma de “verdad” aparece a su vez acuñada *a radice* por una precomprensión de lo “verdadero” y de lo “falso” que remite a la noción de *(in)autenticidad hermenéutica* (como cuando decimos de alguien: “es un falso”); y todo ello, conviene subrayarlo, *antes de que dicho sentido pueda ingresar en la jurisdicción de la racionalidad reflexiva*. Hete aquí el terreno en que adquiere rango teórico el problema de la cosmovisión, pero también el *humus* ideológico donde crece la entera planta de la filosofía. O aceptamos esta evidencia de los *facta* axiológicos, existenciales, culturales, institucionales e históricos de la razón, con todas las consecuencias “identitarias” europeas que de ellos se derivan, o será la razón misma la que quedará comprometida por sus pseudoaspiraciones “racionalistas” y “universalistas” de autofundamentación absoluta.

3.1.1.-El concepto de la “ideología B” como posición axiológica fundamental de la “no verdad”

Corresponde a K.-O. Apel, cuya pretensión de erigir un “fundamento último” de la racionalidad permite ubicarlo todavía dentro del espacio institucional central de la filosofía, el máximo interés de esta investigación en orden a determinar la dimensión ético-dialógica del “fenómeno VM”. De ahí que hayamos señalado a este autor, y no a Jürgen Habermas, como punto de referencia para una recodificación ético-dialógica de la ontología fundamental del *Dasein*. Desde Apel, empero, cabe ir descendiendo los escalones que conducen a la “tumba egipcia” de la “ideología B”. Una muestra del tipo de enunciados que documentarían la importancia creciente del “factor cosmovisional” en la producción de la Escuela de Frankfurt y su metamorfosis “cabalística” *qua linguistic turn* bien podría ser la siguiente: 1/ K.-O. Apel; 2/ J. Habermas; 3/ Th. W. Adorno; 4/ Ernst Bloch; 5/ Walter Benjamin. Este último filósofo recuperará para la filosofía la mística judía del *Zohar*. La relación de la cábala con el paradigma lingüístico permite interpretar el pensamiento filosófico contemporáneo como expresión “mediada”, pero apenas filosóficamente ataviada, de la religión judía y su “práctica social” (Marx). Semejante fenómeno aparece en el marco general exegético de una “(des)secularización” del judeo-cristianismo occidental.⁵⁴¹

No podríamos tomar de forma tan natural las fórmulas de la *secularización* si no nos encontráramos aún dentro del horizonte donde sigue operando ese proceso. Describiríamos algo para nosotros sencillamente no existente si no estuviéramos en condiciones de seguir

problema ontológico en Aristóteles es tanto más grave cuanto el propio Apel define su programa como una reconstrucción de la “filosofía primera”, es decir, un concepto de procedencia aristotélica.

⁵⁴¹ Cfr. Carl Schmitt: *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009; textos alemanes originales: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (8ª edición) y *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* (4ª edición). Véase también Karl Löwith: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007; edición alemana original: *Weltgeschichte und Heilgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtphilosophie*, Stuttgart, Poeschel, 2004 (publicado por primera vez en 1949 por la Universidad de Chicago bajo el título *Meaning in history*). Sobre el concepto de “secularización”, véase además Hans Blumenberg: *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008; edición alemana original: *Die Legitimität der Neuzeit (Erneuerte Ausgabe)*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.

entendiendo todavía aquello que le precedió: qué significaba en otro tiempo la esperanza de salvación y en el más allá, la trascendencia, el Juicio de Dios, el acto de abandonar el mundo o caer en el mismo, elementos, todos ellos, de aquella *desmundanización* que debe estar implícita como situación de partida si se ha de hablar de una *secularización*. Que haya menos bienes sagrados y más bienes profanos es una constatación de índole cuantitativa, a la que podrían añadirse otras muchas diferencias en la descripción de esa desaparición. Su estadio final consistiría en que ya no quede resto alguno de aquellos elementos antes mentados, pero entonces tampoco podríamos entender ya qué es lo que quiere decir la expresión “secularización”. En este sentido descriptivo se puede sacar a colación, como consecuencia de la secularización, cualquier cosa y atribuirle determinadas pérdidas, como cuando se dice, por ejemplo, que la crisis de toda autoridad es un fenómeno o un resultado de la secularización. Con ello, apenas se explica la pérdida, sino que lo único que se hace es integrarla en un inmenso y fatal inventario de desapariciones.⁵⁴²

Conviene aclarar, sin menoscabo de lo dicho, que la “crisis de autoridad” será, ante todo, en lo que respecta a los intereses de la presente investigación, un problema *normativo* y no sólo “descriptivo”. Nosotros preguntamos por la *validez* de la autoridad y entendemos que la cuestión de la “filosofía primera” y del “fundamento último” en K.-O. Apel sólo adquiere sentido como “intento”, quizá “heroico” y “típicamente alemán”, de dar respuesta a tal interrogante “vital”, es decir, a un imperativo del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) que para Alemania devino en tragedia y que por esta causa resultará a la postre inseparable de la herencia del “fascismo”:

Somos, en verdad, un pueblo completamente distinto. Nuestro espíritu, imperiosamente trágico, está en contradicción con lo razonable y con lo corriente. Nuestra obsesión es el Destino, sea ése cual fuere, aunque sea inscrito en el cielo enrojecido del “ocaso de los dioses”.⁵⁴³

Porque, en efecto, la celeberrima “pregunta que interroga por el ser”⁵⁴⁴ de Heidegger, filósofo esencialmente vinculado al nacionalsocialismo, sólo podría haberse convertido en la “cima” del pensamiento contemporáneo en la medida en que ese “problema” alemán representara calidades de rango “universal”. De tal suerte que Alemania, vencida en dos ocasiones militarmente ante una coalición mundial, a pesar de ello nos *interpela* y no dejará de interpelarnos a despecho de los mohines democráticos (más o menos hipócritas).⁵⁴⁵ Alemania, en efecto, a través de sus filósofos, muchos de ellos judíos, establece las condiciones de una “situación hermenéutica” (Gadamer) indisolublemente ligada a la crisis de la autoridad en un mundo secularizado, por un lado, y a la cuestión del fundamento último,

⁵⁴² Blumenberg, H.: *op. cit.*: pp. 13-14.

⁵⁴³ Thomas Mann: *Doktor Faustus*, Barcelona, Edhasa, 1984, p. 205.

⁵⁴⁴ Que es indisolublemente ser de la verdad y verdad del ser en tanto que fundamento de la razón y, por ende, de la única “autoridad” concebible en un sentido *moderno* de la palabra.

⁵⁴⁵ La historia posterior a la derrota del nazismo comienza, como veremos, con el genocidio de la población alemana por parte de los vencedores, prosigue con Hiroshima, la *Nakba* palestina, Vietnam, etcétera, hasta llegar hasta el “crimen de lesa humanidad” (contra la paz) de la segunda guerra de Irak. En este sentido, y no en defensa del régimen derrotado, sostenemos que no puede silenciarse la “cuestión alemana” en nombre de la criminalidad del Tercer Reich: los fiscales de Nuremberg carecen de autoridad moral para emplear ese argumento y los hechos referenciados afectan a la legitimidad del sistema democrático tanto cuanto a la ilegitimidad de los sistemas totalitarios.

“racional”, no “coactivo”, por otro, sin que prejuicios puramente ideológicos puedan predeterminar la respuesta que “nos” vinculará como *locus* de la verdad (*Dasein*). La cuestión de la autoridad para Alemania y para los judíos no asimilados o en trance de asimilarse era en el fondo la misma: el *significado ético* de la modernidad. Pero alemanes y judíos (también alemanes) la resolvieron de diferente manera. Sería un error, a pesar de todas las fuerzas extrafilosóficas que operan a favor de dar por buena irreflexivamente esta conclusión, conceder de forma automática⁵⁴⁶ que la opción alemana ha quedado rebasada o superada intelectual, moral o filosóficamente por la propuesta de procedencia judaica-alemana que en la actualidad pretende erigirse en paradigma.⁵⁴⁷

La circunstancia concreta que convendrá subrayar aquí a efectos heurísticos es el “retroceso” *deseccularizador* desde las posiciones antropológicas conquistadas (sólo aparentemente de forma definitiva) por Ludwig Feuerbach, a la redefinición normativa del “socialismo científico” *qua* “socialismo utópico” que caracteriza el trabajo filosófico de la Escuela de Frankfurt desde Adorno y Horkheimer a Habermas y Apel. Este “giro” mantiene una relación hermenéutica con el “fenómeno VM”, pero se ha disfrazado en términos de “cambio de paradigma”. Estaríamos, empero, ante una realidad muy distinta, a saber, la ideología; y en lugar de *linguistic turn* cabría hablar con mayor acierto y exactitud de un *jewish turn* cuyos primeros signos pueden detectarse con prístina claridad incluso en el ámbito de la izquierda radical marxista. Bien entendido que no de manera aislada, sino acompañando un cada vez más generalizado rechazo judío de la opción asimilacionista que hácese extensivo a la ilustración, experimentada ahora identitariamente como *griega*, y a la civilización occidental “aria” en su conjunto.⁵⁴⁸ Por ejemplo, Ernst Bloch, donde destaca su interpretación — simétrica a la de Jünger— de la Primera Guerra Mundial en *Geist der Utopie* (1918, 1923). Entendemos que el texto más interesante al respecto y que, en cualquier caso, abonaría de forma abrumadora los fines de la presente investigación, es el ya citado *Karl Marx, der Tod und die Apokalypse*, singularmente cuando el Bloch vuelve del revés la crítica marxiana al utopismo (“Der sozialistische Gedanke”) y establece *die echte Ideologie des Reichs*, es decir, aquello que concibe como “auténtica ideología del reino” en términos inequívocamente milenaristas y mesiánicos:

(...) gewiß auch wurde der allzu arkadische, der abstrakt-utopische Sozialismus mit Grund desavouiert, wie er seit der Renaissance wieder auftauchte als säkularisierte Weise des tausendjährigen Reichs und oft nur als wesenlose Draperie, Ideologie höchst nüchterner Klassenziele und Wirtschaftsrevolutionen. Aber damit ist weder die utopische Tendenz in all diesem begriffen noch die Substanz ihrer Wunderbilder getroffen und gerichtet noch gar der

⁵⁴⁶ Si los crímenes del nazismo refutan las ideas o los valores de la *Konservative Revolution*, entonces los crímenes de las “democracias” liberales y “populares” refutarían las ideas o los valores opuestos (“antifascistas”) y la democracia misma resultaría así cuestionada en el fundamento de su legitimidad. En caso contrario, no puede honestamente apelarse al “argumento deíctico” de las fotografías de Auschwitz: ¿por qué no las de Hiroshima?

⁵⁴⁷ Sobre la cuestión de la secularización, el milenarismo secularizado y la cultura judía véase Juan Aranzadi: *Edad de Oro, etnia y nativismo*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 45 y ss.

⁵⁴⁸ Hermann Cohen, Franz Rosenzweig y Walter Benjamin son conocidos ejemplos de esta situación. Véase Enzo Traverso: *Los judíos y Alemania. Ensayo sobre la “simbiosis judío-alemana”*, Valencia, Pre-Textos, 2005; edición francesa original: *Les juifs et l'Allemagne. De la “symbiose judéo-allemande” à la mémoire d'Auschwitz*, París, La Découverte, 1992.

religiöse Urwunsch verabschiedet, als welcher durchhaus, in allen Bewegungen und Zielen des Weltumbaus, dem Leben Raum schaffen wollte, um sich göttlich zu verwesentlichen, sich chiliaastisch in Güte, Freiheit, Licht des Telos endlich einzubauen.⁵⁴⁹

Bloch hace aquí expresa reivindicación del mesías y del “reino filadélfico” (*philadelphischen Reich*),⁵⁵⁰ proponiendo en serio, algo impensable para Marx, una reforma utópica de la Iglesia con una finalidad explícitamente fideísta, creyente, a la par que “materialista” (en definitiva, “judía”):

(...) aber sie läßt dafür die wirkliche Privatheit und die ganze sozial unaufhebbare Problematik der Seele stärker als jemals hervortreten, um sie – in der erst sozialistisch ehrlich und reinlich gewordenen Höhe des Bauwerks – der Kirche, einer notwendig und a priori nach dem Sozialismus gesetzten, neuem Offenbarungsgehalt zugewandten Kirche zu verbinden.⁵⁵¹

El autor reprocha a una presunta reacción romántica su carácter escasamente religioso (*irreligiöser Erlöschenheit*), su carencia de espiritualidad y espíritu cristiano (*geistlos und unchristlich*), su poco disimulado paganismo orientado a la criatura concreta (*in völlig kreatürlicher Beschränktheit*) en perjuicio del legítimo lugar reservado al espíritu universal (*universalgeistig*). El centro del pensamiento frankfurtiano todo, será ya, desde este decisivo ensayo de Bloch, la *utopía*. Ahora bien, el imaginario de semejante constructo ideológico no se puede pensar desprovisto de un elemento necesario e irrenunciable, a saber, el imperativo *religioso* de “superación” de la muerte, que repercute de lleno en la cuestión de la verdad, porque sólo podría dársele pábulo al precio de destruir la filosofía o cualquier otra expresión o manifestación de pensamiento ilustrado digna de ese nombre. Para resumirlo con palabras de Leszek Kolakowski:

El núcleo de la existencia humana (*des Kern des Existierens*) no se ha realizado por completo, y por lo tanto es “extraterritorial con respecto al proceso de devenir y transformación”; si el mundo llegara a alcanzar un estado de frustración total (*zu einem absoluten Umsonst*), entonces, sólo entonces, la muerte penetraría en el núcleo de la naturaleza del corazón humano. / En la medida en que pueda ser comprendida esta argumentación, puede resumirse diciendo que todas las promesas de la religión tradicional relativas a la inmortalidad son vanas, pero que cuando hayamos construido el comunismo superaremos de alguna forma el problema de la muerte. Por decirlo de la forma más amable posible, ésta debe ser la promesa más frívola jamás realizada en nombre de un movimiento político.⁵⁵²

Resulta muy fácil detectar en la crítica ideológica de la “ideología B” los rasgos de la “ideología A” descritos en el capítulo anterior, de tal suerte que, en su formulación contemporánea,⁵⁵³ cabe presumir el nacimiento gemelar de ambas en la reflexión en torno a la Primera Guerra Mundial. La condición simétrica de las mismas y, por ende, la “unidad de economía interpretativa” a la que ya nos hemos referido, responden a este origen común y

⁵⁴⁹ Ernst Bloch: *Geist der Utopie*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 305.

⁵⁵⁰ Bloch, E.: *op. cit.*, p. 307.

⁵⁵¹ Bloch, E.: *op. cit.*, p. 306.

⁵⁵² Kolakowski, L.: *op. cit.*, p. 421.

⁵⁵³ Las ideologías responden a *posibilidades permanentes* del *Dasein* y, como hemos dicho, puede rastrearse su huella en la historia hasta los orígenes de la civilización occidental e incluso más allá.

dialéctico que las opone desde el principio y, por primera vez en la historia, de manera *explícita* a lo largo del siglo XX hasta la actualidad.

3.1.2.-Los enunciados ideológico-cosmovisionales y el linguistic turn como subversión del paradigma del Dasein

El meollo ideológico que subyace al proceso de “usurpación paradigmática” es el siguiente: con el paradigma del *Dasein* (el “trabajador fascista”)⁵⁵⁴ se consuma la metafísica occidental, de tal suerte que el “final de la historia” no sería la utopía profetizada por el “milenario secular”, el “mesías”, sino el “fascismo”, es decir, una “cacotopía” o “antiutopía” de la “muerte”. En efecto, la Alemania nacionalsocialista y la Italia fascista encarnarían las tradiciones griega (cultura) y romana (política) llevadas a su culminación totalitaria e integradas en un proyecto de unificación europeo-occidental con “Auschwitz” como monumento conmemorativo. A fin de escapar a este “destino” habría que descarrilar el tren de occidente, es decir, promover un contraproyecto de “sustitución cultural” que coloque a Judea en el lugar de Grecia/Roma y a la religión hebrea en el lugar de la filosofía. La radicalización del judeocristianismo en la dirección marcada por la consigna “Atenas versus Jerusalén” constituye la estrategia y, al mismo tiempo, la plataforma material de esta agenda de “aculturación”. Los niveles de literalidad en que tales “preocupaciones” emergen en el seno del discurso filosófico son, por razones obvias, inversamente proporcionales a la calidad estrictamente filosófica de dicho discurso. De ahí que debamos excavar desde el plano formal y académico del discurso filosófico de Apel hasta posibilitar el afloramiento del discurso ya casi puramente religioso de Bloch o Benjamin. Pero en ningún momento abandonamos el terreno de la Escuela de Frankfurt y la autopercepción que determinados judíos alemanes experimentaron en contraste con la abierta colaboración entre sionismo y nazismo de sus compatriotas racistas.⁵⁵⁵

Respecto al carácter judío de los integrantes de la Escuela de Frankfurt, no se han presentado objeciones de ninguna clase: sólo un sospechoso silencio y desinterés por investigar las consecuencias obvias, de orden ideológico, que pudieran derivarse de este hecho. Sin embargo, sí se detectan pequeñas diferencias de apreciación en lo relativo a la influencia que la condición judía de la inmensa mayoría de los frankfurtianos pudo ejercer en el contenido substancial de su producción intelectual:

Casi todos los principales miembros de la Escuela fueron judíos alemanes de clase media; sólo algunos de ellos tenían vínculos culturales reales con la comunidad judía, pero su origen tuvo sin duda alguna influencia en la gama de temas por los que se interesó la Escuela.⁵⁵⁶

Uno de los estudios clásicos sobre la Escuela de Frankfurt, obra de Martin Jay, reconoce también el hecho incontestable del predominio judío entre el personal del *Institut für*

⁵⁵⁴ Cfr. Juan Mayorga: *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Barcelona, Anthropos, 2003.

⁵⁵⁵ Cfr. Lenni Brenner: *Sionismo y fascismo. El sionismo en la época de los dictadores*, Madrid, Bósforo, 2010.

⁵⁵⁶ Kolakowski, L.: *Las principales corrientes del marxismo. III. La crisis*, op. cit., p. 332.

Sozialforschung, entidad financiada por un millonario de esa misma procedencia étnico-religiosa:

Si uno busca un hilo común que atraviese las biografías individuales del círculo interior, el primero en venir inmediatamente a la mente es su nacimiento en familias judías de clase media o de alta clase media (en el caso de Adorno, sólo uno de los padres era judío).⁵⁵⁷

En un brevísimo excursus de Jay se encuentran, pese a todo, algunas observaciones interesantes para nuestro enfoque que, por ello, vale la pena consignar aquí *in extenso*. Para empezar, el reconocimiento expreso de la influencia de la cábala en la gestación de la “teoría crítica de la sociedad”:

Aparte de la explicación sociológica del efecto de sus orígenes, hay también una cultural. Jürgen Habermas ha afirmado recientemente que existe una sorprendente semejanza entre ciertos rasgos de la tradición cultural judía y otros del idealismo alemán, cuyas raíces han sido detectadas a menudo en el pietismo protestante. Una similitud importante, especialmente crucial para comprender la Teoría Crítica, radica en la vieja idea cabalística de que la única forma de aproximarse a Dios reside antes en el lenguaje que en las imágenes. La distancia entre el hebreo, el lenguaje sagrado y el habla profana de la diáspora causó un impacto sobre los judíos que desconfiaban del universo corriente del discurso. Esto, ha argüido Habermas, presenta un paralelo con la crítica idealista de la realidad empírica, que alcanzó su apogeo en la dialéctica hegeliana. Aunque no pueda trazarse una línea muy exacta desde los antecedentes judíos de la Escuela de Frankfurt hasta su teoría dialéctica, quizá existió alguna predisposición. Podría decirse otro tanto de su rápida aceptación del psicoanálisis, que resultó especialmente simpático a los intelectuales judíos asimilados. (Esto no quiere decir, por supuesto, que el freudismo fuera una «psicología judía», como la denominaron los nazis, sino simplemente sugerir una posible filiación).⁵⁵⁸

El tratamiento que Jay da al tema es, empero, hartamente superficial. Por ejemplo, no parece apreciar el carácter paradójico del siguiente testimonio: «Paul Massing, uno de los pocos gentiles en su interior, ha dicho que no ser judío fue un factor trivial, pero no obstante significativo para mantenerlo separado de sus colegas».⁵⁵⁹ Por mi parte, confieso no entender cómo un factor calificado de “trivial” puede jugar un papel “significativo” a unos efectos al parecer nada desdeñables. Gershom Scholem se refería al *Institut* como “la secta”.⁵⁶⁰ Sin embargo, esto es sólo una muestra de la escasa perspicacia crítica de Jay, quien resume la postura de la Escuela de Frankfurt respecto del judaísmo en términos, por decirlo así, inocuos: «Si uno tuviera que caracterizar la actitud general del *Institut* frente a la “cuestión judía”, tendría que verla como similar a la expresada por otro judío radical casi un siglo antes, Karl Marx».⁵⁶¹ Esta pretensión resulta, empero, de todo punto insostenible. El principal texto de Marx al respecto, *Zur Judenfrage* (1843), ha sido calificado de antisemita. Véase la clamorosa

⁵⁵⁷ Martin Jay: *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1974, p. 68. Jay no concede al tema la importancia, a nuestro entender, merecida y le dedica sólo unas pocas páginas de su obra (pp. 69-74).

⁵⁵⁸ Jay, M.: *op. cit.*, pp. 72-73.

⁵⁵⁹ *Ibidem*.

⁵⁶⁰ Mayorga, J.: *op. cit.*, p. 23, n. 40.

⁵⁶¹ Jay, M.: *op. cit.*, p. 68.

conclusión de dicho ensayo que, por su importancia para nuestros intereses, transcribimos íntegra:

El judaísmo llega a su apogeo con la coronación de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa sólo se corona en el mundo *cristiano*. Sólo bajo la égida del cristianismo, que convierte en relaciones puramente *externas* para el hombre *todas* las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, podía la sociedad civil llegar a separarse totalmente de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos genéricos del hombre, suplantando estos vínculos genéricos por el egoísmo, por la necesidad egoísta, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos que se enfrentan los unos a los otros atomística, hostilmente. / El cristianismo ha brotado del judaísmo. Y ha vuelto a disolverse en él. El cristiano fue desde el primer momento el judío teorizante; el judío es, por tanto, el cristiano práctico, y el cristiano práctico se ha vuelto de nuevo judío. / El cristianismo sólo en apariencia había llegado a superar el judaísmo real. Era demasiado *noble*, demasiado espiritualista, para eliminar la rudeza de las necesidades prácticas más que elevándolas al reino de las nubes. / El cristianismo es el pensamiento sublime del judaísmo, el judaísmo la aplicación práctica, vulgar, del cristianismo, pero esta aplicación sólo podía llegar a ser general una vez que el cristianismo, como la religión ya terminada, llevase a término *teóricamente* la autoenajenación del hombre de sí mismo y de la naturaleza. / Sólo entonces pudo el judaísmo imponer su imperio general y *enajenar* al hombre enajenado y a la naturaleza enajenada, convertirlos en cosas venales, en objetos entregados a la servidumbre de la necesidad egoísta, al tráfico y la usura. / La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, así también sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta, sólo puede producir prácticamente objetos, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena, del dinero. / El egoísmo cristiano de la bienaventuranza se trueca necesariamente, en su práctica ya acabada, en el egoísmo corpóreo del judío, la necesidad celestial en la terrenal, el subjetivismo en la utilidad propia. Nosotros no explicamos la tenacidad del judío partiendo de su religión, sino más bien arrancando del fundamento humano de su religión, de la necesidad práctica, del egoísmo. / Por realizarse y haberse realizado de un modo general en la sociedad burguesa la esencia real del judío, es por lo que la sociedad burguesa no ha podido convencer al judío de la *irrealidad* de su esencia *religiosa*, que no es, cabalmente, sino la concepción ideal de la necesidad práctica. No es, por tanto, en el Pentateuco o en el Talmud, sino en la sociedad actual, donde encontramos la esencia del judío de hoy, no como un ser abstracto, sino como un ser altamente empírico, no sólo como la limitación del judío, sino como la limitación judaica de la sociedad. / Tan pronto logre la sociedad acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, con la usura y con sus premisas, será *imposible* el judío, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual-sensible y la existencia genérica del hombre. / La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad del judaísmo*.⁵⁶²

En el texto de Marx nos topamos con afirmaciones que resultan difícilmente compatibles con cualquier tipo de influencia cultural judía en la “teoría crítica de la sociedad”: «El judío, que puede carecer de derechos en el más pequeño de los Estados alemanes, decide la suerte de Europa».⁵⁶³ Aceptado el hecho de que Marx no era un vulgar antisemita, habría que

⁵⁶² Karl Marx: “La cuestión judía”, en Bruno Bauer / Karl Marx: *La cuestión judía*, Anthropos, Barcelona, 2009, pp. 161-162.

⁵⁶³ Marx, K.: *op. cit.*, p. 158.

intentar explicar cómo casan tales planteamientos críticos con la filosofía producida en Frankfurt por Theodor W. Adorno o Walter Benjamin:

Consideremos el judío real mundano; el *judío cotidiano*, no el *judío sabático*, como hace Bauer. / No busquemos el misterio del judío en su religión, sino el misterio de la religión en el judío real. / ¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad *práctica*, el *interés* egoísta. / ¿Cuál es el culto secular del judío? La *usura*. ¿Cuál su dios secular? El dinero. / Así pues, la emancipación de la *usura* y del *dinero*, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestro tiempo. / Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura y, por tanto, con la posibilidad de la usura, haría imposible al judío.⁵⁶⁴

La reducción de la realidad a lenguaje, es decir, a símbolos y, a su vez, de los signos lingüísticos a meros significantes escritos, materiales (Derrida), que finalmente se interpretarán como códigos numéricos (cábala), muestra ciertas analogías con el proceso de transformación del “valor de uso” en “valor de cambio” y, a partir de ahí, en sucesivos títulos de tercer, cuarto o “[n] grados”..., que conducen a erigir una “neo-realidad virtual”, *obiectum* (“objeto”) para un “sujeto” constituyente, *summum ens* para *ens creatum* producido *ex nihilo* desde simples cadenas matemáticas, imágenes y otros “signos” puros ayunos de significado, articulados en forma de “estructura” (Barthes) o “pantalla total” (Baudrillard). En tanto que vía mística judaica de acceso de Yahvé, la cábala entraña, pues, como poco, posibilidades inexploradas de interpretación crítica. La relación entre “religión judía”, “filosofía”, “sociedad de consumo” y “capitalismo financiero” permanece impensada por razones ideológicas. Marx afirma literalmente que el *dios* del judaísmo es el *dinero*,⁵⁶⁵ no podemos aceptar que esta imputación pueda ser rebajada a una mera difamación antisemita, porque «La sociedad burguesa engendra constantemente al judío desde sus propias entrañas». El “judío” no es ya, por tanto, el individuo étnico o religioso hebreo, antes bien: los “no-judíos” y, para empezar, los propios cristianos, son ya “judíos”.⁵⁶⁶ La religión judía tampoco puede ser considerada la “causa” unilateral del sistema capitalista, sino sólo, y más feuerbachianamente, la expresión simbólica sublimada de la *society*. Por lo que concierne a dicha exégesis, para Marx la ventaja heurística del judaísmo con respecto al cristianismo es que en éste el nivel de sublimación y condensación simbólica es mayor, mientras que el dogma judío permite identificar con claridad la matriz ideológica de la sociedad burguesa y los distintos eslabones del proceso de secularización moderno, así como su fracaso histórico. Ahora bien, sin abundar más ahora en dicha agenda teórica, parece evidente que, desde semejante enfoque crítico, resultaría bastante complicado, o no es de recibo, buscar en la cábala, y en las tradiciones judaicas en general, las claves para una “alternativa” o una *liberación* de esa “sociedad alienada” que las mismas se limitarían a expresar. ¿Cómo puede el judaísmo, en efecto, liberarnos del capitalismo si éste es, en esencia, judaico?

El dinero es el celoso Dios de Israel ante el cual no puede prevalecer ningún otro Dios. El dinero envilece a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el *valor* general de todas las cosas, constituido en sí mismo. Él ha despojado, por ello, al

⁵⁶⁴ Marx, K.: *op. cit.*, p. 157.

⁵⁶⁵ Marx, K.: *op. cit.*, p. 160.

⁵⁶⁶ No pretendemos desarrollar aquí el tema de forma exhaustiva, sino sólo anotar brevemente algunas de sus “posibilidades” críticas.

mundo entero de su valor peculiar, tanto al mundo de los hombres como a la naturaleza. El dinero es la esencia enajenada del trabajo y de la existencia del hombre, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él.⁵⁶⁷

En consecuencia, cabe sugerir que Martin Jay desenfoca completamente la cuestión y, lo que es peor, desaprovecha una oportunidad única para explorar la relación entre la condición “judía” de los frankfurtianos y su elaboración teórica en un marco que, en todo caso, respetaría los supuestos metodológicos y críticos del materialismo histórico marxista, por no hablar de las concretas aportaciones críticas de Marx a este debate crucial.

La monumental obra de Rolf Wiggershaus sobre la Escuela de Frankfurt apenas nos conduce mucho más allá, cuando no supone, respecto de Jay, un claro retroceso en el tratamiento crítico del tema:

Pero, ¿qué era lo que unificaba, aunque en la mayor parte de los casos sólo fuera de forma provisional, a aquellos que pertenecían a la Escuela de Fráncfort? ¿Había algo que los vinculara a todos? Los que pertenecieron a la primera generación de la Escuela de Fráncfort eran todos judíos, o bien, fueron obligados por el nacionalsocialismo a retornar a su pertenencia al judaísmo. Ya sea que provinieran de familias de la gran burguesía, o bien, como Fromm y Löwenthal, de familias no especialmente adineradas: incluso en el caso más favorable no pudieron ahorrarse la experiencia, también después de 1918 y ya desde antes de 1933, de seguir siendo marginados en el centro mismo de la sociedad. La experiencia fundamental común era la siguiente: ninguna adaptación es suficiente para poder estar alguna vez seguros de la pertenencia a la sociedad. “[El judío, R. W.] se pliega”, se dice en las *Reflexions sur la question juive* [Reflexiones sobre la cuestión judía] de Sartre, publicadas en 1964, (...).⁵⁶⁸

No parece que este discurso respete el talante teórico de Marx en *Zur Judenfrage*. El declive de la potencia crítica entre Marx, Jay y Wiggershaus resulta sorprendente. La condición judía pasa de “objeto crítico” a “sujeto” de inmunidad de la nueva “religión cívica universal” de la *Shoah*. Entendemos que este dato empírico, sociológico, es determinante en orden a caracterizar la “ideología/cosmovisión” “utópico-profética” que opera como fundamento *óntico* de las producciones filosóficas conducentes al *linguistic turn*. Bien entendido que el proceso señalado no se limita ya a los frankfurtianos y ni siquiera a Alemania, sino que en la actualidad constituye un “fenómeno cultural” indisociable del capitalismo neoliberal y de la civilización occidental en su conjunto.⁵⁶⁹ Bernard-Henry Levy, el “pensador” más influyente de Francia, implementó en los años 70-80 del siglo pasado el proyecto “filosófico” (si así puede denominarse a la liquidación pura y simple de la filosofía) que emprendiera la Escuela de Frankfurt tras el toque a rebato de *Geist der Utopie*, con la principal novedad de que, a diferencia de los frankfurtianos, ya no escondía su identificación de la Grecia antigua con el

⁵⁶⁷ *Ibidem*.

⁵⁶⁸ Rolf Wiggershaus: *La Escuela de Fráncfort*, México, FCE, 2010, p. 13. Edición alemana: *Die Frankfurter Schule. Geschichte Theoretische Entwicklung Politische Bedeutung*, München, Carl Hanser Verlag, 1986.

⁵⁶⁹ En Francia y los Estados Unidos es notable en este sentido la obra de Jacques Derrida y su tesis de la hegemonía del significante sobre el significado, la cual radicaliza el giro lingüístico hasta reducir el lenguaje a “escritura” por oposición al “logocentrismo” oriundo de Grecia.

totalitarismo y el fascismo.⁵⁷⁰ El auge contemporáneo de Derrida, Rosenzweig, Benjamin, Wittgenstein y, en general, de cualquier filósofo depositario de la “ideología/cosmovisión B”, utópico-profética, singularmente cuando se trata de autores de procedencia judía, forma parte del señalado “fenómeno”. Cualquier observación, y ya no digamos objeción, relativa al mismo, corre el riesgo de ser inmediatamente tachada de antisemitismo. Sin pretender agotar con dicha afirmación los vericuetos de un problema hartamente más complejo, creo que puede afirmarse, como poco, la existencia en este punto de un factor ideológico que entorpece la libre consideración de los filosofemas.

En este contexto rotundamente “ideológico”, al pasar de Apel a Habermas ya no sabemos si nos las tenemos con un filósofo o con un sociólogo, lo que prepara el terreno a futuros descensos del discurso filosófico en dirección a la mística, el mesianismo y la cábala expresamente alabados por el propio Habermas. En efecto, el texto habermasiano es todavía “racional”, pero ya no puede decirse lo mismo de la *Negative Dialektik* de Theodor W. Adorno y de ensayos como *Karl Marx. Der Tod und die Apokalypse* de Ernst Bloch o *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* de Walter Benjamin. Sobre éste último, leemos:

En el Génesis encuentra Benjamin la forma de un lenguaje que, sin identificar místicamente la palabra con la cosa, conoce ésta en su entidad espiritual. Se trata del lenguaje nombrador, que no es medio instrumental —puesto que el nombre es inmediato a la cosa y nada comunica—, sino médium del que toda la naturaleza participa. El Génesis atribuye a las cosas un lenguaje propio —aquél en que Dios las hizo— indistinto del lenguaje en que el hombre las conoce —pues, asignando nombre a las cosas, el hombre no hace sino continuar la creación divina. El lenguaje constituye así una comunidad universal de la que no queda fuera el hombre, que da a las cosas el nombre que éstas le proponen.⁵⁷¹

Que tales planteamientos encuentren también fuentes judeocristianas, además de cabalísticas, por ejemplo el “irracionalista” J. G. Hamann, no afecta apenas al núcleo de nuestra argumentación. Una filosofía post-ilustrada vuelve a razonar aceptando la existencia de “Dios” como premisa de sus conclusiones:

De acuerdo con el Génesis, la verdad no puede ser representada, sino que se representa a sí misma y coincide con la esencia espiritual del lenguaje. Se da no “a través del lenguaje”, sino “en” el lenguaje; en el nombre, “lenguaje del lenguaje”.⁵⁷²

Estos son supuestos ideológico-cosmovisionales del *linguistic turn*. No estamos ante enunciados filosóficos propiamente dichos (aunque sí puedan serlo entendido el adjetivo “filosófico” en un sentido muy amplio y difuso), sino ante un determinado tipo de construcciones lingüísticas cuyo estatuto teórico convendría determinar de una vez por todas, por mucho que buena parte de ellas no salgan, precisamente, bien paradas de esta clarificación, de una crítica o *Aufklärung* conceptual. Obsérvese la caracterización del “giro lingüístico” y confróntesela con el fragmento citado sobre el libro del Génesis en Benjamin:

⁵⁷⁰ Cfr. Bernard Henri Levy: *Le Testament de Dieu*, París, Grasset & Fasquelle, 1980. Edición española: *El testamento de Dios*, Buenos Aires, Cid, 1980.

⁵⁷¹ Mayorga, J.: *op. cit.*, p. 27.

⁵⁷² Mayorga, J.: *op. cit.*, p. 28.

Se trata de esa concepción que devalúa las funciones del lenguaje convirtiéndolo en medio de transmisión de significados o de representaciones pre-lingüísticas. Esta comprensión instrumental, que como muestra Apel, arraiga en la filosofía aristotélica y platónica, se generalizó en los siglos XVII y XVIII, a través de la suposición –tanto racionalista como empirista– de una nítida distinción entre representaciones mentales y unidades lingüístico-semánticas. Pues bien, hay razones para afirmar que el “giro lingüístico” de nuestro siglo posee, respecto a la tradición filosófica, el sentido de un “giro copernicano”, que sitúa al lenguaje, más allá de semejante concepción instrumental, en un lugar trascendental, epistémica y ontológicamente.⁵⁷³

En definitiva:

(...) los rasgos filosóficamente relevantes de este giro lingüístico pueden detallarse como sigue: *por una parte*, como consecuencia de la superación del lenguaje como ‘instrumento’ –propia de la filosofía de la conciencia– y precisamente a causa de la consideración del lenguaje en su dimensión ‘constitutiva’ tanto para el pensamiento como para el conocimiento, el lenguaje es visto (en su rango, ahora ya, cuasitrascendental) como condición de posibilidad tanto de la objetividad de la experiencia como de la intersubjetividad de la comunicación. Sin embargo, *por otra parte*, esta superación de las premisas centrales de la filosofía trascendental se obtiene precisamente al precio de una *detrascendentalización*, puesto que los lenguajes históricos, que ahora deben ser considerados como constitutivos, no pueden ejercer de equivalentes de la ‘conciencia en general’: primero, porque estos lenguajes aparecen siempre en plural y, segundo, porque no permiten ninguna separación estricta entre lo empírico y lo trascendental (o, por decirlo de otra forma, entre lo que en ellos debe considerarse válido a priori y aquello que debe serlo a posteriori); lo cual, en ambos casos, se opone frontalmente a los presupuestos de la filosofía trascendental.⁵⁷⁴

La filosofía parece estar aceptando de nuevo poco a poco el papel de *ancilla theologiae* en el seno de una nueva formulación de la religión judía que se articula en torno al relato del holocausto y con unas características que pueden ser calificadas, sin exageración, de hebreocéntricas.

Las mismas constricciones ideológicas de la “ética del diálogo” pueden hacerse extensivas a Habermas y documentarse en textos bien representativos de su extensa producción. Véase la primera página de su *Teoría de la acción comunicativa*:

La racionalidad de las opiniones y de las acciones es un tema que tradicionalmente se ha venido tratando en filosofía. Puede incluso decirse que el pensamiento filosófico nace de la reflexivización de la razón encarnada en el conocimiento, en el habla y en las acciones. El tema fundamental de la filosofía es la razón. La filosofía se viene esforzando desde sus orígenes por explicar el mundo en su conjunto, la unidad en la diversidad de los fenómenos, con principios que hay que buscar en la razón y no en la comunicación con la divinidad situada allende el mundo y, en rigor, ni siquiera remontándose al fundamento de un cosmos que comprende naturaleza y sociedad. El pensamiento griego no busca ni una teología ni una cosmología ética en el sentido de las grandes religiones universales, sino una ontología. Si las doctrinas filosóficas tienen algo en común, es su intención de pensar el ser o la unidad del

⁵⁷³ Sáez Rueda, L.: *El conflicto entre continentales y analíticos*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 23-24.

⁵⁷⁴ Cristina Lafont: *Lenguaje y apertura al mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 22-23.

mundo por vía de una explicitación de las experiencias que hace la razón en el trato consigo misma.⁵⁷⁵

La primera pregunta que cabe hacerse ante esta habermasiana “definición” de la filosofía es: ¿resulta compatible con la *Negative Dialektik* de Theodor W. Adorno y sus pretensiones más o menos confesas de fundación “teológicosecularizada” de la “utopía”? La respuesta sería que “no” y el propio Habermas ajusta cuentas al respecto en *El discurso filosófico de la modernidad*.⁵⁷⁶ Pero Habermas no parece ponderar el alcance de su deuda con eso que, de alguna manera, ha dejado fuera de la filosofía en cuanto proyecto ilustrado oriundo de la antigua Grecia, así como los motivos ideológicos de esta exclusión. De ahí que en todo el fragmento brille por su ausencia la palabra “verdad”. Y el vocablo “ser”, que sí aparece, resulta a la postre descontextualizado. *El tema por excelencia de la filosofía no es la razón, sino la cuestión de la verdad*. La razón sólo puede surgir tardíamente en el marco de esa pregunta y en un acto de “reflexivización” *a posteriori*, en calidad de método (camino). La esencial vinculación entre la cuestión de la verdad y la “racionalidad” como lugar donde puede transitarse, “diálogo” mediante, hacia una “respuesta”, no autoriza a sustituir una cosa por la otra. Además, soslaya el metaparadigma presocrático y heroico de la tragedia griega, que no responde con exactitud al metaparadigma sofístico de la “búsqueda”, la “dia-léctica” y el “diálogo” forense. El olvido de la verdad, que afecta al ser de la razón misma, es sólo el primer paso para inclinar el centro gravitacional de la filosofía hacia el lenguaje, la lógica y las estructuras matemáticas en perjuicio de los *fenómenos experimentados*. Este ciclo griego resume el nacimiento y desarrollo de la metafísica platónica, pero puede identificarse su repetición a lo largo del siglo XX, aunque en este caso con características judeomórficas. Una vez sustituida la verdad, es decir, la *experiencia* inmediata del horror (la tragedia), *por la razón*, el “lenguaje” pasa a desempeñar una función de ocultación que no termina aquí, sino que conduce a aquella “hegemonía del significante” reivindicada por Jacques Derrida frente a la “mitología blanca” del *logos* y del significado. Ahora bien, el “significante” por excelencia será el texto hebreo, la *escritura* en su materialidad o, si se quiere, el *aleph* expresamente mencionado por Habermas: la “detrascendentalización” (Cristina Lafont) de la razón en las lenguas históricas resquebraja, en efecto, la unidad de “lo lógico” en una muchedumbre de idiomas en cuyo seno *únicamente el hebreo como lengua sagrada conserva su vínculo óntico con la trascendencia*. Este periplo del *linguistic turn* será sólo, por tanto, el primer paso hacia la legitimación filosófica de la teología cabalística y, en postrera instancia, la erección de Yahvé como “fundamento último” de la “filosofía”. Brevemente: en la definición de la filosofía acuñada por Habermas están ya presentes todas las *omisiones* que presagian la futura destrucción de la institución, las cuales no son de procedencia judaica o judeocristiana, sino, en primera instancia, sofística y socrático-platónica.⁵⁷⁷ El neo-judaísmo de la “ideología del Holocausto” (Finkelstein) se limita a consumir su sentido.

⁵⁷⁵ Jürgen Habermas: *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1987, p. 9. Edición alemana original: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.

⁵⁷⁶ Nos hemos referido a este importante aspecto del asunto en la Introducción.

⁵⁷⁷ Quizá también pitagórico-egipcia, aunque de continuar aquí nos adentraríamos en el pantanoso terreno de la especulación histórica. Puede afirmarse, a falta de mayores abundamientos, que la consumación de la filosofía en “lo Otro” de Grecia, en la afilosofía, constituye el destino fatal del olvido

A fin de acreditar las afirmaciones hechas a propósito de Jürgen Habermas, nos detendremos en la caracterización de la razón que ocupa las primeras páginas de su *Teoría de la Acción Comunicativa*. En la página 47 de esta obra asume Habermas como propia la “definición” de la razón establecida por Toulmin:

Los argumentos poseen una estructura general que Toulmin, como es sabido, caracteriza de la siguiente forma. Un argumento se compone de una emisión problemática (*conclusion*) la cual lleva aneja una pretensión de validez, y de la razón o fundamento (*ground*) con que ha de decidirse acerca de esa pretensión. La razón o fundamento obtiene su carácter de tal de una regla, una regla de inferencia, un principio, una ley, etc. (*warrant*). La regla se apoya en evidencias de tipo diverso (*backing*). Llegado el caso, habrá que modificar o recortar la pretensión de validez (*modifier*). Ciertamente que esta propuesta de Toulmin, especialmente en lo que se refiere a la diferenciación entre distintos niveles de argumentación, necesita de precisión y mejora. Pero la descripción, en términos de semántica formal, de las oraciones empleadas en los argumentos es sin duda una condición necesaria, más no suficiente.⁵⁷⁸

En la nota 40 transcribe Habermas las palabras del propio Toulmin, cuya importancia justifica que las reproduzcamos aquí de forma literal:

Tiene que quedar claro qué clase (*kind*) de asuntos trata de suscitar el argumento (por ejemplo estéticos más bien que científicos. O jurídicos más bien que psiquiátricos) y cuál es su propósito (*purpose*) subyacente. Las razones (*grounds*) en que se basa tienen que ser relevantes en relación con la pretensión (*claim*) planteada en el argumento y ser suficientes para apoyarla. La garantía (*warrant*) con que uno cuenta para asegurar ese apoyo tiene que ser aplicable en el caso que se está discutiendo y tiene que basarse en un sólido respaldo (*backing*). La modalidad (*modality*) o fuerza de la pretensión resultante tiene que hacerse explícita y han de entenderse bien las posibles refutaciones (*rebuttals*) o excepciones.⁵⁷⁹

Estos enunciados “descriptivos” muestran el *fenómeno* de la razón, son “fenomenológicos”, porque la razón no es una cosa o un hecho empírico. Responden, pues, en fin, al “principio de todos los principios” del parágrafo 24 de las *Ideen* (1913) de Husserl:

Pero basta de teorías absurdas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto *al principio de todos los principios*: que *toda intuición en que se da algo originalmente es un fundamento de derecho del conocimiento*:⁵⁸⁰ todo lo que se nos brinda originariamente (en su realidad viva, por así decirlo) en la “intuición”, ha de tomarse sencillamente como se da, pero también *sólo dentro de los límites en que se da*.

Ahora bien, independientemente de los detalles, siempre discutibles, de una caracterización de la razón, la misma tendrá que acatar siempre lo siguiente: 1/ que la razón es lo que es, así, de esta manera y “no” de otra (“dentro de los límites en que se da”); 2/ que la esencia del argumento racional consiste en una “coacción sin coacciones” ejercida por el “mejor” argumento. La palabra alemana empleada por Habermas es *Triftigkeit*, la cual se acostumbra

del ser y de la sempiterna *suplantación del ser por el ente* (léase, en este caso: Yahvé, un “sujeto absoluto”).

⁵⁷⁸ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 47.

⁵⁷⁹ *Ibidem*.

⁵⁸⁰ O una fuente legítima de conocimiento.

a traducir por el “peso”, la “coacción (sin coacciones)” que, una vez más, nos coloca ante un fenómeno en sentido fenomenológico, bien lejos de cualquier clase de “dato” empírico:

Los participantes en la argumentación tienen todos que presuponer que la estructura de su comunicación, en virtud de propiedades que pueden describirse de modo puramente formal, excluye toda otra coacción, ya provenga de fuera de este proceso de argumentación, ya nazca de ese proceso mismo, que no sea la del mejor argumento (con lo cual queda neutralizado todo otro motivo que no sea el de la búsqueda cooperativa de la verdad).⁵⁸¹

La pregunta que se hace Habermas es una pregunta por el *ser* del argumento, por su sentido ontológico: «¿qué es lo que hace a algunos argumentos, y con ello a las razones que resultan relevantes en relación con alguna pretensión de validez, más fuertes o más débiles que otros argumentos?».⁵⁸² Aquello que se muestra, aquello que “se da”, es el fenómeno de la coacción sin coacciones, la *Triftigkeit*:

Mas por otro lado, Toulmin critica igualmente las concepciones relativistas, que no pueden explicar la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento, ni dar cuenta de las connotaciones universalistas de pretensiones de validez tales como la verdad de las proposiciones o la rectitud de las normas. «Toulmin sostiene que ninguna de esas dos posiciones es reflexiva; es decir, ninguna de ellas puede dar cuenta de su racionalidad dentro de su propio marco de referencia. El absolutista no puede apelar a otro primer principio para justificar su primer principio inicial y para asegurar el status de la doctrina de los primeros principios. Por su parte, el relativista se encuentra en la peculiar posición (por lo demás autocontradictoria) de pretender que su doctrina está de algún modo por encima de la relatividad de que adolecen los juicios en todos los demás ámbitos».⁵⁸³

Conviene añadir que la pretensión de justificar los primeros principios *racionalmente*, es decir, remitiendo a otro principio, y a otro, y así sucesivamente, etcétera, tampoco conduce desde Aristóteles a otra cosa que a un *regressus ad infinitum*, es decir, al irracionalismo. El proceso de fundamentación tiene que detenerse ante el *factum* de la razón o, lo que es lo mismo, ante el fenómeno de la verdad experimentado preteórica e incluso prelingüísticamente, hecho que pone en evidencia la *pragmática* del lenguaje pero es pasado por alto en el marco puramente abstracto, platónico, de la semántica. Veamos el porqué. Parece evidente, en efecto, que la *Triftigkeit* representa sólo una derivación de la relación de *imperatividad originaria* que aparece en el simple “darse” de los fenómenos, cuya esencia consiste precisamente en la verdad. La verdad es el fenómeno mismo *qua* compareciente, imperativo, vinculante, “fuente de derecho” del conocimiento. Y no “aparece” en primera instancia teórica y “contemplativamente”, como quiere Husserl —y hete aquí la fuente de todos los errores del idealismo fenomenológico—, sino en calidad de resistencia que se opone al pro-yecto ontológico (*Entwurf*) que nosotros *somos* como “ser en el mundo”. Esto último compete también al fenómeno de la razón o, si se quiere, a la razón *en tanto que* fenómeno. Pues sólo porque acatamos *velis nolis* y *ejecutivamente* el ser de la razón, es decir, su verdad, podemos acatar la *Triftigkeit* de los argumentos racionales; o negarnos a hacerlo verbalmente pero

⁵⁸¹ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 46.

⁵⁸² Habermas, J.: *op. cit.*, p. 46.

⁵⁸³ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 45. La frase entrecomillada remite a B. R. Burlinson: “On the Foundations of Rationality”, en *Journ. Am. Forensic Assoc.*, 16, 1979, 113.

únicamente para incurrir en *contradicción performativa* manifiesta; que lo será entre el significado “semántico” de nuestras emisiones lingüísticas y aquel estrato ontológico de sentido “pragmático” que, ejecutivo y a diferencia del teórico, no podemos “dejar de ser”. La racionalidad depende, por tanto, de la verdad y ésta a su vez remite al ser, al “darse” mismo de los fenómenos, es decir, a aquello que Heidegger denomina la *Lichtung*. Somos “racionales”, en primer lugar, cuando esquivamos un saliente para no golpearnos con él (o cuando, pretendiendo suicidarnos, nos precipitamos al vacío), actuamos de una *determinada* manera y de ahí que si “argumentamos” contra la razón e incluso contra la verdad, el desmentido vendrá dado por nuestra pauta de conducta *efectiva* en tanto que es y “no puede” no ser más (ni menos)⁵⁸⁴ que “lo que es”. *El ser entraña así una “coacción no coactiva” antes de que pueda llegar a serlo la mera argumentación lingüística en el seno de una comunidad de diálogo.* Porque la “racionalidad” del ejemplo también se detecta en el comportamiento animal, *verbi gratia*, de un gato, ¿cómo va a depender entonces, en última instancia, del lenguaje? El hiato entre un argumento “falso” o performativamente “mentiroso” (v.g.: “yo no existo”) y el bloque formado por la razón/validez, sólo puede ser cancelado en el contexto de la verdad ontológica (“aquello que es”) y pone en evidencia la precedencia del ser y su autoridad imperativa irrefragable respecto del razonamiento. El *Dasein* (el “ahí del ser”) constituye *el ser ejecutivo de la verdad que fundamenta, como plexo proyectual de la significatividad misma, la inseparabilidad de significado y validez.*

Heidegger no dejó de plantear esta cuestión a lo largo de toda su obra aunque con diversos grados de maduración. Véase el siguiente fragmento de *El final de la filosofía y la tarea del pensar*:

Es necesario que el pensar tenga en cuenta lo que aquí acaba de llamarse *Lichtung*. No se trata, como fácilmente podría parecer en un primer momento, de sacar de simples palabras (de *Lichtung*, por ejemplo) meras representaciones. Se trata, más bien, de prestar atención a la cosa singular que se designa con el correspondiente nombre de *Lichtung*. Lo que nombra la palabra, en la conexión pensada ahora –lo abierto libre-, es, para emplear una palabra de Goethe, un *Urphänomen*. Tendríamos que decir: una *Ur-sache*. Anota Goethe (*Máximas y reflexiones*, núm. 993): “que nadie vaya a buscar nada detrás de los fenómenos: ellos mismos son la doctrina”. Esto quiere decir: el fenómeno mismo –en el caso presente: la *Lichtung*- nos coloca ante la tarea de aprender de él preguntándole, es decir, de dejarnos decir algo.⁵⁸⁵

A continuación refiérese Heidegger al contraste entre la razón y la *Lichtung* utilizando la metáfora de la luz, de la ilustración, del iluminismo:

Todo pensar bajo la forma de filosofía que, expresamente o no, sigue la llamada “a la cosa misma” se confía ya, en su marcha, con su *método*, a la libertad de la *Lichtung*. Sin embargo, la Filosofía no sabe nada de la *Lichtung*. Es verdad que habla por la luz de la razón, pero no se preocupa por la *Lichtung* del Ser. El *lumen naturale*, la luz de la razón, alumbra tan sólo lo abierto. Sin duda que tiene relación con la *Lichtung*, pero contribuye tan poco a formarla que, más bien, necesita de ella para poder iluminar lo presente en la *Lichtung*. Esto es válido, no

⁵⁸⁴ El Dios omnipotente (monoteísta) “no puede” morir, *ergo*: no es omnipotente. Y si puede morir tampoco es ominipotente. Dios puede morir o no, pero en ambos casos no es omnipotente. Luego Dios no es en ningún caso ominipotente. Luego Dios no existe.

⁵⁸⁵ Heidegger, M.: *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Narcea, 1980, pp. 110-111. Edición alemana original: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1976.

sólo para el método de la Filosofía, sino también, y sobre todo, para su “cosa”, a saber: la presencia de lo presente. (...) / Independientemente de que pueda o no ser aprehendido, comprendido o expuesto lo presente, la presencia –como estancia en lo abierto- necesita siempre de la *Lichtung* ya imperante. Lo ausente tampoco podría existir como tal, si no es como presente en la libertad de la *Lichtung*.⁵⁸⁶

Obsérvese que Heidegger habla de la *Lichtung* “imperante”, es decir, de esa “coacción sin coacciones” que es el poder legítimo, la *auctoritas*, y que deviene en metáfora de la verdad. De ahí que, para emplear las palabras de Heidegger, no podamos aceptar que la cosa de la filosofía sea, sin más, la razón: la cosa de la filosofía es la verdad del ser. *Este deslizamiento que va de la razón discursiva a la verdad del ser lo decide todo*. Es en este punto que la filosofía renuncia o no a sí misma y se convierte en sociología o persiste en su condición nativa, griega, europea. Ni qué decir tiene cuál es la postura de Habermas. De tal suerte que cabe hablar con fundamento de un descenso, de Apel a Habermas, en el proceso que conduce de la filosofía propiamente dicha a los enunciados ideológico-cosmovisionales que la hacen posible o, en este caso, imposible. A fin de acreditar la vigencia de los fragmentos de Heidegger citados y, singularmente, en lo relativo a la afirmación: «Sin embargo, la Filosofía no sabe nada de la *Lichtung*. Es verdad que habla por la luz de la razón, pero no se preocupa por la *Lichtung* del Ser», recordemos que Heidegger publica esto en 1976, una década antes de que la “teoría de la acción comunicativa” adquiera fama universal. En la obra capital de Habermas, como demostramos a continuación, se consuma empero lo dicho de que la filosofía “no sabe nada de la *Lichtung* del Ser”.

Para resumir la, a nuestro entender, justificada postura de Heidegger en este punto y distinguirla con claridad de la filosofía de K. O. Apel y Jürgen Habermas, nos apoyaremos en la caracterización sumaria esbozada por Guillermo Lapiedra:

Lo propiamente filosófico, a su entender, es la discusión dentro de la “comunidad filosófica de comunicación”, y no las “anticipaciones solipsistas de la verdad definitiva representadas por las cosmovisiones de los grandes pensadores”. (...) Esta convicción suya (que la filosofía consiste propiamente en una discusión en el seno de una “comunidad de comunicación”) se manifiesta en su obra en la forma de reiteradas polémicas con las principales corrientes filosóficas de los dos últimos tercios del siglo XX: con la fenomenología, la hermenéutica filosófica, el racionalismo crítico, la teoría crítica, la filosofía analítica del lenguaje, el pragmatismo americano..., en un proceso continuo de asimilación y crítica, a la búsqueda una síntesis que incorpore los logros y descubrimientos de cada perspectiva, pero que a la vez elimine las erróneas autointerpretaciones y los planteamientos unilaterales.⁵⁸⁷

Y añade:

Apel concibe este proceso como una tarea dialéctica, que persigue el mantenimiento de la tensión fundamental (*Grundspannung*) entre dos polos que se complementan y se median recíprocamente: la facticidad de la existencia y la idealización pretendida por la razón. O, dicho de otro modo: la constitución (hermenéutica) del sentido y la justificación (discursiva) de la validez. La idea aquí contenida es la siguiente: no podría surgir el sentido, esto es, el *como qué* aparecen las cosas ante nosotros, si no fuera en contextos prácticos particulares y

⁵⁸⁶ Heidegger, M.: *op. cit.*, pp. 111-112.

⁵⁸⁷ Guillermo Lapiedra: *op. cit.*, pp. 10-11.

situados (en una “cultura”, desde una “corporalidad”, a partir de un “trasfondo” compartido, desde un punto de vista espacio-temporalmente determinado...), pero este sentido está sujeto siempre a la crítica que lo confirma o lo impugna desde el criterio contrafáctico de validez absolutamente universal a la que necesariamente aspira.⁵⁸⁸

Este planteamiento esquemático del paradigma que opone “facticidad de la existencia” e “idealidad de la razón” no puede explicar *el carácter fáctico del a priori de la comunicación*, es decir, de los enunciados universales o pragmático-trascendentales no sujetos a falsación porque ellos mismos constituyen la “condición de posibilidad” y el supuesto de todo procedimiento falsacionista en el marco de la “comunidad de diálogo”. De ahí que dicha “comunidad” presuntamente fundante no pueda ser pensada más que como modificación o derivación de una *comunidad más original*, es decir, de una comunidad silenciosa que no “argumenta” nunca, el *Mitsein* (“ser con”), pero que no por ello puede ser descrita, si nos atenemos a lo que sucede, como meramente fáctica o ayuna de validez en el sentido apeliano, sino, antes bien, como una comunidad que *ha experimentado la verdad ya siempre*. La dialéctica entre “facticidad de la existencia” e “idealidad de la razón” no constituye pues, para Heidegger, la cuestión filosófica por excelencia: el “tema” de la filosofía sería esa “facticidad trascendental” o “racionalidad fáctica”, por decirlo de alguna manera, sobre el fondo de la cual surge la comunidad en tanto que “ser con” y sólo, en segunda instancia, una “comunidad de diálogo” racional o argumentativa, *pero* fundada en aquélla. En definitiva, la cuestión filosófica es la pregunta que interroga por el ser, por cuanto el *ser* de la razón ha de preceder necesariamente a la razón en el mismo sentido en que los supuestos del falibilismo preceden a cualesquiera procesos de falsación concretos en el ámbito de la ciencia, la empresa o la universidad. El propio Apel ha reprochado a Habermas su incompreensión respecto del estatus “jerárquico” de los enunciados universales o pragmático-trascendentales:

Pero la ilustración reflexiva no ha terminado aún. Queda por responder la pregunta, formulada por Kuhlmann y por mí mismo, de si cabe esperar que algún día se muestren como falibles los enunciados filosóficos sometidos a la reserva falibilista y por consiguiente al postulado de intentar continuamente su falsación. El argumento crítico y definitivo contra esa posibilidad dice así: Si esto ocurriera, o en la medida en que ocurra, no se podría ya *comprender* el significado de “falible” o de “falsación”; pues se trata de enunciados que explican el principio del falibilismo o los presupuestos que implica de modo necesario (se trata exactamente de los presupuestos necesarios de la argumentación que el propio Habermas ha explicado en el postulado del discurso y en el postulado del consenso). En todo caso, estos enunciados *pueden ser corregidos como explicación del sentido que presupone su verdad*, pero son infalibles precisamente porque enuncian presupuestos necesarios del principio del falibilismo.⁵⁸⁹

Hay por tanto una *precomprensión* del *sentido* de la falsación y del falibilismo, que no depende de la conciencia, a saber: *la comprensión preteórica de la razón misma*. Ésta, en tanto que sentido, no puede ni debe esperar a su convalidación por parte del *ego cogito* y de un “dudar posible”, ni tampoco *strictu sensu* ser “corregido” por la crítica. Este hecho no excluye que la conciencia pueda retroceder, como quiere Apel, hasta sus supuestos y convalidarlos reflexivamente *en*

⁵⁸⁸ *Ibidem*.

⁵⁸⁹ K. O. Apel: *Apel versus Habermas*, Granada, Comares, 2004, p. 39, n. 10.

tanto que supuestos irrebasables. Pero la conciencia teórica no los podrá nunca “fundamentar”, siendo así que topará siempre con su carácter a la vez fáctico y trascendental: para fundamentarlos tendrá, en efecto, que darlos por supuestos y por válidos ya en el inicio mismo del proceso reflexivo de fundamentación. En consecuencia, la afirmación de Apel, citada *supra*, según la cual la «irrebasabilidad del *ego cogito* estuvo esencialmente referida, desde un comienzo, a la reflexión en el sentido del dudar posible y del *preguntar retrospectivo por las condiciones de validez*, y en este respecto no ha sido en absoluto refutada por nada de lo que se ha alegado en su contra», es insostenible. La validez de *cualquier* enunciado “no universal” y “no pragmático-trascendental” podría depender de dicho proceso de convalidación, y ahí hablaríamos, en su caso, de una “irrebasabilidad del *ego cogito*”, de la conciencia y de la argumentación como instancias necesarias de verificación. Pero precisamente en el decisivo caso de los presupuestos de la razón, que competen a la filosofía, el *ego cogito* no puede validar nada; limitase a describir y a interpretar, de acuerdo con lo establecido por el método fenomenológico-hermenéutico, un *factum*, y es siempre rebasado por dicha instancia trascendental, cuyo *sentido* le viene impuesto de antemano. O en otros términos: la conciencia puede someter a crítica todos los sentidos que quiera excepto uno: el que es inherente al ejercicio de la crítica misma. En este caso la razón *debe* “acatar” el ser, halo ya acatado, “antes” de empezar a “ejecutarse”; y la tarea de la filosofía consiste en explicitar los significados fáctico-trascendentales de la razón, todo ello con evidentes consecuencias de orden ideológico y político para la “cosmovisión utópico-profética”. De manera que si la cuestión primera de la filosofía es, según Heidegger, la pregunta que interroga por el ser, y *no* la razón (Apel, Habermas), convendrá admitir y subrayar que *entre el ser y la razón se establece una relación de autoridad que nos conduce directamente a la problemática ideológica*. Léase, en este contexto y en conexión con el concepto habermasiano de razón de la *Teoría de la acción comunicativa*, la siguiente crítica de Apel a Habermas, cuyas consecuencias últimas, empero, el propio Apel no parece columbrar:

A partir de aquí Kuhlmann ha deducido —a mi parecer correctamente— una diferencia fundamental entre diferentes clases de enunciados (Tal diferencia corresponde a mi entender a la distinción, que también reconocieron Peirce y Popper, entre los enunciados que formulan una pretensión de verdad —como los enunciados de la ciencia empírica— y los enunciados reflexivos —como los de la metodología filosófica o lógica de la ciencia— que formulan, para cada pretensión empírica de verdad, una reserva de certeza o de falibilidad correspondiente; —pero la reflexión filosófica metodológica en los enunciados pragmático-trascendentales es impulsada más allá del límite de la reserva falibilista con sentido— hasta la autocerteza reflexiva sobre la pretensión irrebasable de verdad de la filosofía—. Habermas se ha distanciado de la argumentación de Kuhlmann con la siguiente afirmación: “No existe ningún metadiscurso, en el sentido de que un discurso superior pueda prescribir reglas a un discurso subordinado. Los juegos argumentativos no constituyen ninguna jerarquía”. ¿Habría advertido Habermas que esta frase pretende exactamente lo que niega y que, por tanto, expresa una *autocontradicción performativa*? Pues no resulta nada fácil (¡es imposible, a mi juicio!) que los filósofos renuncien a formular enunciados con el más elevado grado de universalidad y de reflexión imaginables para decir *lo que sucede*.⁵⁹⁰

⁵⁹⁰ Apel, K.-O.: *Apel versus Habermas*, Granada, Comares, 2004, pp. 38-39, n. 10.

El tema de la jerarquía y de la autoridad “muda” que fundamenta la argumentación afecta a cuestiones ideológicas de enorme magnitud, por cuanto asestan un golpe mortal al imaginario utópico-profético que nutre todas las variaciones doctrinales del progresismo moderno. Dicho imaginario se ha construido en torno al valor de la “felicidad del mayor número”, sin atender a los imperativos de la racionalidad oriundos del concepto mismo de verdad, los cuales no pueden ser *sometidos* al uso tecnológico de la “razón instrumental” para la consecución del *bienestar* (más técnicamente, según Nietzsche, del *placer*). Pero la Escuela de Frankfurt, en lugar de abundar en esta veta finitista de significado, que explica todos los fracasos del mundo moderno, incluidos los de la “sociedad de consumo” liberal y el Estado totalitario comunista, ha intentado encubrir el problema y radicalizado su revuelta contra la verdad del ser —estigmatizada como “ideología fascista”— construyendo un monstruo teórico denominado “dialéctica negativa” cuyas marcas infames pueden detectarse también en la ética dialógica de la segunda generación frankfurtiana. Dicha distorsión ideológica *imposibilita* una recepción racional y crítica de la filosofía de Heidegger, el filósofo más importante del siglo XX, pero ésta es sólo la consecuencia menos nociva, y no lo es poco, de todas las que dicha impostura desencadena en el orden político y social.

En la *Negative Dialektik* (1966), obra capital de la primera Escuela de Frankfurt, Theodor W. Adorno se plantea ya la cuestión de los enunciados ideológicos y, lo que es todavía más importante, de su crucial función metodológica, evidentemente sin identificarlos como tales.⁵⁹¹ De hecho, la totalidad del libro no es más que una sucesión de enunciados ideológicos utópico-proféticos con una pretensión cosmovisional de fundamentación metodológica y filosófica reconocida expresamente por el autor:

Este libro no es sólo una metodología de los trabajos de su autor que se ocupan de la realidad concreta; según la teoría de la dialéctica negativa, no existe ninguna continuidad entre ella y éstos. Pero habla de esa discontinuidad y extrae de ella indicaciones para el pensamiento. No demuestra su procedimiento, sino que lo justifica. En cuanto le es posible, el autor pone sus cartas sobre la mesa; lo que de ningún modo es lo mismo que jugar a las cartas.⁵⁹²

La mencionada discontinuidad es esencial para caracterizar el rasgo ideológico del discurso adorniano, el cual, efectivamente, salta directamente de la ideología utópico-profética a la sociología y pretende, con ello, hacer “ciencia crítica”. El tipo de enunciados ideológicos que conforman el grueso de la *Dialéctica negativa* después de su ataque a Heidegger y de la definición abstracta del concepto de “dialéctica negativa” son “definidos” (si esto fuera posible) de la siguiente manera por el propio Adorno:

La tercera parte expone a continuación modelos de dialéctica negativa. No son ejemplos ni simplemente explican consideraciones abstractas. Introducen en lo concreto y así intentan satisfacer la intención concreta de lo que, provisionalmente, por necesidad, ha sido tratado

⁵⁹¹ De hecho, Adorno se refiere despectivamente a la *Weltanschauung*: «La filosofía contemporánea recae en la arbitrariedad de una *Weltanschauung* —si es que se decide por excepción a ser concreta— o en el mismo formalismo de lo “indiferente” contra el que atizó Hegel» (Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 15).

⁵⁹² Adorno, Th. W.: *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 7.

en general; de este modo se oponen también al uso de ejemplos como algo en sí indiferente, que Platón introdujo y la filosofía viene repitiendo desde entonces.⁵⁹³

En definitiva, regresamos, para emplear el lenguaje de Heidegger, al fundamento *óntico* de la filosofía, es decir, al “ideal de existencia” o, para emplear la terminología de nuestra investigación, a la ideología/cosmovisión. Son este tipo de enunciados sobre “ejemplos concretos” que, en última instancia, representarán siempre algo más que meros ejemplos, los que encontramos en las *Beiträge* de Heidegger, pero también en la entera obra de Nietzsche. Nos ocuparemos de ellos más abajo. Baste consignar, por el momento, que un científico como Leszek Kolakowski sólo puede levantar la siguiente acta de desautorización lógica sobre el lenguaje teórico de la “dialéctica negativa” adorniana:

El pasaje en el que Adorno está más cerca de explicar lo que entiende por “dialéctica negativa” es el siguiente: «En cierto sentido, la lógica dialéctica es más positivista que el positivismo que proscribire. Como pensamiento, la lógica dialéctica respeta lo que ha de ser pensado —el objeto— aun donde el objeto no tiene en cuenta las reglas del pensamiento. El análisis del objeto es tangencial a las reglas del pensamiento. El pensamiento no necesita limitarse a su propia legalidad; sin abandonarla, podemos pensar contra nuestro pensamiento, y si fuera posible definir la dialéctica, sería una definición sugerente de valor» (p. 141). No parece que podamos inferir más de esta definición que la dialéctica no necesita estar atada por reglas de la lógica. En otro pasaje nos dice además que aún es más libre: pues «la filosofía no consiste en *vérités de raison* ni en *vérités de fait*. Nada de lo que dice se inclinaría a criterios tangibles de ningún “ser el caso”: sus tesis sobre conceptualidades no están más sometidas a los criterios de un estado de cosas lógico que sus tesis sobre facticidades lo están a los criterios de la ciencia empírica» (página 101). Sería realmente difícil imaginar una posición más conveniente. El dialéctico negativo afirma, en primer lugar, que no podemos ser criticados ni desde el punto de vista lógico ni desde el punto de vista fáctico, pues ha establecido previamente que estos criterios no le interesan; en segundo lugar, que su superioridad moral e intelectual se basa en su misma desconsideración de estos criterios; y, por último, que esta desconsideración es de hecho la esencia de la «dialéctica negativa». La «dialéctica negativa» no es entonces más que un cheque en blanco, firmado y avalado por la historia, el Ser, el Sujeto y el Objeto, en favor de Adorno y sus seguidores; en él puede escribirse cualquier cantidad, todo será válido, habiendo una liberación absoluta de la lógica y el empirismo.⁵⁹⁴

No entendemos que Kolakowski meta al ser en el “embrollo” cuando la retórica adorniana arroja sobre ese término los mismos epítetos despectivos con que ha sido aquí caracterizada la “dialéctica negativa”. Sin embargo, todo esto debe poder interpretarse, siempre que comprendamos lo siguiente: el discurso relativo a la razón misma no podría reducirse a un discurso lógico o a un discurso empírico, sino que remite, en primer lugar, a un discurso “descriptivo”, en el sentido metodológico hermenéutico, cuyo “correlato” y criterio de fundamentación es el fenómeno correspondiente, a saber, la razón misma.

Pero con lo dicho nos quedamos todavía bastante cortos. El discurso paradigmático trasciende incluso la fenomenología como las *Beiträge* de Heidegger trascienden la ontología fundamental. *El discurso paradigmático ni siquiera puede ser calificado de fenomenológico-hermenéutico*

⁵⁹³ *Op. cit.*, p. 8.

⁵⁹⁴ Leszek Kolakowski: *Las principales corrientes del marxismo. III. La crisis*, Madrid, Alianza, 1983, pp. 352-353. Edición polaca original: *Glówny Nurty Markizmu III*, 1978.

porque transita por el imaginario ideológico que precede a la “aplicación concreta” de cualquier método académico, científico o filosófico. En este espacio feraz, hasta ahora nunca acotado, que es el ideológico-cosmovisional, resultará “posible” un discurso “legítimo” y un discurso “no legítimo”, pero no, en primera instancia, con arreglo a los criterios de validación filosóficos, lógicos o científicos, sino únicamente en el respecto “axiológico” y “óntico” de la verdad que constituye, por ejemplo, el centro de la filosofía de Nietzsche. En este punto conviene subrayar un fragmento de la cita anterior: «si fuera posible definir la dialéctica, sería *una definición sugerente de valores*» (subrayado mío, J. F.). Otra cosa es que Adorno tenga que incurrir en la más absoluta arbitrariedad y ausencia de control criterial de validez, por cuanto de antemano se ha emplazado en el espacio de la “no-verdad”.⁵⁹⁵ Pero este carácter no pertenece al ámbito discursivo ideológico-cosmovisional como tal, sino sólo al que se corresponde con la “ideología utópico-profética”, es decir, la “ideología/cosmovisión B” de nuestro esquema metodológico. En cualquier caso, el discurso ideológico no depende, en este momento de su génesis, de una fundamentación racional, porque, antes bien, establece las condiciones axiológicas y “constituyentes de mundo” del ejercicio de la racionalidad misma. En este aspecto, Adorno ha sido absolutamente coherente con su compromiso fideísta judaico, anti-griego por esencia. En cambio, *en lo concerniente a la “ideología A”, el discurso ideológico-cosmovisional afirma la verdad y en este sentido, y por el momento sólo en éste* –“una definición sugerente de valor”–, *puede ser calificado de “verdadero”*. El discurso de las *Beiträge* configura un imaginario de la verdad; el de la *Negative Dialektik* erige, expresamente, un imaginario de la “no-verdad” que quiere para sí misma la imperatividad de la validez, es decir, en el orden de la fe y la “redención” religiosas, de la “verdad” (entre comillas): «sólo la mentira absoluta tiene aún la libertad de decir de algún modo la verdad». ⁵⁹⁶ Es ésta la forma en que la anti-ilustración cabalística y talmúdica penetra en el discurso ilustrado y *se apodera de la filosofía griega*, de la “mitología blanca” (Derrida), *para hacerla estallar desde su interior*.⁵⁹⁷ La “dialéctica negativa”, es decir, la negación pura y simple de la filosofía en nombre de la “religión”, articula “filosóficamente” la tarjeta de presentación de la “creencia judía” en el universo discursivo ilustrado oriundo de Grecia y, por definición, extraño a la *opaca* identidad de Judea.

En el caso de Adorno, el punto de referencia permanente del espacio discursivo ideológico es, en efecto, la utopía como “subversión” de “lo real”. Precisamente por este motivo no podrá detectarse continuidad metodológica alguna entre la dialéctica (la filosofía tal como la concibe Adorno) y la materia sociológica, empírica, de los trabajos “ónticos” frankfurtianos. Ni, por tanto, cabe hablar de “fundamentación” de éstos, como Adorno aclara y subraya sin embozo: la utopía es la negación misma, y por principio, del “concepto”

⁵⁹⁵ Cfr. Heidegger, M.: *De la esencia de la verdad*, Barcelona, Herder, 2007. Edición alemana original: *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1997. Los textos forman parte de las lecciones del semestre de invierno de 1931/1932 en la Universidad de Friburgo. El Capítulo Tercero de la Primera Parte (edición española pp. 117-131) hace referencia expresa a la cuestión de la “no-verdad”. Véase: Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, B. 34, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhengleichnis und Theätet*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1988, pp. 117-148.

⁵⁹⁶ Adorno, T. W.: *Minima moralia*, 108.

⁵⁹⁷ Una “estrategia” de guerra cultural expresamente reconocida por autores como Derrida y Lyotard con respecto al “logocentrismo” o la “mitología blanca”. Véase Vincent Descombes: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1988. Traducido por Elena Benarroch del original francés: *La même et l'autre*, Cambridge University Press, 1979.

de fundamento; y en este contexto puede hablarse de “negatividad” de la dialéctica negativa, por cuanto hace de su principio la “negación del ser” y de tal “acto de resistencia” un método o criterio de selección de datos y *exempla* empíricos donde razón y verdad —que en la Grecia trágico-heroica significaban “lo mismo”: el *logos*— se han tensado y finalmente escindido *a radice* para que —consumando el proceso iniciado por Platón— la *utopía*, la *profecía*, ocupe el lugar de la ontología. La procedencia judaica del planteamiento es explícitamente reconocida por los comentaristas:

Ahora bien, la utopía tan sólo puede pensarse negativamente, porque cualquier imagen la traicionaría. La prohibición judía de las imágenes se aplica de la manera más natural a la utopía. (...) La utopía no debe convertirse nunca en una propuesta afirmativa, en la imagen de una sociedad perfecta, y Adorno lo justifica de dos modos. En primer lugar, el hecho de que somos miembros de sociedades que someten la individualidad limita nuestra imaginación, nos impide fantasear con nada realmente nuevo y diferente. Por ello, ponerse a describir o dibujar utopías sólo es fruto de la ingenuidad y la vanidad, y en cualquier caso nunca logra su objetivo. Nuestro pensamiento no es capaz de liberarse del presente para imaginar lo nuevo, y no logra dibujar más que variaciones de lo que ya existe, con lo que roba a la utopía su potencial crítico, al darle como contenido lo que pretendía criticar.⁵⁹⁸

Sin embargo, este planteamiento no hace justicia a la oriundez *teológica* del filosofema. Las razones expuestas son puramente circunstanciales y no alcanzan la honda matriz religiosa del judaísmo. Porque incluso haciendo abstracción de las consideraciones expuestas, la utopía, como el dios judío Yahvé, no puede *por principio* reconocerse en ninguna imagen. Sobre lo cual ya desarrolló Hegel reflexiones de profundo calado para el tema de la presente investigación:

El sujeto infinito tenía que ser invisible, ya que todo lo visible es algo limitado. Aun antes de que Moisés tuviera su tabernáculo mostró a los israelitas sólo fuego y nubes que fascinaban la vista con el juego indeterminado de las formas, siempre cambiantes, sin fijarla en una determinada. Toda figura divina no era para ellos más que un simple trozo de madera o piedra (...) Ya que no se ofrecía ninguna figura a la sensación había que dar por lo menos, para la veneración de un objeto invisible, una dirección y un ámbito que lo encerrara. Moisés lo proveyó con el sancta sanctorum del tabernáculo y más tarde se edificó el templo para este fin. Es de suponer que Pompeyo se llevó una sorpresa cuando entró al arcano del templo; habría esperado encontrar, al acercarse al interior del mismo, el centro de la adoración y en él la raíz del espíritu nacional, el alma vivificante de ese pueblo excepcional, centrado en un punto. Habría esperado encontrar también un ser que pudiera ser objeto de su devoción, un ser cuya veneración tuviera sentido, pero al entrar sus esperanzas se vieron defraudadas y tuvo que comprobar que el centro misterioso era un espacio vacío.⁵⁹⁹

En consecuencia, detéctase una “lógica” de la “ideología B” y el propio Adorno la traiciona en el fondo si pretende justificarla mediante el uso ocasional de argumentos empíricos. Pero, por otra parte, la filosofía de Adorno no es todavía abiertamente confesional, como lo será ya la de Benjamin y resulta, hasta cierto punto, explicable que apele a meras retóricas sociológicas con una función puramente sofística que, por lo demás y pese a sus protestas al

⁵⁹⁸ Marta Tafalla: *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder, 2003, p. 124.

⁵⁹⁹ G. W. F. Hegel: *El espíritu del cristianismo y su destino*, 1798-1800.

respecto,⁶⁰⁰ son características de su trabajo intelectual. No obstante lo cual, en este punto parece que incluso Adorno será capaz de apelar a la teología, aunque, por supuesto, sin explicar cómo cabe legitimar este tipo de argumento en el marco de una metodología de las ciencias sociales “críticas”:

El ansia materialista por comprender la cosa busca lo contrario; el objeto íntegro sólo se puede pensar sin imágenes. Esta carencia de imágenes confluye con su prohibición teológica. El materialismo la secularizó impidiendo la descripción positiva de la utopía. Tal es el contenido de su negatividad. Su coincidencia con la teología se realiza allí donde el materialismo es más materialista. Su anhelo sería la resurrección de la carne, algo extraño por completo al Idealismo como Reino del Espíritu absoluto.⁶⁰¹

Puede verificarse aquí la estrategia con que Adorno confirma las sospechas de la obra de Marx citada en los fragmentos *supra*, pero con un signo axiológico opuesto, es decir, *en defensa del judaísmo y no* de la “crítica ilustrada” marxista. De la misma manera que el uso peyorativo del concepto de un “socialismo utópico” en Marx será también *invertido* por Adorno, quien colocará la “utopía” en el centro de la “teoría crítica” *contra* Marx y, sobre todo, *contra Feuerbach*: la transparencia de la razón a ultranza será sólo el camino más rápido hacia la anti-ilustración. El fragmento citado representa, a nuestro entender, una pieza de convicción crucial a los efectos de fundamentar el sentido del filosofema VM, por cuanto pone en evidencia el verdadero sustrato metodológico e ideológico del *linguistic turn* sin tener que hacer, como no podía ser de otra manera, mención alguna de la coartada del lenguaje, siendo así que el “cuartel general” doctrinal de la “ideología utópico-profética” se encuentra en un lugar mucho más alejado y, desde 1945, a resguardo de cualquier crítica filosófica ordinaria. La “ideología B” constituye, en definitiva, un “dispositivo de remisiones”: no podemos comprender la “verdad” de la filosofía de Apel sin leerla en el contexto de la filosofía de Habermas, *menos rigurosa desde el punto de vista filosófico pero más “coherente” en términos ideológicos* (lo que, dicho sea de paso, constituye una “norma general” de la exégesis y permite rescatar una parte de la filosofía apeliana para la causa de la “ideología A”). Pero la filosofía de Habermas tiene, a su vez, que ser remitida a un marco hermenéutico de potencial heurístico más amplio, a saber: la filosofía de Adorno, la cual pierde a su vez rigurosidad filosófica pero sólo para *ganar* contenido ideológico en los términos expuestos por la *Dialéctica negativa*. Ahora bien, con Adorno no hemos abandonado todavía la circunscripción filosófica: nos quedaba atravesar la aduana del librepensamiento hacia el territorio, regentado por Ernst Bloch, de la teología *explícitamente* reivindicada como materia filosófica. Finalmente, la postrera remisión del método, la obra de Walter Benjamin, ya no permite hablar de filosofía *strictu sensu*, sino sólo de “filosofía” en un concepto *preilustrado* y antigriego. En este caso, empero, bajo el signo de un “poder fáctico”, económico y político neoconservador judaico comparable al de la Iglesia Católica medieval pero “moderno” por su ubicación cronológica.

Hete aquí, pues, un típico enunciado ideológico-cosmovisional de Adorno relativo a la filosofía como institución:

⁶⁰⁰ Cfr. Theodor W. Adorno: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 45: “la sofística fue la disponibilidad para los intereses más fuertes”.

⁶⁰¹ Adorno, Th. W.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 207.

La filosofía ha sido obligada por las ciencias particulares a convertirse en una ciencia particular, y ésta es la expresión más plástica de su destino histórico. Kant declaró haber superado la filosofía de escuela con una concepción universal de la filosofía. Ahora la filosofía ha sido obligada a retroceder a su concepción de escuela, y hace el ridículo siempre que pretende confundir a ésta con aquella concepción universal.⁶⁰²

¿Filosofía o sociología? Los enunciados del fragmento transcrito tienen la apariencia de enunciados empíricos y, en este caso, sociológicos. Dado su grado de concreción, no debería poder hablarse de enunciados filosóficos porque, ¿en qué ámbito de la actividad filosófica los ubicaríamos? Sin embargo la filosofía de Heidegger, como ha sido señalado repetidas veces con ironía, está repleta de “saltos” que van del concepto supuestamente más “abstracto”, la cuestión del ser, a la famosa “reforma de la universidad” o, para más “escarnio”, al diseño tecnológico de los tanques alemanes que ocupan Francia en el año 1940.

(...) a diferencia de otros filósofos (...), Heidegger exhibe la originalidad de ser, en los mismos escritos, con el mismo tono y en el fondo con las mismas palabras, un filósofo genial y un nazi: sus opiniones nazis no se encuentran en textos de circunstancias escritos para la ocasión, junto a los cuales se iría formando, con una cadencia más serena, en el éter del pensamiento puro, su “verdadera” obra filosófica. Es en sus escritos más admirables, mezclados con lo mejor, lo más noble, lo más fecundo y aparentemente desinteresado de su trabajo intelectual, donde encontramos sus declaraciones de adhesión a Hitler, sus comentarios comprometedores sobre la actualidad de la guerra y la construcción del nacionalsocialismo en Alemania, la infamia, en definitiva.⁶⁰³

Un ejemplo propuesto por el propio Bernard Henri Levy:

En otro pasaje del mismo Nietzsche, sobre un fondo de carros blindados, aviones y aparatos de transmisión —¡pues sí, es Heidegger! No hemos salido del Nietzsche, y se habla de carros blindados, aviones y aparatos de transmisión—, se menciona la victoria de Alemania sobre Francia en 1940: es la victoria, dice, “del nihilismo completo y activo sobre el nihilismo incompleto, el advenimiento de “humanidad nueva”, ¡ahí es nada!, que “va más allá del mundo actual” y se pone “a la altura de la economía maquinal incondicionada”. “La motorización completa de la Wehrmacht” no es una muestra de “tecnicismo” o “materialismo”, sino un “acto metafísico” esencial. Por el contrario, la derrota de Francia se debe a que no ha sabido estar “a la altura de la metafísica surgida de su propia historia”.⁶⁰⁴

La respuesta es que, como en la sociología de Adorno, estamos ante enunciados filosóficos de orden ideológico-cosmovisional. La cuestión consistirá entonces en identificar su lugar legítimo en el seno de la filosofía. Estos enunciados son, a nuestro entender, del mismo carácter que los implicados en la determinación de los paradigmas y pertenecen al

⁶⁰² Adorno, Th. W.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 12. Véase edición original en alemán: «Die von den Einzelwissenschaften erzwungene Rückbildung der Philosophie zu einer Einzelwissenschaft ist der sinnfälligste Ausdruck ihres historischen Schicksals. Hatte Kant, nach seinen Worten, vom Schulbegriff der Philosophie zu deren Weltbegriff sich befreit, so ist sie, unter Zwang, auf ihren Schulbegriff regrediert. Wo sie ihn mit dem Weltbegriff verwechselt, verfallen ihre Präntionen der Lächerlichkeit» (*Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1966, reedición, 1970, p. 14).

⁶⁰³ Bernard Henri Levy: *El siglo de Sartre*, Barcelona, Ediciones B, 2001, pp. 166-167; edición francesa original: *Le siècle de Sartre*, París, Grasset&Fasquelle, 2000.

⁶⁰⁴ Levy, B. H.: *op. cit.*, p. 169.

fundamento *óntico* de la ontología fundamental que hemos analizado, en lo concerniente a los “contenidos semánticos” de la “ideología A”, en el Capítulo Segundo. En Adorno, los ejemplos son “reales”, pero en un sentido ideológico muy marcado: *reales* pueden ser los efectos de la fe con independencia de su falta de fundamento o precisamente a causa de no haber de cumplir con la obligación de sujetarse a él. Véase la “resurrección” de Cristo, un “hecho” en torno al cual gira la historia occidental hasta los tiempos de “Auschwitz”. El principio de la esperanza —fenómeno que apunta a la cuestión “metodológica” que más fascina a Adorno— será, frente al “principio de todos los principios”, él mismo *una realidad* que niega “lo real” y desencadena la producción de *facta* en el acto mismo de esa negación: el influjo de la imaginación o la mentira en la historia (una fantasía que haga *felix* a las masas y que, por ende, *genere* poder) es también “constituyente de mundo” y hay una “verdad” de lo constituido por el “fraude útil” capaz de invertir o paliar o encubrir el *doloroso* sentido de la verdad del ser original:

Al pensamiento que mata a su padre, el deseo, le sobreviene en venganza la estupidez. (...) La fantasía, hoy atribuida al resorte del inconsciente y proscrita en el conocimiento como rudimento pueril incapaz de juicio, es la que funda aquella relación entre los objetos en la que inalienablemente tiene su origen todo juicio: si se la excluye, con ello se está exorcizando el propio acto del conocimiento que es el juicio. Pero la castración de la percepción mediante la instancia de control que le deniega toda anticipación deseosa, fuerza a esta al esquema de la repetición impotente de lo ya conocido (...). Una vez borrada la última huella emocional, sólo resta pensar la tautología absoluta.⁶⁰⁵

En la medida en que es ésta también sólo “mero” sentido, el sentido *ontológico* griego, frente al que Adorno esgrime *tácitamente* el sentido *judío*, cabe la posibilidad de construir un código simbólico *flotante*, el cual no obliga, ni mucho menos, a rechazar los servicios de la *ratio*. Siendo así que la *ratio* —ya no el *logos* griego— sólo reclama premisas fácticas, es decir, los mentados *exempla*. Antes bien, la razón puede operar, desligada de las constricciones de la verdad original, con la fe secularizada,⁶⁰⁶ el señalado principio-esperanza (Bloch), como *factum*. De ahí que la razón tenga que devenir ahora “dialéctica” como lo fuera en tiempos de los sofistas, lo que significa: debe extirpar de su propio ser aquéllo que le corresponde en tanto que razón, el sello de la *phýsis*; disolviendo de antemano el *non datur tertium* a fin de convertirse en un artefacto totalmente dócil y disponible para el “sujeto” (*Gestell*) del discurso imaginario utópico-profético. La retórica inició su andadura en tales términos ilusionistas.⁶⁰⁷ La subjetividad absoluta de la modernidad que es el dios judío como poder —y *nunca* como verdad— crea así el mundo *ex nihilo* a partir de una voluntad apetente, gratuita, despótica, y *no se somete a nada* por encima de sí. Este sujeto erígese en “ente ejemplar” de la filosofía frankfurtiana y alcanza su expresión más caricaturesca en la filosofía del deseo sexual de

⁶⁰⁵ Adorno, Th. W.: *Minima moralia*, op. cit., p. 122. Transcrito por Marta Tafalla, op. cit., p. 168.

⁶⁰⁶ El concepto weberiano de “racionalidad instrumental” por oposición a la “racionalidad de los fines”, tan caro a la Escuela de Frankfurt, permite caracterizar la esencia de la sociedad occidental capitalista como *una racionalidad al servicio de valores irracionales*, secularizados (la “felicidad”, el “bienestar” o el “placer” en diferentes grados de concreción eudemonista o hedonista) o genuinamente religiosos (la vida eterna, la resurrección de la carne, el reino de Dios, etcétera, en sus distintas versiones doctrinales).

⁶⁰⁷ Cfr. Jesús Conill: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.

Herbert Marcuse, cuyos pilares “metodológicos” construye Adorno sin enrojecer de vergüenza en forma de “postulados” “dialéctico-negativos” como el siguiente:

Sólo quien pudiera encerrar la utopía en el ciego placer somático, que carece de intención a la par que satisface la intención última, sería capaz de una idea de verdad que resistiera.⁶⁰⁸

La humillación de la verdad es el punto de partida del nuevo mundo, la “sociedad de consumo”; constituye, ante todo, la liturgia y el ritual de iniciación social “liberal”: el sujeto ha de ser consciente de la mentira a la par que convéncese de estar observando la “verdad” incluso con rigurosa “exactitud” científica (dictámenes, informes, peritajes...).⁶⁰⁹ A partir de ese momento, no dejará de hacerlo en función de sus *intereses* “bien entendidos” y de aquéllo que el poder espere de él: la única “realidad” será ya el sujeto en cuanto tal y el “arreglo” consensual entre co-sujetos (contrato, *society*) “en beneficio de los afectados”. Por supuesto, Habermas no aceptaría este retrato caricaturesco de su legendaria “comunidad de diálogo”, pero entre sus pretensiones todavía filosóficas y el médium ideológico en que las mismas han de adquirir sentido, la conclusión no puede ser otra que la asimilación del celeberrimo “interés emancipatorio” a la ideología religiosa monoteísta de Yahvé.

Ahora bien, en Adorno y, por ende, en la Escuela de Frankfurt hasta su segunda generación ético-dialógica, se encuentran no sólo evidencias aplastantes de un discurso ideológico que opera como fundamento óntico de la filosofía, sino las huellas de aquélla “verdad original” respecto de la cual adquiere su sentido el imaginario utópico-profético. Para empezar, sostiene Adorno, “la filosofía no puede prescindir de la especulación” si aspira a desenmascarar la ideología vigente:

Según una abominable tradición alemana, pasan por profundos los pensamientos que se refieren a la Teodicea del mal y a la muerte. Sin decirlo, se introduce subrepticamente un *terminus ad quem* teológico, como si lo decisivo para la dignidad del pensamiento fuera su resultado en forma de confirmación de la transcendencia o la inmersión en la interioridad, en la pura reflexión; como si retirarse del mundo fuera sin más lo mismo que la conciencia de su fondo. Resistencia sería la verdadera medida para estos fantasmas de profundidad, que en la historia del espíritu siempre han pactado con lo existente, demasiado vulgar para ellos. Si el poder de lo constituido levanta las fachadas contra las que rebota la conciencia, ésta tiene que intentar atravesarlas. Es lo único capaz de arrebatar a la ideología el postulado de su profundidad.⁶¹⁰

La posibilidad de una “unidad de economía interpretativa” entre la ideología A (“trágico-heroica”) y la ideología B (“utópico-profética”) depende del hecho de que ambas remitan a una serie de alternativas ontológico-fundamentales compartidas, por mucho que aquéllas

⁶⁰⁸ Adorno, Th. W.: *Minima moralia*, op.cit., p. 59.

⁶⁰⁹ Adorno, Th. W.: *op. cit.*, p. 14: «Mientras la conciencia tenga que tender por su forma a la unidad, es decir, mientras mida lo que no le es idéntico por su pretensión de totalidad, lo distinto tendrá que parecer divergente, disonante, negativo. Esto es lo que la dialéctica le reprocha a la conciencia como una contradicción. La esencia inmanente de la misma conciencia comunica a la contradicción el carácter de una ley ineludible y funesta». ¿Por qué, en consecuencia, no admitir la disociación de la conciencia, siendo así que el imperativo de su unidad, que es también la del concepto y el objeto, entra en conflicto con el *conatus*, es decir, con el deseo de ex-presión del sujeto?

⁶¹⁰ Adorno, Th. W.: *op. cit.*, pp. 25-26.

respondan, la una y la otra, a sentidos *axiológicos* opuestos. De ahí que no resulte extraño localizar en Adorno temáticas absolutamente “heideggerianas” pero “subvertidas” *en relación con el significado ético de la verdad*, que en Heidegger permanece siempre “recto”. El terreno de juego lo define Heidegger: sus críticos no son capaces de construir, por la misma naturaleza de su discurso, un marco de referencia sistemático. Sin embargo, para ellos la cuestión determinante sigue siendo la pregunta por la muerte, que entre los frankfurtianos adquiere, como veremos en el capítulo siguiente, un sesgo “antifascista”:

Si algo es importante para un ser humano en su existencia individual, independientemente de lo que él haga, es con total seguridad la pregunta de si todo acaba o no con la muerte.⁶¹¹

En ningún momento parece plantearse Adorno *como objeción* la duda de que su discurso resulta también ideológico, teológico judío y, admitido en tal contexto el derecho a la “desconfianza”, una mera apariencia de profundidad, por no hablar de sus “pactos con lo existente” a despecho de su vulgaridad, siendo así que Adorno se postula como reeducador filosófico de los alemanes y, en breve, como filósofo de las autoridades de ocupación contra el presunto ideólogo del nacionalsocialismo Martin Heidegger. Concluye Adorno:

La componente especulativa sobrevive en esa resistencia: lo que no se deja dictar leyes por su situación actual, la consigue trascender en el contacto más íntimo con los objetos y en el rechazo de la trascendencia sacrosanta. La libertad del pensamiento es el lugar en que éste supera aquello a que a la vez se vincula y ofrece resistencia. Su guía es el impulso expresivo del sujeto. La necesidad de dejar su elocuencia al dolor es la condición de toda verdad. Y es que sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente.⁶¹²

En este fragmento se concitan, a nuestro entender, las claves de la ideología/cosmovisión B y, singularmente, algunos de los secretos de su tortuosa relación con la verdad. El pensamiento válido no es aquél que se corresponde con el ser en forma de escucha y mandato (Heidegger), sino la “resistencia” frente a él. La verdad está en el deseo del “sujeto”, no en el “objeto” confrontado: es “más real”, más “verdadero”, el espejismo de la fuente para el que tiene sed en el desierto que la “realidad” objetiva, lacerante, del tórrido arenal ayuno de agua. Recordarle al perturbado la irrealidad de su delirio es un acto de crueldad y, en definitiva, un crimen de *lesa* humanidad, siendo así que la imagen fantaseada permítele, como poco, sobrevivir. La esencia de la ideología remite al uso manipulador de la “sacrosanta trascendencia” (se refiere aquí a Jaspers) por parte del poder, a efectos de abatir las ansias vitales del sediento, del oprimido, del judío... Adorno encuentra en el arte, no lo olvidemos, el lugar institucional para la imaginación como validez que *opone* al ser y, en esta lucha contra la verdad, el fundamento “negativo”, el “no fundamento”, de una “verdad más verdadera”, utópico-profética, hebraica, allende la ontología griega:

⁶¹¹ *Ibidem*.

⁶¹² Adorno, Th. W.: *op. cit.*, p. 26.

Dialéctica es el desgarrón entre sujeto y objeto, que se ha abierto paso hasta la conciencia; por eso no la puede eludir el sujeto, y surca todo lo que éste piensa, incluso lo exterior a él. Pero el fin de la dialéctica sería la reconciliación.⁶¹³

Pero este desgarrón es en realidad ontológico, no óntico, como pretendería Adorno. El ponerse en frente del *ob-iectum* no tiene un sentido meramente epistemológico o cognoscitivo, sino “moral”, en un sentido “fichteano”, pero habiendo a la par diseñado la posibilidad idealista de una cristianomorfa “reconciliación” final.

Los ejes temáticos de la “ideología B” quedan fijados *a posteriori* en la obra de Theodor Wiesegrund Adorno: 1/ la esperanza; 2/ la utopía; 3/ la felicidad; 4/ el deseo; 5/ el placer. Son las *consignas* de un discurso dotado de virtualidades totalitarias⁶¹⁴ que apela, con “listeza”, a los impulsos más básicos del *conatus* humano óntico. ¿Quién, en efecto, cuestionaría tales atroces tópicos sin colocarse en una situación hartamente incómoda y vulnerable respecto del “sentido común”? Semejante discurso “filosófico” procede, empero, de autores anteriores o coetáneos al propio Adorno. El filósofo Adorno se limita a envolver lugares comunes ideológicos o propagandísticos con una barroca terminología y sintaxis académica pseudohegeliana que los presenta como conceptos “críticos” y hallazgos metafísicos de primera magnitud. A pesar de tales pretensiones críticas, rebeldes y transgresivas, que con formato frankfurtiano harán su agosto en las “sociedades de consumo” occidentales de los años sesenta, puede detectárselos ya profusamente, empero, en el periodismo y la propaganda bolcheviques, y ello de tal suerte que su impensable cuestionamiento conducía directamente —como acreditaremos en el Capítulo 5— a las cámaras de tortura (*cheká*) y al dispositivo *gulag*, los campos de concentración comunistas. Pero Adorno tiene la habilidad literaria de venderlos en el mercado cultural filosófico occidental como antídotos contra el totalitarismo y en defensa del “individuo”. Pretendiendo ignorar, por otra parte, que la relación entre totalitarismo e individualismo⁶¹⁵ no es la de una simple oposición semántica lógico-formal: Adorno olvida aquí ahora, apresuradamente, las enseñanzas de la “dialéctica” hegeliana.⁶¹⁶ En orden a nuestros intereses, conviene subrayar que ninguno de tales filosofemas parece ostentar, en primera instancia, una relación directa con la cuestión del *linguistic turn*. No obstante, el giro lingüístico será sólo, como veremos, una *estrategia metodológica* para neutralizar el paradigma “trágico-heroico” del *Dasein* a fin de poder *vehicular culturalmente aquellos contenidos axiológicos en un “marco paradigmático” más apropiado*. Y esto quiere decir: un entramado institucional conforme con las necesidades de los “intelectuales antifascistas” de posguerra, deseosos, ante todo, de ocupar una plaza docente universitaria cuya función ya no tenía nada que ver con el “obsoleto” (e “ingenuo”) compromiso ideológico “verista” del mundo anterior a la caída de Berlín, sino con “otra cosa” más posmoderna que exprésase, punto por

⁶¹³ Adorno, Th. W.: *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 15.

⁶¹⁴ Cfr. Kolakowski, L.: “Herbert Marcuse: el marxismo como utopía totalitaria de la nueva izquierda”, en *Las principales corrientes del marxismo*, t. III, op. cit., pp. 382-405.

⁶¹⁵ Cfr. Louis Dumont: *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza, 1987. El individualismo, según Dumont, es uno de los supuestos fácticos del totalitarismo y no la negación u opuesto del mismo.

⁶¹⁶ La relación entre individualismo y totalitarismo, que es dialéctica en el sentido hegeliano (no adorniano, es decir, irracional) de la palabra, fue ya desarrollada por Albert Camus en su renombrado ensayo *L’homme révolté*. Véase edición castellana Albert Camus: *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 1953. Desde una perspectiva antropológica, cfr. Louis Dumont: *Essais sur l’individualisme. Une perspective anthropologique sur l’idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1985.

punto, en los axiomas y postulados de la “ideología B”. A fin de caracterizar en términos muy generales dicha ideología/cosmovisión, sería necesario profundizar en las obras de Bloch y Benjamin más allá de los límites de espacio que nos están aquí permitidos. Walter Benjamin establece el vínculo entre el paradigma lingüístico y los aspectos de la religión judía (cabalísticos) que inspiran el movimiento cultural coronado por el *linguistic turn*.⁶¹⁷ Pero el papel de promotor no lo desempeña sólo Walter Benjamin. Esencial será, también, Ludwig Wittgenstein, entre otros filósofos y escuelas cuya fuente es el “heideggeriano” Emmanuel Levinas.⁶¹⁸

En cualquier caso, en el contexto metodológico e introductorio frankfurtiano que nos ocupa, no podemos omitir algunas consideraciones sobre la “lógica de la posibilidad” acuñada por Bloch donde, sin duda alguna, hunde sus pilares la *Dialéctica negativa* de Adorno. Veamos, a este propósito, la documentada (y muy crítica) opinión de Leszek Kolakowski. Según Kolakowski, la filosofía de Bloch ya se encuentra, de forma germinal, en su obra temprana *Geist der Utopie* (1918):

(...) en ésta, al igual que en otros libros posteriores, no define la utopía más que en términos muy generales, pero constituye un alegato en favor del pensamiento utópico. Su argumento es que el hombre es un sujeto utópico, un foco de posibilidades no realizadas, a las cuales debe dar vida la filosofía. El primado de la razón práctica es válido en la filosofía, no en el sentido kantiano, sino en el de que la tarea de la filosofía no consiste simplemente en describir lo que existe, sino en contribuir a la creación de un mundo aún latente y que no puede surgir sin la iniciativa de los hombres. Nuestras almas contienen estratos de lo todavía no consciente, de nuestro oculto futuro y de todo el ser: no somos todavía lo que real y esencialmente somos, y el propio universo no ha alcanzado aún su propia esencia y naturaleza. Lo que son la esencia y el destino no puede averiguarse mediante la observación empírica y las reglas científicas, pero nuestra imaginación es capaz de concebir el mundo que puede ser y no es todavía.⁶¹⁹

Los embriones de esta “filosofía” se encuentran en la tesis doctoral de Bloch (1909), donde éste reclamaba una “nueva” lógica:

En particular reclamaba una nueva teoría utópica del conocimiento (e incluso, según Bloch, una nueva lógica) que versara no sobre cómo son las cosas realmente, sino cómo llegan a ser. Esta teoría no estaría basada en el principio de identidad y en la fórmula “S es P”, sino que haría referencia a las potencialidades latentes y al destino futuro de los objetos, dejando lugar a las operaciones de la fantasía y manejando proposiciones del tipo “S no es todavía P”.

⁶¹⁷ Walter Benjamin: “Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre”, en *Obras*, Libro II, Vol. 1, Madrid, Abada, 2007, 2010 (2ª edición), pp. 144 y ss.

⁶¹⁸ Cfr. Emmanuel Levinas: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977; edición francesa original: *Totalité et infini*, La Haya, Martinus Nijhoff's Boekhandel en Uitgerversmaatschappij, 1971. Véase también: De otro modo que ser, o más allá de la esencia, Salamanca, Sígueme, 1987; edición francesa original: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1978. Con especial referencia a Heidegger y a la problemática de la muerte: *Dieu, la Mort et le Temps*, París, Grasset&Fasquelle, 1993; edición en castellano: *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994. Como introducción a la fenomenología existencial: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Síntesis, 2005; edición francesa original: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, Vrin, 1949.

⁶¹⁹ Kolakowski, L.: *op. cit.*, p. 408.

Operaría así con elementos que son total o parcialmente latentes en la mente humana, permitiendo la expresión del inconsciente.⁶²⁰

El adorniano cuestionamiento del “principio de identidad”, que atraviesa la obra del principal teórico de la primera generación de la Escuela de Frankfurt como un hilo rojo, tiene en Bloch su verdadera fuente inspiradora y conduce al concepto del “principio esperanza”, en torno al cual se articula la “obra capital” del doctrinario. Un hecho imposible de soslayar es que Bloch publica los tres tomos *Das Prinzip Hoffnung* (1954, 1955, 1959) bajo los rigores del régimen estalinista. Su filosofía no parece que representara ningún desafío para los burócratas que por aquel entonces organizaban el “archipiélago *gulag*” (A. Solzhenitsin). Que las ideas más importantes de Adorno ostenten semejante procedencia y, al mismo tiempo, preténdase erigir con ellas una “teoría crítica de la sociedad”, debería dar mucho que pensar, pero al parecer no es el caso:

Como marxista no de partido cuya lealtad era incuestionable, Bloch recibió recompensas y distinciones de las autoridades; su idiosincrásica interpretación del marxismo fue tolerada a pesar de la estricta ortodoxia estalinista en la enseñanza de la filosofía y en la literatura de la Alemania Oriental de la época.⁶²¹

Kolakowski resume así las ideas más importantes de Ernst Bloch desarrolladas en *Das Prinzip Hoffnung*:

El universo, y el hombre en particular, no son finitos, sino que contienen muchas posibilidades. Ningunas leyes objetivas, independientes del hombre, deciden qué posibilidades han de realizarse finalmente. Las posibilidades son o la total destrucción o la perfección total. La perfección consiste en la identidad de la existencia empírica con la “esencia” oculta del hombre y del universo. Sin embargo, no debemos hablar de esto como de una “vuelta”, pues eso sugeriría que la perfección ha sido realizada ya en una edad de oro pasada, con lo que la historia posterior del cosmos y la humanidad ha sido un ocaso y no una ascensión. La verdad es que nuestra esencia, con la que podemos conseguir o no identificarnos, espera su cumplimiento. Esto depende de la voluntad humana y de nuestra capacidad para superar las sucesivas barreras que la vida pone en nuestro camino; y la condición del éxito consiste en mantener una actitud positiva hacia el futuro, en otras palabras, un estado de esperanza. La esperanza es una cualidad afectiva, pero es también algo más: encarna un tipo especial de conocimiento, que nos revela el mundo tal y como es capaz de ser. Además, es un atributo de todo el ser, pues el impulso hacia la bondad y la perfección que invade el universo se expresa en la orientación de la mente humana. El destino cósmico se cumple mediante la actividad humana. El futuro, que todavía no existe, no es la mera nada, sino que tiene su propio status ontológico como posibilidad real latente en las cosas y las actitudes humanas. La tarea de la filosofía consiste en activar este dormido potencial utópico de la humanidad.⁶²²

Hemos preferido transcribir íntegro este autorizado resumen de la obra capital de Bloch porque entendemos que ya no estamos ante un *hecho* filosófico, sino ante *ideología* en estado casi químicamente puro. En nuestro contexto exegético, muy otro que el de Kolakowski,

⁶²⁰ Kolakowski, L.: *op. cit.*, p. 407.

⁶²¹ Kolakowski, L.: *op. cit.*, p. 410.

⁶²² Kolakowski, L.: *op. cit.*, p. 412.

dicha ideología permite resolver el principal problema que se le planteaba a la religión y cultura judías frente al proceso de secularización, ilustración y modernidad europea: traslada *del pasado al futuro* los códigos de dicha sociedad milenaria injertándolos en las entrañas del socialismo en tanto que culminación del proceso de racionalización occidental. La Escuela de Frankfurt practicará la misma operación, pero en este caso con el liberalismo como huésped de incubación de la “utopía mesiánica” orientada hacia la globalización y el mercado mundial. El judaísmo, en efecto, ya no tendrá que plantearse la cuestión de elegir entre la modernidad y la tradición, sino que *recodificará los contenidos simbólicos del progresismo de tal manera que éstos deban autointerpretarse en términos judaicos*. Por supuesto, tamaña pretensión sólo podría lograrse al precio de deformar el concepto de ilustración hasta hacerlo irreconocible para la matriz griega de procedencia institucionalizada por la filosofía. Pero este dato constituye precisamente el “estado de interpretado” que tratamos de analizar en la presente investigación.

3.2.-La base textual del problema metodológico de la cosmovisión en la ontología fundamental

El Capítulo 2 y el Apartado 1 del presente capítulo nos han habilitado para comprender el alcance de la siguiente constatación fenomenológica de Heidegger en *Ser y tiempo* (*S. u. Z.*, p. 310):

Pero, ¿no se basa la exégesis ontológica de la existencia del ‘ser ahí’ que se ha llevado a cabo en una determinada manera óptica de concebir la existencia propia, en un ideal fáctico del ‘ser ahí’? Así es, en efecto. Tan sólo no se debe negar este *factum*, ni concederlo a la fuerza; hay que concebirlo en su *necesidad positiva* partiendo del objeto que es tema de nuestro estudio. La filosofía ni debe querer negar sus ‘supuestos’, ni concederlos simplemente. Los concibe y, a una con aquello para lo que sirven de supuestos, los desarrolla acabadamente. Es la función que tiene la reflexión metódica que se postula ahora.⁶²³

Este “ideal fáctico” del “ser ahí” es la “ideología”. Unas pocas páginas más adelante insiste Heidegger en la importancia del asunto, a pesar de que sus consideraciones hayan sido casi totalmente ignoradas por la crítica. Todavía ya al final de *Sein und Zeit* retoma Heidegger la cuestión del fundamento óptico de la ontología fundamental (*S. u. Z.*, p. 436):

La analítica *temática* de la existencia ha menester, por su parte, de la idea previamente aclarada del ser en general. Así es señaladamente cuando se erige en principio de toda investigación filosófica la tesis formulada en la introducción: la filosofía es la ontología fenomenológica universal que, partiendo de la hermenéutica del “ser ahí” y como analítica de la *existencia*, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica a aquello de donde *surge* y adonde *torna*. Pero tampoco esta tesis debe tomarse como un dogma, sino como el enunciado del fundamental problema todavía “embozado”: ¿admite la ontología fundamentarse

⁶²³ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 337. Véase: *Sein und Zeit*, *op. cit.*: «Aber liegt der durchgeführten ontologischen Interpretation der Existenz des Daseins nicht eine bestimmte ontische Auffassung von eigentlicher Existenz, ein faktisches Ideal des Daseins zugrunde? Das ist in der Tat so. Dieses Faktum darf nicht nur nicht geleugnet und gezwungenerweise zugestanden, es muss in seiner positiver Notwendigkeit aus dem thematischen Gegenstand der Untersuchung begriffen werden. Philosophie wird ihre „Voraussetzungen“ nie abstreiten wollen, aber auch nicht bloss zugeben dürfen. Sie begreift die Voraussetzungen und bringt in eins mit ihnen das, wofür sie Voraussetzungen sind, zu eindringlicherer Entfaltung. Diese Funktion hat die jetzt geforderte methodische Besinnung». (p. 310).

ontológicamente, o también para ello ha menester de un fundamento *óntico*, y *qué* ente debe asumir la función de fundamentarla?⁶²⁴

Este fundamento óntico es la ideología o cosmovisión y el problema que se plantea inmediatamente es cómo puede adquirir este filosofema rango de fundamento cuando, por definición, ideología o cosmovisión se contraponen a “conocimiento”, es decir, a “validez”, de manera que su condición de tal parecería conceder, antes bien, una coartada teórica al “relativismo” escéptico. Por otro lado, la cuestión de si Heidegger pudo estar o no subrepticamente “influido”, en su *pensamiento filosófico*, por una ideología *determinada*, pierde de pronto comparativamente importancia ante la evidencia, harto más substancial, del *lugar metodológico* de la ideología: el propio filósofo reconoció desde el principio y sin ambages la función “gnoseológica” de un “ideal fáctico” del *Dasein* auténtico, que aquí hemos denominado, de forma provisional, “ideología A”,⁶²⁵ y su ubicación sistemática *central* en la ontología fundamental. Esta “ideología” se corresponde, en todo o, como poco, en parte, nada menos que con una “idea previamente aclarada del ser en general”. Algunos de los requisitos metodológicos para acotar el *sentido* de esa ideología *óntica* han sido el objeto del Capítulo 2. Nuestra tarea consiste ahora en identificar la conexión necesaria e insoslayable de los mismos con las estructuras ontológico-fundamentales descubiertas por Heidegger en *Sein und Zeit*. La ideología en cuestión adquiere sólo entonces categoría teórica y puede ser ponderada como factor interpretativo determinante en la temática del paradigma; todo ello con el fin de acuñar el significado del concepto de una *prima philosophia* a la altura de los tiempos (K.-O. Apel).

El primero de los fragmentos citados anuncia en Heidegger una “reflexión metódica” (“metodológica” en la traducción de Jorge Eduardo Rivera C.) que constituye el fundamento de la hermenéutica filosófica universal desarrollada por H.-G. Gadamer en su obra capital *Wahrheit und Methode* (1960). No podremos, por motivos obvios, aceptar la siguiente afirmación de uno de los más importantes comentaristas de Gadamer, a saber, Jean Grondin:

Sin embargo, por las razones que fuesen, Heidegger renunció a la publicación de sus tentativas hermenéuticas, que en aquél entonces habían fascinado tanto a su auditorio. De todos modos, en *El ser y el tiempo*, su concepción encontró su primera expresión pública, que tuvo una amplísima resonancia. Su visión de la circularidad y preestructura ontológica de la comprensión caracterizaron su enfoque como nuevo comienzo hermenéutico. Puesto que en *El ser y el tiempo* las indicaciones sobre este tema eran muy escuetas, resultó no obstante

⁶²⁴ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 469. Véase *Sein und Zeit*, op. cit.: «Die thematische Analytik der Existenz bedarf ihrerseits erst des Lichtes aus der zuvor geklärten Idee des Seins überhaupt. Das gilt zumal dann, wenn der in der Einleitung ausgesprochene Satz als Richtmaß jeglicher philosophischen Untersuchung festgehalten wird: Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*. Freilich darf auch die These nicht als Dogma gelten, sondern als Formulierung des noch „eingehüllten“ grundsätzlichen Problems: läßt sich die Ontologie *ontologisch* begründen oder bedarf sie auch hierzu eines *ontischen* Fundamentes, und *welches* Seiende muß die Funktion der Fundierung übernehmen?» (p. 436).

⁶²⁵ El fenómeno del “fascismo”, que en el capítulo anterior fue abordado en calidad de *positum* y que en éste debe ingresar en su lugar metodológico de forma autónoma respecto de toda clase de consideraciones “histórico-culturales” y políticas.

difícil obtener una idea correcta de lo que Heidegger quería que se entendiera por hermenéutica del ser-ahí. En efecto, la definición sistemática y la ubicación de la hermenéutica en tanto que indicación del programa filosófico se materializó en media página escasa en *El ser y el tiempo*, concretamente al final del por lo demás elocuente párrafo 7 sobre la fenomenología.⁶²⁶

Las citas transcriptas *supra* ponen ya en evidencia que la reflexión hermenéutica, incluso en su aspecto estrictamente metodológico, va en *Sein und Zeit* mucho más allá del escueto pasaje al final del párrafo 7. A tales efectos heurísticos será necesario sacar a colación otros fragmentos del párrafo 63, dedicado en su integridad, y en abierta incongruencia con lo sostenido por Grondin, a la cuestión metodológica de la hermenéutica. La inseparable ligazón con la pregunta por la ideología y más en concreto todavía, por una determinada ideología o “ideal fáctico” de existencia (la “ideología/cosmovisión A”) que es menester contraponer a otras posibilidades ideológicas, justifica la atención que aquí le prestamos. Precisamente, “la visión de la circularidad y preestructura ontológica de la comprensión”, en tanto que expresa esta reflexión metodológica, encontrará su primer lugar clásico de desarrollo en el párrafo 63 de *Sein und Zeit*. La obra de Gadamer *Verdad y método* pende, por tanto, de los materiales teóricos que, desde el punto de vista del problema de la “ideología” y de la *determinación del paradigma*, analizamos a continuación.

En los siguientes pasajes de *Sein un Zeit* está exponiendo Heidegger el fenómeno de las raíces existenciales donde brota la cosmovisión (*S. u. Z.*, 312):

La exégesis ontológica proyecta los entes previamente dados sobre el ser peculiar de ellos para reducir la estructura de los mismos a conceptos. ¿Dónde están las señales que indiquen a la proyección la dirección del camino que debe seguir para dar con el ser?⁶²⁷

Esta “proyección previa” y estas “señales” remiten a lo expuesto en el Capítulo Segundo. Son metódicas en tanto que “camino” en el sentido más “existencial” de la palabra, y metodológicas porque preparan el horizonte sobre el fondo del cual pueden elevarse a concepto, es decir, devenir filosofemas, en el sentido “técnico” de la palabra (*S. u. Z.*, p. 312):

Pero sin embargo, ¿de dónde tomar lo que constituye ya existencia *propia* del “ser ahí”? Sin un comprender existencial resulta, en efecto, sin base todo análisis de la existencialidad. ¿No tiene por base la exégesis llevada a cabo de la propiedad y totalidad del “ser ahí” una concepción óptica de la existencia que será posible, pero que no necesitará ser imperativa para todos? La exégesis existencial no debe tomar nunca sobre sí la responsabilidad de pronunciar una sentencia sobre posibilidades e imperativos existenciales. Pero, ¿no tiene que

⁶²⁶ Jean Grondin: *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 2ª edición, 2002, p. 27 (edición alemana original: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991).

⁶²⁷ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 339. Véase *Sein und Zeit*, op. cit.: «Die ontologische Interpretation entwirft vorgegebenes Seiendes auf das ihm eigene Sein, um es hinsichtlich seiner Struktur auf den Begriff zu bringen. Wo sind die Wegweiser für die Entwurfsrichtung, damit sie überhaupt auf das Sein treffe?» (p. 312).

justificarse a sí misma en lo que respecta a *aquellas* posibilidades existenciales con las que da base óptica a la exégesis ontológica?⁶²⁸

Esta “concepción óptica de la existencia” es una vez más la ideología. Su función metodológica queda resumida en el fragmento con mucha mayor claridad que en el pasaje de la introducción citado por Grondin. Pero Heidegger se pregunta además por la justificación de este *Vorhabe* (“tener previo”), es decir, por su *valides*. El filósofo establece una distinción tajante entre la ontología fundamental y la imperatividad, en el sentido ético, del “ideal fáctico” de existencia, pero, ¿podrá mantenerse esta neutralidad moral de la ontología *una vez recodificados los existenciarios en términos de una ética dialógica*? El carácter vinculante de la ideología reduce, en primera instancia, precisamente —y no es poco—, a su “mera” función gnoseológica, que es la que permite, en nuestro concepto, distinguir entre la ideología y la cosmovisión, entre un mero “ideal fáctico” de existencia en general y aquella “concepción óptica de la existencia” que hace posible la comprensión del ser (*S. u. Z.*, p. 312):

Si el ser del “ser ahí” es esencialmente “poder ser” y “ser libre” para sus posibilidades más peculiares, y si en cada caso sólo existe en libertad para ellas o en la falta de libertad frente a ellas, ¿podrá la exégesis ontológica tomar por base otra cosa que *responsabilidades ópticas* (modos del “poder ser”) y que proyectar éstas sobre su *posibilidad ontológica*?⁶²⁹

Las “responsabilidades ópticas” no tienen nada que ver con la teoría. Pertenecen al *Dasein* o “ser ahí” en tanto que existente no cualificado por esa forma derivada de ser que corresponde al “sujeto de conocimiento” y, por ende, a toda forma de intersubjetividad discursivo-reflexiva del “intelectual”. Son aquéllas que sólo orientan en la “vida”, ni más ni menos, pero establecen siempre el requisito pre-reflexivo de la subjetividad teórica. No todo *Dasein* se convierte en filósofo, pero todo filósofo es y ha de ser, en primer lugar, *Dasein*. Heidegger nos está diciendo, empero, que sólo el *Dasein* auténtico, es decir, sólo el *Dasein* que como *Dasein* y antes de emprender cualquier actividad teórica ha optado por un determinado “ideal fáctico” de existencia, puede llegar a ser un “verdadero filósofo”. En este sentido, la filosofía está ya presente, como posibilidad, en el *Dasein* y, a la inversa, podremos hablar de una ideología *fundamentada* —o, lo que es lo mismo, *válida*— recorriendo el camino de vuelta; entiéndase: retrocediendo, desde la filosofía teórica al *Dasein* como “poder ser propio y total” del “ser ahí”. La metodología para la fundamentación de una ideología constituye así un *círculo* que va del *Dasein* auténtico a la filosofía y de la filosofía, “apagógicamente” o “de vuelta”, a la conceptualización de aquella autenticidad en tanto que acuñación de la “mera” ideología

⁶²⁸ Heidegger, M.: *op. cit.*, pp. 339-340. Véase: *Sein und Zeit, op. cit.*: «Aber gleichwohl, woran ist abzunehmen, was die „eigentliche“ Existenz des Daseins ausmacht? Ohne ein existenzielles Verstehen bleibt doch alle Analyse der Existenzialität bodenlos. Liegt der durchgeführten Interpretation der Eigentlichkeit und Ganzheit des Daseins nicht eine ontische Auffassung von Existenz zugrunde, die möglich sein mag, aber doch nicht für jeden verbindlich zu sein braucht? Die existenziale Interpretation wird nie einen Machtspruch über existenzielle Möglichkeiten und Verbindlichkeiten übernehmen wollen. Aber muß sie nicht selbst rechtfertigen hinsichtlich der existenziellen Möglichkeiten, mit denen sie der ontologischen Interpretation den ontischen Boden gibt?» (p. 312).

⁶²⁹ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo, op. cit.*, p. 340. Véase *Sein und Zeit, op. cit.*: «Wenn das Sein des Daseins wesentlich Seinkönnen ist und Freisein für seine eigensten Möglichkeiten und wenn es je nur in der Freiheit für sie bzw. in der Unfreiheit gegen sie existiert, vermag dann die ontologische Interpretation anderes als *ontische Möglichkeiten* (Weisen des Seinkönnens) zugrundezulegen und diese auf ihre *ontologische Möglichkeit* zu entwerfen?» (p. 312).

en forma de cosmovisión o “visión del mundo” (*Weltanschauung*). La incapacidad de recorrer el círculo hermenéutico, la interrupción del proceso que va de la experiencia del *Dasein* al concepto teórico y del concepto teórico o filosofema a la experiencia del *Dasein*, determina el significado de la “ideología” en el sentido tradicional de la palabra, es decir, como distorsión de la realidad o encubrimiento de la verdad. Dicho significado se encuentra ya articulado en Marx⁶³⁰ en tanto que oposición entre ideología y ciencia, pero sin lograr nunca la suficiente radicalidad, lo que ha redundado en consecuencias fatales para la historia del socialismo. Éstas alcanzan hasta la actualidad y son singularmente visibles, desde nuestra perspectiva, en la doctrina del “marxismo-leninismo”, pero también en la teorización académica de la Escuela de Frankfurt. Heidegger, acertadamente o no —que esto ya es harina de otro costal—, concibió su compromiso político como un intento de superar tales limitaciones.

Por otra parte, el reconocido fracaso político de Heidegger nos invita a plantear una objeción que podría hacerse a nuestras consideraciones. En efecto, si la existencia no espera a la teoría para ejecutarse desde una pretensión de validez “muda”, es decir, no argumentativa, ¿convierte este hecho en superflua la actividad teórica? ¿Qué añade la razón a una validez de la verdad que sólo podría ser ya “con-validada”? Pero precisamente esta convalidación es la que permite a la verdad ingresar en la sociedad civilizada, es decir, devenir institución, *auctoritas* o, con otras palabras, categorizar la cosmovisión como cosmovisión y la ideología como “mera” ideología, siendo así que la posibilidad de la inautenticidad (la “no-verdad”) permanece siempre como ingrediente o factor constitutivo y hasta determinante de la existencia. Ésta es la diferencia entre la verdad a secas y la verdad racional que surge del *logos*, esencialmente agónico, polémico, retórico... “La verdad” no puede esperar a los protocolos de la razón para *existir-se como verdadera*, antes bien, “la razón” siempre es tributaria de “la verdad”, que la precede ontológicamente. Pero “la verdad” necesita de “la razón” para un reconocimiento social y político forense inherente al *Mitsein*. Y es en este punto donde la “ideología B” puede pretenderse también cosmovisión, es decir, algo más que la expresión de aquéllo que en Heidegger quedaría reducido a la “impropiedad” del existente caído. El mismo Heidegger parece no ser muy consciente, pese a su proyecto de reforma universitaria, de todo el alcance de la cuestión relativa a la racionalidad, pues en ese caso nunca habría aceptado un régimen político dictatorial, comunista, fascista o de cualquier otro signo ideológico, como alternativa a las decadentes y corruptas democracias liberales. El problema de la racionalidad queda pendiente de solución y es por este motivo que nuestra investigación no puede consistir en un simple desenmascaramiento de la Escuela de Frankfurt, sino que a la “crítica de la crítica” añade una identificación de los elementos *cosmovisionales*, léase válidos, de la “ideología B”. La verdad *racional* es, como hemos visto, la “coacción sin coacciones del mejor argumento”, por tanto, desde el punto de vista *ético*, excluye la constricción inherente a la ideología de un régimen autoritario, dictatorial o totalitario. Aquí convendría añadir que las constricciones sociales en orden a la asunción de la verdad no se limitan a las policiales o judiciales; que en las actuales “democracias liberales”, bajo el dominio del capital financiero transnacional, los ciudadanos son multados, encarcelados e incluso agredidos o asesinados por cuestionar la “ideología del Holocausto”; que los totalitarismos, las dictaduras y los

⁶³⁰ Cfr. Karl Marx: *La ideología alemana*, 1844.

regímenes autoritarios pueden ser también de idiosincrasia “progresista” (Chávez, Castro), neoliberal (Pinochet), comunista (China) o islámica (Irán), además de fascista. Existen democracias liberales rotundamente racistas en la teoría y en la práctica (Israel) o sólo en la práctica (EEUU). La institucionalización de la racionalidad *qua* filosofía objetiva el *factum* no-coactivo como realidad social. Allí donde exista coacción sobre la libertad de pensamiento, la filosofía está en riesgo. De la “ideología B” como frankfurtiana “ética del diálogo” forma parte este elemento necesariamente democrático al que Heidegger no fue capaz de hacer justicia.

Ahora bien, ¿afecta este error de Heidegger al fondo de la cuestión? Nuestra opinión es que no. Obsérvese que también la *Lichtung*, como *imperar* del ser en cuanto que *verdad*, será en Heidegger “no constrictivo” (*unaufdringlichen*) y, por ende, virtualmente democrático, porque debe acreditarse en los fenómenos una continuidad entre “verdad del ser”, el ahí silencioso de la *Triftigkeit* y la “coacción sin coacciones” de “la argumentación”:

Das Einzige, was das, das ich in *S. u. Z.* zum erstenmal auszusprechen versucht, erlangen möchte, ist etwas Einfaches. Als dieses bleibt das Sein geheimsvoll, die schlichte Nähe eines unaufdringlichen Waltens. Diese Nähe west als die Sprache selbst.⁶³¹

He desarrollado este importante aspecto de la materia con cierta extensión en otros lugares, así que aquí me limitaré a referenciarlos.⁶³² Con lo dicho damos una respuesta provisional a la cuestión de si el *Führertum* forma parte esencial de la “ideología A”. A nuestro entender, al igual que en el caso de la “ideología B”, “lo dictatorial” tiene siempre un carácter *accidentalista* análogo al de la “dictadura del proletariado” en la izquierda comunista o las dictaduras de mercado en el liberalismo. El acceso de Hitler al poder es más “democrático” que los del “progresista” Lenin o el “liberal” Pinochet. Pero incluso aceptando de buen grado que el nacionalsocialismo tenga que definirse como esencialmente antidemocrático, tanto la “ideología A” cuanto el “nacionalismo revolucionario”, como hemos visto en el Capítulo 2, trascienden un mero programa de partido. Con ello quedará dicho que la “ideología B”, donde se detectan elementos totalitarios que ya hemos mencionado *supra*, también está sujeta a crítica en este punto. El método consiste precisamente en una rigurosa criba de la herencia utópica que impide a la racionalidad, desde los tiempos de Platón y mucho antes de la institucionalización del judeocristianismo o la incorporación a occidente de los códigos simbólicos proféticos, el mencionado “re-conocimiento” de la verdad. El divorcio entre razón y verdad –iniciado con Parménides– constituye la definición misma del destino occidental y la consumación de la metafísica en la forma de una sociedad racionalizada, tecnológica, pero radicalmente hostil a la verdad. *El rechazo fascista de la razón en nombre de la verdad (“ideología A”), que de alguna manera puede documentarse en la propia obra de Heidegger sin que ello autorice a hablar de irracionalismo heideggeriano, tiene su reverso en el rechazo utópico-profético de la*

⁶³¹ Heidegger, M.: *Wegmarken*, GA 9, p. 333.

⁶³² Farrerons, J.: “Ser i Raó. La facticitat transcendental en tant que pregunta per la identitat europea”, a *Europa*, Societat Catalana de Filosofia, Col·loquis de Vic XV (2010), Vic, 2011, pp. 137-148. “La veritat de l’horror i els problemes de l’estètica”, a *La bellesa*, Societat Catalana de Filosofia, Col·loquis de Vic XIV (2009), Vic, 2010, pp. 113-125. “La legitimació feixista de l’Estat a la filosofia de Heidegger”, a *L’Estat*, Col·loquis de Vic XVIII (2013), Vic, 2014, pp. 126-131. “Condicions metodològiques i conseqüències polítiques de l’enunciat «la mort és la veritat de l’existència»”, a *II Congrés Català de Filosofia. Joan Fuster, in memoriam*, Barcelona, Afers, 2012, pp. 381-387.

verdad en nombre de la razón (“ideología B”). Por lo que respecta a Heidegger se trataría aquí de justificar el estatuto de la ontología fundamental como *argumentación racional* con pretensiones de validez; y de la reforma universitaria en tanto que requisito insoslayable de una “revolución nacional” que debe superar la democracia liberal como “meramente” liberal o burguesa, pero *no* como “democracia”. En este sentido de “crisis de la democracia liberal” característico de los años 30, la actualidad política de las cuestiones planteadas por nuestra investigación no puede dejar de sorprender.

(...) el fascismo es el único movimiento revolucionario que ha logrado triunfar contra regímenes democráticos.⁶³³

El problema de la relación insoslayable entre revolución y “conciencia trágica”, es decir, la “ideología A”, ha sido ampliamente desarrollado, según Antonio Campillo Messeguer, por Georges Bataille:

En cuanto a la Historia, el movimiento obrero ya no puede seguir contando con una concepción “optimista” y “geométrica” del futuro, ya no puede seguir confiando en el “ingenuo apocalipsis burgués”. Esta confianza en un final feliz de la Historia, que ha animado a Marx y al socialismo en su conjunto, ha estado justificada “efectivamente”, pero no “científicamente”, y los nuevos acontecimientos políticos se han encargado de destruirla. Ante el reforzamiento del Estado por parte del fascismo y del estalinismo, la obstinación en mantener una concepción progresista de la Historia no sólo es grotesca sino peligrosa: “El optimismo puede llegar a ser equivalente a la muerte de la conciencia revolucionaria (...) Es la irrisión y no la salvaguardia de la pasión revolucionaria”. El anhelo de Revolución ha de ser experimentado “dolorosamente, como una fuerza percedera”, y la antigua confianza en el futuro ha de ser sustituida por la “angustia”. Usando una expresión hegeliana, Bataille considera que la conciencia revolucionaria ha de ser una “conciencia desgarrada”, una “conciencia de muerte posible”: en otras palabras, una *conciencia trágica*.⁶³⁴

Ciertamente, esta consideración sólo atañe a la revolución, no a la democracia como tal, pero conviene no olvidar que el “nacionalismo revolucionario” es un fenómeno “de izquierdas”, como lo será el fascismo originario, revolucionario hasta su derechización (un proceso que comparte con el estalinismo o la revolución francesa, del jacobinismo a Napoleón). Mientras se tenga por válido un vínculo esencial entre democracia y revolución, la cuestión del “socialismo” en tanto que necesaria culminación de la democracia conduce a los ancestrales parajes de la “ideología A”, es decir, como no podía ser de otra manera, a la pregunta por “la verdad” y al sentido de una consumación histórica de la racionalidad.⁶³⁵

El “suelo” fenoménico donde dilucidase la cuestión de la verdad ya ha sido, en consecuencia, identificado tanto en la “ideología A” cuanto en la “ideología B”. Ahora

⁶³³ Campillo Messeguer, A.: “Georges Bataille: la comunidad infinita”, introducción a Georges Bataille: *El Estado y el problema del fascismo*, op. cit., p. XV. Véase Capítulo Segundo de esta investigación.

⁶³⁴ Campillo Messeguer, A.: op. cit., p. XIII.

⁶³⁵ Que el propio Campillo Messeguer relaciona todos estos hechos con la producción de la Escuela de Frankfurt puede constatarse por lo expuesto en op. cit., p. XIV, n. 5, sobre Walter Benjamin. Pero Campillo no llega a las últimas consecuencias del asunto porque el propio Bataille, y ya no digamos el mesiánico Benjamin, permanece atado a los dogmas ideológicos de la “ideología B”. De ahí que les resulte grato hablar de comunidad “infinita” y no, como correspondería *de iure* a una conciencia trágica coherente, “finita”, es decir, rotundamente *nacional* y, en definitiva, “fascista”.

conviene constatar cómo Heidegger, al abordar el problema metodológico, vuelve a referirse al *Dasein* o “ser ahí” *totalizado*, finito, en calidad de “criterio de validez” de la hermenéutica y, por ende, de una filosofía que, en última instancia, será “ontología fenomenológica del *Dasein*” (*S. u. Z.*, p. 313):

El “violento” darse previamente posibilidades de la existencia será una exigencia del método, pero ¿escapará al capricho? Si la analítica, en cuanto “poder ser” existencialmente propio, toma por base el “precursor estado de resuelto”, posibilidad a la que avoca el “ser ahí” mismo, e incluso desde la raíz de su existencia, ¿será esta posibilidad *caprichosa*? ¿Será el modo de ser con arreglo al cual se conduce el “poder ser” del “ser ahí” relativamente a su señalada posibilidad, la muerte, un modo de ser escogido al azar? ¿Tendrá el “ser en el mundo” una instancia *más alta de su “poder ser” que la muerte?*⁶³⁶

Heidegger está, por una parte, aludiendo a los fenómenos, a la experiencia, a la verdad, pero, por otra parte, cuestiona la validez. A la par, Heidegger plantea aquí preguntas aparentemente retóricas que, por ello, ya indican cuál es la respuesta a las mismas que el filósofo ha aceptado como propias con rango de cosmovisión. Pero lo que está en juego es la metodología y Heidegger no va a repetir lo dicho ya en los párrafos correspondientes al “estado de resuelto” y el “ser para la muerte”, sino que se remitirá a la necesidad de una *idea* de la existencia *previa* a la exégesis (*S. u. Z.*, p. 313):

Pero aun suponiendo que no sea caprichosa la proyección óntico-ontológica del “ser ahí” sobre su “poder ser total y propio”, ¿basta con ello para justificar la exégesis existencial hecha de este fenómeno? ¿De dónde sacar el hilo conductor, sino de una “previa” idea de la existencia? ¿Qué es lo que reguló los pasos del análisis de la cotidianidad impropia sino el concepto sentido de la existencia? Y cuando decimos que el “ser ahí” “cae” y que por eso hay que arrancarle, en contra de esta tendencia de su ser, la propiedad del “poder ser” — ¿bajo qué punto de vista se dice tal cosa? ¿No está ya todo iluminado, aunque sólo sea crepuscularmente, por la luz de la “previa” idea de la existencia? ¿En qué funda ésta su legitimidad? ¿Carecía de dirección la primera proyección esbozadora de ella? En manera alguna.⁶³⁷

⁶³⁶ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 340. Véase *Sein und Zeit*, op. cit.: «Die “gewaltsame” Vorgabe von Möglichkeiten der Existenz mag methodisch gefordert sein, läßt sie sich aber dem freien Belieben entziehen? Wenn die Analytik als existenziell eigentliches Seinkönnen die vorlaufende Entschlossenheit zugrundelegt, zu welcher Möglichkeit das Dasein selbst aufruft und gar aus dem Grunde seiner Existenz, ist diese Möglichkeit dann eine *beliebige*? Ist die Seinsweise, gemäß der sich das Seinkönnen des Daseins zu seiner ausgezeichneten Möglichkeit, dem Tod, verhält eine zufällig aufgegriffene? *Hat das In-der-Welt-sein eine höhere Instanz seines Seinkönnens als seinen Tod?*» (p. 313).

⁶³⁷ Heidegger, M.: *ibidem*. Véase *Sein und Zeit*, op. cit.: «Der ontisch-ontologische Entwurf des Daseins auf ein eigentliches Ganzseinkönnen mag sogar unbeliebig sein, rechtfertigt sich damit schon die an diesem Phänomen vollzogene existenziale Interpretation? Woher nimmt sie den Leitfaden, wenn nicht aus einer „vorausgesetzten“ Idee von Existenz überhaupt? Wodurch regelten sich die Schritte der Analyse der uneingentlichen Alltäglichkeit, es sei denn durch den angesetzten Existenzbegriff? Und wenn wir sagen, das Dasein „verfalle“ und deshalb sei ihm die Eigentlichkeit des Seinkönnens gegen diesen Seinstendenz abzurufen – aus welcher Blickstellung wird da gesprochen? Ist nicht schon alles, wengleich dämmerig, erhellt durch das Licht der „vorausgesetzten“ Existenzidee? Woher nimmt sie ihr Recht? War der sie anzeigende erste Entwurf führunglos? Keineswegs» (p. 313).

Si el criterio de fundamentación son los *fenómenos* y éstos remiten al *Dasein* en cuanto fundamento último, fenómeno radical, sólo la “idea” que el *Dasein* se haga de sí mismo puede operar como condición gnoseológica de la apertura o encubrimiento de la verdad. Y ya ha mostrado Heidegger en los capítulos anteriores de *Ser y tiempo* que la única “idea” válida será aquí aquélla en virtud de la cual el *Dasein* pueda experimentar “lo que es” *como un todo*, por cuanto sólo comprendemos un ente cuando comprendemos sus límites, su forma, su definición, su determinación o, en otras palabras, su finitud. Esta necesaria *totalización* del *Dasein* depende, empero, de la experiencia de la muerte. La muerte es el límite que configura la totalidad de la temporalidad originaria en la medida en que el *Dasein* es *esencialmente* temporario y no algo “en” el tiempo. En consecuencia, sólo la experiencia preteórica del “ser para la muerte” como “poder ser total y propio” pone al *Dasein* ante el *sentido* de su propio ser, de tal suerte que aquél fenómeno —el *Sein zum Tode*— constituye la señal y la guía de la interpretación válida, es decir, la única vía de acceso legítima al círculo hermenéutico, el “criterio de verdad” exegético (*S. u. Z.*, p. 313):

Al esbozo formal de la idea de la existencia le sirvió de guía la comprensión del ser implícita en el “ser ahí” mismo. Sin “ver a través” de ella ontológicamente en manera alguna, tal comprensión desemboza empero lo siguiente: el ente que llamamos “ser ahí” soy yo mismo en cada caso, y lo soy como “poder ser” al que le va ser este ente. El “ser ahí” se comprende, bien que sin suficiente precisión ontológica, como “ser en el mundo”. Siendo así le hacen frente los entes de la forma de ser de lo “a la mano” y lo “ante los ojos”. Por distante que esté aún de un concepto ontológico la distinción de existencia y “realidad”; aun cuando, incluso, el “ser ahí” comprenda inmediatamente la existencia como “realidad”, el “ser ahí” no es sólo “ante los ojos”, sino que *se ha comprendido* en cada caso ya, por mítica y mágica que resulte su interpretación. Pues en otro caso no “viviría” en un mito, ni se curaría de su magia en el rito y el culto. La sentada idea de la existencia es el diseño existencialmente no imperativo de la estructura formal de la comprensión del “ser ahí” en general.⁶³⁸

El *Dasein* se ha comprendido ya siempre: de su ser forma parte una “idea de la existencia” hablante y la posibilidad de un concepto, de un *logos* expresamente articulado, en fin, de una *ideo-logía*. No hay existencia sin “ideología” y, por ende, en tanto que la ideología entraña una comprensión del ser, no hay tampoco existencia al margen del sentido fundamental de la filosofía. De alguna manera, el *Dasein* no podrá dejar de “filosofar” incluso cuando niegue la filosofía o la sustituya por la religión, la magia y el mito como sentidos, significados y discursos con funciones equivalentes de exégesis existenciaría. También en las formas más “primitivas” de vida, el *Dasein* ya se ha interpretado a sí mismo en el marco de su “ser en el mundo” fáctico. Esta comprensión puede resultar a la postre a/ propia o b/ impropia. Si el *Dasein* se interpreta desde la cosa, *res*, como “realidad”, estamos ante una interpretación impropia, que erige como “ente ejemplar” el ser “ante los ojos”, la “realidad”. Pero el *Dasein* no es “cosa” y puede comprenderse también a partir de su genuina forma ser, como *existencia*, es decir, como ente de cuyo ser forma esencialmente parte la comprensión misma en cuanto tal, la ideología, porque es, en última instancia, temporalidad e historia (*S. u. Z.*, p. 314):

Bajo la guía de esta idea se llevó a cabo el análisis preparatorio de la cotidianeidad inmediata hasta llegar a la primera definición conceptual de la cura. Este fenómeno hizo apresar con

⁶³⁸ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 340-341.

más rigor la existencia y las relaciones que le son inherentes con la facticidad y la caída. La determinación de la estructura de la cura dio la base para una primera distinción ontológica de existencia y “realidad”. Esto condujo a la tesis: la sustancia del hombre es la existencia.⁶³⁹

Heidegger está recorriendo aquí el entero círculo hermenéutico. Que su punto de partida es la “idea de la existencia” expuesta en el Capítulo 2, subrayalo el mismo Heidegger. La analítica del *Dasein* sólo puede pasar por diferentes fases y niveles, hasta su totalización y radicalización máxima, si ya desde el inicio tenía clara una dirección, un *sentido*, que no puede proceder de la propia analítica, del ámbito académico, sino que llévala consigo el investigador en tanto que *Dasein*, como el filósofo ha reconocido con la más conmovedora honestidad. Ahora bien, toda vez que la analítica existencial tiene un fundamento óntico y el autor de esa analítica es Martin Heidegger, parece evidente que *Ser y tiempo* tiene que fundamentarse en la ideología de Heidegger, el quién del investigador, convirtiéndose a su vez, en virtud de la circularidad de la interpretación, en el fundamento teórico de esa ideología. Los compromisos ideológicos y políticos de Heidegger ostentan rango óntico-ontológico. La cuestión “biográfica” no es ajena a los contenidos abstractos de la teoría. Y esto queda dicho y subrayado en la teoría misma, sin que se pueda establecer una separación, una solución de continuidad, entre dos niveles aparentemente impermeables de discurso, a saber, el académico y el ideológico-político. El vínculo *óntico* entre el *Vorhabe* (“tener previo”) del círculo hermenéutico, la “ideología A” y el “fascismo” reside en el *factum* histórico de la autoría de *Sein und Zeit*, el “ideal fáctico” del propio filósofo, y en el compromiso político “nacional y socialista” del “ciudadano alemán” Martin Heidegger. Esta conclusión es insoslayable y no hay forma de eludir las consecuencias de unas relaciones que el propio Heidegger está acuñando, frase a frase, en la interpretación que hace del círculo y en el mismo momento en que éste se explicita como tal (*S. u. Z.*, p. 314):

Pero, ¿no debe obtenerse la idea ontológicamente clara del ser en general desplegando primero la comprensión del ser que es inherente al “ser ahí”? Esta comprensión, empero, sólo se deja apresar originalmente sobre la base de una exégesis original del “ser ahí” siguiendo el hilo conductor de la idea de existencia. ¿No resulta así finalmente del todo patente que el problema ontológico fundamental que hemos desarrollado se mueve dentro de un “círculo”?⁶⁴⁰

Llegados a este punto del párrafo 63 de *Sein und Zeit*, se ha evidenciado un fenómeno que tiene consecuencias letales para el esquema metaparadigmático apeliano basado en la *Aufhebung* hegeliano-progresista de paradigmas y, por ende, para el *linguistic turn* como

⁶³⁹ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 341. Véase: «Unter der Leitung dieser Idee vollzog sich die vorbereitende Analyse der nächsten Alltäglichkeit bis zur ersten begrifflichen Umgrenzung der Sorge. Dieses Phänomen ermögliche die verschärfte Fassung der Existenz und der ihr zugehörigen Bezüge zu Faktizität und Verfallen. Die Umgrenzung der Sorgestruktur gab die Basis für eine erste ontologische Unterscheidung von Existenz und Realität. Dies führte zu der These: Die Substanz des Menschen ist die Existenz». (p. 314).

⁶⁴⁰ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 341. Véase: «Soll aber die ontologisch geklärte Idee des Seins überhaupt nicht erst gewonnen werden durch die Ausarbeitung des zum Dasein gehörenden Seinsverständnisses? Dieses jedoch läßt sich ursprünglich nur fassen auf dem Grunde einer ursprünglichen Interpretation des Daseins am Leitfaden der Existenzidee. Wird so nicht endlich ganz offenkundig, daß sich das aufgerollte fundamentalontologische Problem in einem „Zirkel“ bewegt?» (p. 314).

paradigma presuntamente vigente. *Comprendemos ya la verdad y la hemos comprendido siempre porque somos “nosotros mismos”*. Nada nos separa, en primera instancia, de esa experiencia auto-referencial que, sin embargo, no es reflexiva. ¿Qué impide, por tanto, el paso de dicha precomprensión a su articulación conceptual, es decir, al conocimiento racional? Es el *significado* mismo de la verdad el que obstruye, de alguna manera, su “emersión argumental” como fundamento de la “comunidad de diálogo”. Dicho significado genera una serie de resistencias y proyecciones de sentido que se oponen a la institucionalización, al reconocimiento explícito, público, de la verdad. Pero el existente continuará hablando, por supuesto, de verdad: no puede dejar de hacerlo sin contradecirse en la práctica. Este es el meollo de la dialéctica negativa y su “verdad”, tanto como la “verdad” del cristianismo: “yo soy la verdad y la vida” (Jesús de Nazaret), cuando debería decir, para no *mentir*: “yo soy la verdad y la muerte” (Satán o “el árbol del conocimiento del bien y del mal” en el contexto de la propia tradición bíblica). Tales resistencias constituyen históricamente el núcleo ideológico del poder institucionalizado, que se erige, en el fondo, contra la verdad y se renueva a base de nuevas dosis utópicas de mentira, de ilusiones que legitiman su discurso en la esperanza de los humanos. No obstante, dicha conceptualización ha sido a la postre posible; de ahí que en la actualidad podamos hablar de una ontología fundamental, que no aparece explícitamente vinculada a su fundamento óntico, ideológico, más que de manera puramente formal, apolítica, pero que tampoco ha podido ocultar del todo sus implicaciones. La historia de la recepción de la misma representa una continuación de aquellas resistencias originarias en un formato diferente de diabolización milenarista-secularizada. Las proyecciones de sentido que niegan la precomprensión del *Dasein* se han estructurado ahora ideológicamente frente a una ideología que ya se puede articular en palabras, que no es “muda”. El “infierno” se ha secularizado también y tiene un nombre: “fascismo”.⁶⁴¹ La dificultad principal de las ideologías seculares es tener que combatir en un terreno donde, precisamente, están condenadas a incurrir en todo tipo de incongruencias: lógicas, semánticas, empíricas y performativas, siendo así que la ideología de la “no verdad” ha de empezar por esgrimir *contra natura* una pretensión de validez que, desde el punto de vista de la honestidad intelectual, de la racionalidad y de la objetividad, resulta un fraude. O lo que es lo mismo: debe querer ser verdadera contra la verdad, razonar contra la lógica, fundamentar contra el fundamento, aportar pruebas empíricas (“milagros”) contra los hechos, etcétera. Terreno más cómodo para la ideología era la religión y de ahí que los esfuerzos ideológicos de demolición “filosófica” de la filosofía (jugando, por decirlo así, en campo contrario) sólo puedan concluir emprendiendo de forma enérgica y urgente una dirección estratégica coherente: la supresión de la filosofía desde su propio interior, la “superación” de la ilustración y la instauración de una “neo-religión cívica mundial” del “infierno secular” (“ideología del Holocausto”).

Pero la explicitación histórica de la ideología ha posibilitado también que aquella “comprensión” (*verstehen*) previa “no-conceptual” de la verdad se manifieste como fenómeno contra-ideológico respecto de la “ideología B” en sus dimensiones utópico-proféticas. Ahora bien, *en la medida en que constituya la condición existencial de una ulterior “conceptualización” racional de la verdad*, el “imaginario trágico-heroico” no podrá ser reducido a ideología en el sentido

⁶⁴¹ Véase el Capítulo 4 de la presente investigación.

peyorativo del término. Por ese motivo hemos introducido el significado técnico de “cosmovisión” (*Weltanschauung*) para referirnos a las valencias gnoseológicas de la “ideología A” y sólo a las mismas. Con lo cual se establecen los siguientes niveles de fundamentación óptica: 1/ el “imaginario trágico-heroico” como plexo de instituciones y marco cultural genérico de la “ideología A”; 2/ la “ideología A” en tanto que “conjunto de creencias” donde emerge el “ideal fáctico” de la existencia que opera como función de apertura o ingreso en el círculo hermenéutico; 3/ la “ideología A” en cuanto articulación lingüística explícita del mencionado “conjunto de creencias”; 4/ el “ideal fáctico” propiamente dicho *qua Vorhabe*, *Vorgriff* y *Vorsicht* de la ontología fundamental. Respecto al último punto cabe aceptar la siguiente formulación de Jesús Adrián Escudero:

Vorgriff (der): “manera previa de entender”. La manera previa de entender es uno de los tres elementos que, junto con el haber-previo (*Vorhabe*) y la manera previa de ver (*Vorsicht*), constituyen la preestructura de la comprensión (*Verstehen*). Concretamente, la manera previa de entender (o la precognición) es el repertorio conceptual que en cada caso tenemos a nuestro alcance y que inicialmente guía y posibilita toda interpretación, esto es, asume la función de articular y expresar en palabras lo que ya se tiene (*Vorhabe*) y se ve (*Vorsicht*).⁶⁴²

Así las cosas, como hemos demostrado, ha sido el propio Heidegger quien identifica los existenciales mencionados con un “ideal fáctico” de existencia que las evidencias más apabullantes vinculan con el fenómeno del “fascismo” y, por ende, con el “imaginario trágico-heroico” subyacente.⁶⁴³ En consecuencia, el “imaginario trágico-heroico”, de acuerdo con lo desarrollado en el Capítulo 2, constituye el “suelo” óptico último del *Vorhabe*. Ahora bien, si se admite que la ontología fundamental ostenta un valor filosófico, entonces el “imaginario trágico-heroico” queda legitimado por lo menos parcialmente, circunstancia que la crítica deberá determinar. Dicho imaginario puede, en efecto, contener ingredientes “meramente” ideológicos, pero la relación esencial entre verdad y muerte, es decir, el “fenómeno VM”, y la función hermenéutica del correspondiente “ideal fáctico” de existencia, el cual constituye la condición de posibilidad de la ontología fundamental, confuta aquella reducción peyorativa a “mentira” e imputa a quien la pretenda como deudor de una ideología, a saber, la “ideología B”, antagónica, *por una cuestión de principio*, a “la verdad”.

La relación entre filosofía y cosmovisión es “dialéctica” porque las unidades de sentido cosmovisionales han de recorrer el círculo hermenéutico para poder elevarse a concepto y devenir filosofemas topando con las inevitables resistencias ideológicas. Esta “conceptualización” sí puede considerarse una “búsqueda de la verdad”, pero no en el sentido de que la verdad nos resulte desconocida, sino de que nosotros “desvelamos” la verdad olvidada, tapada, ocultada, silenciada... La dialéctica no es un camino que nos conduzca hacia delante, sino que nos fuerza a retroceder: a “reconocer”, como cuando se abren unas fosas para exhumar los cadáveres que prueban la existencia de un genocidio. Esto último no es sólo un recurso con fines ilustrativos, como veremos: la negación de la verdad ha sido ante todo un crimen que se prolonga a lo largo de los siglos y que ha sido perpetrado por el poder, por *todos* los poderes existentes, incluido el nacionalsocialismo, a fin de perpetuarse como poderes. Desde los presocráticos y la tragedia griega, las “unidades básicas

⁶⁴² Adrián Escudero, J.: *El lenguaje de Heidegger*, op. cit., p. 189.

⁶⁴³ Véase Capítulo Segundo de la presente investigación.

de sentido” que posibilitan el acceso conceptual a la verdad, a saber, aquello que denominamos aquí la “ideología A”, han permanecido enmudecidas. Sólo con Nietzsche y Heidegger emergen a la superficie del discurso lingüístico y racional, pero quedan inmediatamente vinculadas a un “algo” denominado “fascismo” que se identifica con el “mal absoluto” y precipítanse así de nuevo a las catacumbas del silencio. La historia no registra un avance progresivo hacia la verdad, sino que tiene un carácter circular por la misma naturaleza del *Zirkel* hermenéutico que se fundamenta en la estructura de la temporalidad originaria. Ésta, lejos de mostrar una línea infinita de tiempo, una sucesión espacial de puntos que traicionaría gravemente la patencia del fenómeno, revela ek-stasis consistentes en proyecciones trascendentales de posibilidades constituyentes de mundo en virtud de las cuales reinterpretamos el pasado e identificamos en la tradición aquello que nosotros hemos elegido en tanto que nos elegimos a nosotros mismos al *afirmar* axiológicamente la verdad. De ahí que la exégesis historiográfica del “fascismo”, como veremos, sea inseparable del sentido de la verdad y de la reapropiación crítica de la historia frente a la interpretación ideológica actualmente vigente.

La cuestión de la ideología/cosmovisión, de la “idea de la existencia” o del “ideal fáctico” del *Dasein* es tan importante para el “objeto” que, de alguna manera, el problema del círculo hermenéutico mismo, la clave de la filosofía hermenéutica (*Vorhabe*), genérase como pregunta por la ideología/cosmovisión.⁶⁴⁴ Porque, en efecto, la cuestión del *Zirkel* es en primer lugar una objeción lógica a la ontología fundamental, en la cual está implícito el reproche de la gratuidad ideológica de la exégesis existencial:

Sin duda mostramos ya al hacer el análisis del comprender en general que aquello que se censura con la inadecuada expresión “círculo” es inherente a la esencia distintiva del comprender mismo. A pesar de todo, tiene esta investigación que volver ahora expresamente sobre el “argumento del círculo”, con vistas a aclarar la situación hermenéutica de los problemas ontológico-fundamentales.⁶⁴⁵

Las aporías metodológicas del *Zirkel* entrañan tal potencial crítico, que permiten romper el cerrojo del *linguistic turn* poniendo en evidencia su carácter fraudulento en tanto que *paradigma*. Para ello, como veremos, es menester abordar la cuestión de la proyectualidad de la comprensión y de la significatividad, que no puede explicarse más que a partir del *factum* ontológico del *Dasein* y hace imposible la reducción de éste al lenguaje. Por el momento, de esta cuestión sólo nos interesa subrayar ahora que la ideología tiene que preceder también al lenguaje, porque es ante todo la opción de “valores” que está sustentando la orientación vital

⁶⁴⁴ Cfr. Martin Heidegger: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005. Edición alemana de las lecciones del *Kriegsnotsemester* de 1919: *Zur Bestimmung der Philosophie*, „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“, GA 56/57, Frankfurt, 1987. Jesús Adrián Escudero traduce, correctamente a mi juicio, *Weltanschauung* por “concepción del mundo” en la edición castellana referenciada, pero si hubiera estado más atento al problema del *Vorhabe qua* “cosmovisión” preteórica habría podido traducir también *Anschauung* como *Vorsicht* y traducido “visión del mundo” con la explícita referencia a dicho aspecto crucial de la cuestión.

⁶⁴⁵ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 341-242. Véase: «Zwar zeigten wir schon bei der Analyse der Struktur des Verstehens überhaupt, daß, was mit dem unangemessenen Ausdruck ‘Zirkel’ bemängelt wird, zum Wesen und zu der Auszeichnung des Verstehens selbst gehört. Trotzdem muß die Untersuchung jetzt mit Rücksicht auf die Klärung der hermeneutischen Situation der fundamentalontologischen Problematik ausdrücklich auf das ‘Zirkelargument’ zurückkommen» (p. 314).

fundamental del *Dasein*. El *Dasein* no “es” primero y “luego” se orienta, sino que “es” *ese* “sentido” mismo en virtud de la cual aparece un mundo en función de las “importancias” elegidas y sólo como “choque” con “la verdad”. Si la verdad no es el mundo mismo, si el mundo responde a la decisión del *Dasein*, ¿frente a qué decide este cuando decide? Pues frente a sí mismo, *frente a la verdad que él es* y que no ha sido constituida por el lenguaje por cuanto “el lenguaje” en cuanto existenciario es constituyente mundo pero no podría constituirse a sí mismo como el ser que es sin incurrir en un *regressus ad infinitum*.⁶⁴⁶ Por supuesto, aquella orientación puede articularse lingüísticamente, como hemos señalado ya, pero sólo porque el *Dasein* ha comprendido la existencia y proyectado a la par un sentido prelingüístico fundante. En consecuencia, la verdad se encuentra al principio, no al final. El *Dasein* mantiene un trato directo, por decirlo así, con el sentido de la verdad y no el trato indirecto implícito en la imagen de aquél que busca el conocimiento según el paradigma socrático fundado por los sofistas y asumido, a la postre, por Platón. El *Dasein* halla la verdad en su “interior”, se topa con ella en el habérselas consigo mismo a pesar de que este “consigo mismo” haya sido proyectado fuera en forma de divinidad o convertido en tumba. La tendencia a objetivar, cosificar y fetichizar la esencia proyectiva del *Dasein* constituye, y es sabido desde Ludwig Feuerbach, la raíz misma de la “ideología B” y de todas las falsificaciones inherentes a la “no verdad”. El *Dasein* está ya falseándose en el mismo momento en que estréllase contra “la verdad” y supura de la herida el sentido ideológico o cosmovisión religiosa fundamental (J. u. Z., p. 315):

Lo distintivo de la comprensividad reside en que cree tener experiencia tan sólo de los entes “efectivos”, para poder descargarse de comprender el ser. Desconoce que de los entes sólo puede tenerse experiencia “efectiva” cuando el ser es ya comprendido, aunque no conceptualizado. La comprensividad comprende mal el comprender. Y por esto tiene que considerar necesariamente como “violento” aquello que rebasa el alcance de su comprensión o el mismo rebasarlo.⁶⁴⁷

De ahí la ambigüedad de la “ideología/cosmovisión”, su esencia bivalente a efectos de validez y la dualidad “A, B” de lo ideológico-cosmovisional. Porque, por una parte, la ideología, el “ideal fáctico”, la “idea de la existencia” que el *Dasein* se hace en el trato directo con “la verdad de la muerte”, constituye la comprensión misma, aunque pre-conceptual y pre-racional, de “la verdad”, pero esa comprensión puede estar ya afectada, en parte o totalmente, por la naturaleza misma de la verdad en tanto que *experiencia de la muerte*. La

⁶⁴⁶ El “lenguaje”, de acuerdo con la lógica del lingüisticismo, debería devenir en última instancia tributario del vocablo “lenguaje” como su fundamento, con lo cual el binomio “lenguaje fenómeno”/“lenguaje signo” se hundiría en la nada. En efecto, o bien el “lenguaje” es un fenómeno y los enunciados sobre el lenguaje remiten a ese fenómeno para su convalidación —y hemos roto con ello el círculo mágico del “paradigma lingüístico”—, o bien los enunciados sobre el lenguaje y el término mismo “lenguaje” fundamentan el fenómeno lenguaje, lo que es absurdo. Por cuanto es siempre el enunciado, en la medida en que puede ser falso, el que requiere ser “desempeñado” (fundamentado) en la argumentación (*reductio ad absurdum*).

⁶⁴⁷ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 342-343. Véase: «Das Auszeichnende der Verständigkeit liegt darin, daß sie meint, nur das „tatsächliche“ Seiende zu erfahren, um sich eines Verstehens von Sein entschlagen zu können. Sie verkennt, daß nur denn „tatsächlich“ erfahren werden kann, was das Sein schon verstanden, wenngleich nicht begriffen ist. Verständigkeit mißverstehet das Verstehen. Und deshalb muß sie auch das, was über die Reichweite ihres Verständnisses hinausliegt, bzw. das Hinausgehen dazu, notwendig als „gewaltsam“ ausgeben» (p. 315).

“verdad” aparece siempre y esencialmente vinculada a la “no verdad”, al ocultamiento, al falseamiento, a la huida..., sin que por ello las *huellas* originales de la verdad dejen de permanecer presentes en el fenómeno y sea menester una *interpretación* para desenterrar su significado, un acto “violento” de arrancar aquello que el *Dasein* se ha hurtado a sí mismo “para poder descargarse de comprender el ser”. El círculo hermenéutico tiene que comenzar así, siempre, por un “supuesto” más o menos ambiguo; en cualquier caso, ideológico, pero ahí está ya necesariamente la verdad y, por tanto, el *sentido fundamental* de la *validez*, es decir, la *Triftigkeit*. Esta “coacción sin coacciones” del mejor argumento, la esencia de la razón, no es otra cosa, en definitiva, que la recodificación lingüística y conceptual de la experiencia originaria: la muerte. La ontología fundamental, por otra parte, sólo puede ser posible en la medida en que el *Dasein* tenga una experiencia auténtica de sí mismo, es decir, en la medida en que determinados “supuestos”, “prejuicios”, “ideologías” o “cosmovisiones” que configuran su *Vorhabe* (“tener previo”) hermenéutico sean ya experimentadas preconceptualmente como válidas *per se*. La “fundamentación” de una “ideología” no puede consistir en otra cosa que en determinar la validez de sus supuestos interpretativos en orden a la legitimación de la verdad misma, pero los supuestos como tales no se pueden eliminar si por los mismos se entiende que el *Dasein* vive siempre en la validez o en la impostura (*S. u. Z.*, p. 314-315):

La “objeción del círculo” aducida contra la exégesis existencial quiere decir: se “supone” la idea de existencia y del ser en general y “con arreglo a ella” se hace la exégesis del “ser ahí” para obtener la idea del ser. Pero, ¿qué significa el “suponer”? ¿Es que con la idea de existencia se sienta una proposición de la que son deducidas, siguiendo las reglas formales de inferencia, otras proposiciones sobre el ser del “ser ahí”? ¿O tiene ese su-poner el carácter del proyectar comprendiendo, de tal suerte que la exégesis que desarrolla tal comprender *concede la palabra justamente ante todo a aquello mismo en cuanto es el ente que es, manifiesta aquella constitución de su ser sobre el fondo de la cual se lo abrió en el esbozo formal de la proyección?* ¿Puede en general un ente tener de otra manera la palabra acerca de su ser?⁶⁴⁸

Cuando el *Dasein* se tematiza a sí mismo, accede a su propio ser. Y conceptualiza ese ser que él es. Pero sólo puede hacerlo porque tiene una “idea” previa de sí mismo, es decir, porque, de alguna manera, *ya había accedido*. Si no fuese así, no podría tomar dirección teórica alguna. Esa idea previa de sí mismo, que Heidegger denomina *Vorhabe* (“tener previo”), no puede estar “fundamentada” en el sentido científico de la palabra, porque entonces el tratamiento científico de la tematización resultaría redundante. Y, sin embargo, la idea previa puede resultar más o menos válida, ha de haberse conformado ya en ella un sentido de la validez y, por tanto, un *criterio* de validez que no puede remitirse a formas de racionalidad formal, pues

⁶⁴⁸ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., *ibidem*. Véase: «Der gegen die existenziale Interpretation vorgebrachte „Zirkel einwand“ will sagen: die Idee der Existenz und des Seins überhaupt wird „vorausgesetzt“ und „danach“ das Dasein interpretiert, um daraus die Idee des Seins zu gewinnen. Allein was bedeutet das „Voraussetzen“? Wird mit der Idee der Existenz ein Satz ausgesetzt, aus dem wir nach dem formalen Regeln der Konsequenz weitere Sätze über das Sein des Daseins deduzieren? Oder hat dieses voraus-setzen den Charakter des verstehenden Entwerfens, so zwar, daß die solches Verstehen ausbildende Interpretation das Auszulegende gerade erst selbst su Wort kommen läßt, damit es von sich aus entscheide, ob es als dieses Seiende die Seinsverfassung hergibt, auf welche es im Entwurf formalanzeigend erschlossen wurdet? Kann überhaupt Seiendes hinsichtlich seines Seins anders zu Wort kommen?» (pp. 314-315).

en ese caso nos encontraríamos en la misma circunstancia que con la ciencia propiamente dicha. En consecuencia, podemos hablar de dos formas de acceso al ente que el *Dasein* es: 1/ aquella que convierte el tema en *objeto* de la investigación, es decir, el acceso racional, reflexivo, que hace posible la realidad de la ontología fundamental como producto de una investigación científica y académica; 2/ el acceso previo a sí mismo que todo *Dasein* tiene por el simple hecho de ser, la experiencia de la existencia, los estratos de sentido previos que preceden a cualquier investigación científica o racional y, con mayor razón todavía, a una investigación relativa a la esencia del *Dasein*. *Este acceso previo es auto-referencial, pero no reflexivo*. No estamos, pues, ante un *circulus in probando* lógico, sino ante otra forma de “circularidad” que de alguna forma nos pone ya en la pista de la naturaleza esencialmente hermenéutica del *Dasein*. Metodológicamente hablando, esta cuestión tiene una importancia fundamental porque el propio investigador es un *Dasein*: en la analítica existencial no hay nada que no le afecte personalmente en lo más íntimo de su ser, en la legitimidad de su forma de vida, de sus creencias, opciones vocacionales, etcétera. De manera que los supuestos están legitimados como tales supuestos de la investigación; otra cosa será aclarar sus criterios de validación, pero eso, según Heidegger, puede quedar acreditado por los rendimientos de una investigación fenomenológica que no consiste en una cadena de deducciones a partir de un axioma, lo que nos conduciría efectivamente a un *circulus vitiosus*, sino en una acreditación de enunciados descriptivos de fenómenos que se justifica por la patencia de los fenómenos mismos (*S. u. Z.*, p. 315):

En la analítica existencial ni siquiera puede “evitarse” un círculo de la prueba, porque no prueba en absoluto según las reglas de la lógica de la inferencia. Lo que la comprensividad desea eliminar evitando el círculo y creyendo erróneamente alcanzar el más alto grado de la investigación científica, es nada menos que la estructura fundamental de la cura. Originalmente constituido por ella, el “ser ahí” “pre-es a sí mismo” en cada caso ya. Siendo se ha proyectado en cada caso ya sobre determinadas posibilidades de su existencia y en tales proyecciones existenciales se ha proyectado concomitante y preontológicamente lo que llamamos existencia y ser. ¿Cabría entonces rehusar este proyectar esencial al “ser ahí” a aquella investigación que, siendo como toda investigación una forma de ser del “ser ahí” que abre, quiere desarrollar y traducir en conceptos la comprensión del ser inherente a la existencia?⁶⁴⁹

El *Dasein* es *esencialmente* un ente ideológico en tanto que “vive”, pues su vivir propio no es biológico, sino, como diría Ortega, biográfico –histórico- y consiste en proyectar posibilidades que articulan una “idea de la existencia”, una anticipante totalización ejecutiva de sentido arrojada en un quehacer concreto, polarizado por una “importancia”. La palabra

⁶⁴⁹ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., *ibidem*. Véase *S. u. Z.*: «In der existenzialen Analytik kann ein “Zirkel” im Beweis nicht einmal “vermeiden” werden, weil sie überhaupt nicht nach Regeln der „Konsequenzlogik“ beweist. Was die Verständigkeit, vermeinend, der höchsten Strenge wissenschaftlicher Untersuchung zu genügen, mit der Vermeidung des „Zirkels“ zu beseitigen wünscht, ist nichts Geringeres als die Grundstruktur der Sorge. Ursprünglich durch sie konstituiert, ist das sein je schon sich-selbst-vorweg. Seiend hat es sich je schon auf bestimmte Möglichkeiten seiner Existenz entworfen und in solchen existenziellen Entwürfen vorontologisch so etwas wie Existenz und Sein mitentworfen. Kann aber dann dieses dem Dasein wesenhafte Entwerfen der Forschung versagt werden, die, wie alle Forschung selbst eine Seinsart des erschließenden Daseins, das zur Existenz gehörige Seinsverständnis ausbilden und zu Begriff bringen will?» (p. 315).

“dirección” no mienta aquí un rasgo espacial, sino temporario: pro-yecto, futuro, mañana... De ahí que el choque aniquilador de la muerte, es decir, la “posibilidad de la imposibilidad” en cuyo marco debe a la postre totalizarse el *Dasein*, ostente un carácter axiológicamente ambivalente y constituya a la par el fundamento de la “no-verdad”. La idea de la existencia, la ideología, debe incorporar en sí misma esa posibilidad irrebasable, que da la medida de la autenticidad cosmovisional, es decir, que *preconstituye el criterio de validez en su relación con la (des)-ocultación*. La verdad es *des-ocultamiento*, denuncia del fraude, de la impostura *inherente* al *Dasein*. La unidad de economía interpretativa de ideologías y cosmovisiones, de la “ideología A” y la “ideología B”, de la “cosmovisión A” y de la “cosmovisión B”, remite a una “su-puesta” o “sub-puesta” experiencia fundamental del *Dasein* en su relación antagónica y agónica con la verdad del ser (*S. u. Z.*, pp. 315-316):

Hablar de círculo del comprender es dar expresión a esta doble ignorancia: 1. Que el comprender mismo constituye una forma fundamental del “ser ahí”. 2. Que este ser es, por su constitución, cura. Querer negar el círculo, ocultarlo o incluso superarlo significa remachar definitivamente esta ignorancia. Los esfuerzos han de apuntar más bien a saltar desde un principio y del todo dentro de tal “círculo”, para asegurarse ya desde el comienzo del análisis del “ser ahí” la visión plena del ser circular de éste. No demasiado, sino *demasiado poco* “supone” la ontología del “ser ahí” cuando parte de un yo sin mundo para darle luego un objeto y una relación a éste ontológicamente infundada. *Demasiado corto alcanza la mirada* cuando hace de “la vida” su problema y *luego y ocasionalmente* se toma en consideración también la muerte. *Artificial y dogmáticamente* mutilado está el objeto temático cuando se lo limita “ante todo” a un “sujeto teórico” para completarlo luego “por el lado práctico” en una ética adicional.⁶⁵⁰

Que según Heidegger el comprender (*verstehen*) articule la “forma fundamental” del *Dasein* (“ser ahí”) ubica el problema de la *ideología* en el centro de la ontología fundamental. Los ejemplos esgrimidos por Heidegger para cuestionar los enfoques intelectualistas, teoreticistas y subjetualistas que eran de recibo en la época de *Sein und Zeit* no dejan de resultar válidos, aunque con ligeras matizaciones, para el pensamiento actual, donde hemos pasado de un sujeto monológico al “co-sujeto raciocinante” de la ética del diálogo. Lanzamos quizá una mirada nerviosa a los abismos que se esconden bajo tales estructuras, pero para retornar, una vez más, a las inocuas rumiaciones del neo-neokantismo o de un neokantismo ampliado en la forma de la intersubjetividad multidisciplinar de las “ciencias humanas y sociales”. La verdad ontológica, la “verdad de la existencia”, no necesita de los intelectuales ni de la argumentación, antes bien toda racionalidad debe sub-ponerla. Heidegger no sólo nos ha

⁶⁵⁰ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 343. Véase *S. u. Z.*: «Die Rede vom „Zirkel“ des Verstehens ist der Ausdruck der doppelten Verkennung: 1. Daß Verstehen selbst eine Grundart des Seins des Daseins ausmacht. 2. Daß dieses Sein als Sorge konstituiert ist. Den Zirkel leugnen, ihn verheimlichen oder gar überwinden wollen, heißt diese Verkennung endgültig verfestigen. Die Bemühung muß vielmehr darauf zielen, ursprünglich und ganz in diesen „Kreis“ zu springen, um sich schon im Ansatz der Daseinanalyse den vollen Blick auf das zirkelhafte Sein des Daseins zu sichern. Nicht zu viel, sondern *zu wenig* wird für die Ontologie des Daseins „vorausgesetzt“, wenn man von einem weltlosen Ich „ausgeht“, um ihm dann ein Objekt und eine ontologisch grundlose Beziehung zu diesem zu verschaffen. *Zu kurz trägt der Blick*, wenn „das Leben“ zum Problem gemacht *und dann auch gelegentlich* der Tod berücksichtigt wird. *Künstlich dogmatisch beschnitten* ist der thematische Gegenstand, wenn man sich „zunächst“ auf ein „theoretisches Subjekt“ beschränkt, um es dann „nach praktischen Seite“ in einer beibefügten „Ethik“ zuergänzen» (pp. 315-316).

mostrado la necesidad del *Vorhabe*, de la “ideología”, sino su criterio de validez en el vínculo con la muerte (*S. u. Z.*, p. 316):

Lo anterior bastará para aclarar el sentido existencial de la situación hermenéutica de una analítica original del “ser ahí”. Habiendo puesto de manifiesto el “precursor estado de resuelto”, es tenido el “ser ahí”, en punto a su totalidad propia, en el requerido “tener previo”. La propiedad del “poder ser sí mismo” garantiza el “ver previo” que se dirige a la existencialidad original, y ésta asegura la acuñación de los conceptos existenciales adecuados.⁶⁵¹

Respecto a la determinante cuestión de la verdad y para concluir el párrafo 63 de *Sein und Zeit*, añade Heidegger (*S. u. Z.*, p. 316):

El análisis del “precursor estado de resuelto” condujo al par al fenómeno de la verdad original y propia. Con anterioridad se mostró cómo la comprensión del ser dominante inmediata y regularmente concibe el ser en el sentido del “ser ante los ojos” y encubre así el fenómeno original de la verdad. Pero si sólo hay ser en la medida en que “es” la verdad, y según la forma de la verdad varía la comprensión del ser, tiene la verdad original y propia que garantizar la comprensión del ser del “ser ahí” y del ser en general. La “verdad” ontológica del análisis existencial se despliega sobre la base de la verdad existencial original.⁶⁵²

Las citadas palabras de Heidegger fundan un nuevo metaparadigma que pone punto final a siglos de socratismo y metafísica, pero sólo para devolvernos al imaginario cosmovisional de la Grecia trágica. Evidentemente, este extremo podría no resultar del agrado de las ideologías imperantes. La cosmovisión heideggeriana es también *política*. A menos que cometamos el yerro de pensar el *Dasein* como un “individuo” y no, según insiste en hacerlo Heidegger, como un ente existencial constituido esencialmente en cuanto *Mitsein*, resultan difíciles de eludir las consecuencias que la tematización de “lo cosmovisional” en Heidegger tiene para la ideología política actual, bien entendido que política no es aquí, necesariamente, cuestión de partidos y de campañas electorales, sino de *autointerpretación de esa “comunidad del pueblo”* (Volksgemeinschaft) que fundamenta toda “comunidad de diálogo” posible. En este contexto donde “lo ideológico” es determinante para que la filosofía pueda siquiera existir como institución sin distorsiones ni falseamiento, adquieren un sentido nuevo e iluminador las siguientes palabras José Manuel Bermudo a propósito de la verdad del “marxismo” como teoría científica:

⁶⁵¹ Heidegger, M.: *ibidem*. Véase *S. u. Z.*: «Das mag zur Klärung des existenzialen Sinnes der hermeneutischen Situation einer ursprünglichen Analytik des Daseins genügen. Mit der Herausstellung der vorlaufenden Entschlossenheit ist das Dasein hinsichtlich seiner eigentlichen Ganzheit in die Vorhabe gebracht. Die Eigentlichkeit des Selbstseinskönnens verbürgt die Vor-sicht auf die ursprüngliche Existenzialität, und diese sichert die Prägung der angemessenen existenzialen Begrifflichkeit» (p. 316).

⁶⁵² Heidegger, M.: *op. cit.*, pp. 343-344. Véase *S. u. Z.*: «Die Analyse der vorlaufenden Entschlossenheit führte zugleich auf das Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Wahrheit. Früher wurde gezeigt, wie das zunächst und zumeist herrschende Seinsverständnis das Sein im Sinne von Vorhandenheit begreift und so das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit verdeckt. Wenn es aber Sein nur „gibt“, sofern Wahrheit „ist“, und je nach der Art der Wahrheit das Seinsverständnis sich abwandelt, dann muß die ursprüngliche und eigentliche Wahrheit das Verständnis des Seins des Daseins und des Seins überhaupt gewährleisten. Die ontologische „Wahrheit“ der existenzialen Analyse bildet sich aus auf dem Grunde der ursprünglichen existenzialen Wahrheit» (p. 316).

Para nosotros la verdad, el carácter científico... no son conceptos abstractos formales: sino prácticos. La verdad de una teoría es su terrenalidad, su fuerza práctica. La *verdad* del marxismo no nos interesa... (...) En este sentido, cualquier método que adoptásemos sería un método determinado por una posición ideológica (en definitiva, política).⁶⁵³

Ahora bien, ¿en qué puede consistir la terrenalidad de una teoría, su “fuerza práctica”, sino en la *Triftigkeit*, es decir, la “coacción sin coacciones” del mejor argumento? Si no fuera así, si la “fuerza práctica” consistiera en otra cosa, la teoría ya ni siquiera sería necesaria, bastaría con la fuerza de “las fuerzas armadas”. De tal suerte que, en las condiciones materiales y tecnológicas contemporáneas, las “masas” serían incapaces de emprender “revolución” alguna contra los propietarios del dinero, el poder político y el dispositivo tecnológico-militar. Por otra parte, la afirmación “cualquier método que adoptásemos sería un método determinado por una posición ideológica (en definitiva, política)” no debería interpretarse necesariamente en un sentido relativista. Poco se entiende en qué consiste la oposición marxista ciencia/ideología cuando precisamente la verdad se imputa a la ideología. El fragmento en cuestión pone de manifiesto una grave irreflexión, un “impensado”, que diría Heidegger, en lo concerniente al concepto marxista de “ideología”, el cual, sin embargo, es clave en el marxismo como discurso con pretensiones de validez. No parece que en el cuadro esbozado por Bermudo pueda caber la posibilidad de una ideología política que establezca las condiciones sociales para que la teoría ejerza “efectos consensuales de verdad” en el interior de las instituciones revolucionarias. Todo ello por mucho que el enfrentamiento del “partido” con la burguesía capitalista responda, y *deba* responder, a las pautas de conducta puramente antagónicas de “amigo/enemigo” (Carl Schmitt). Por cuanto parece evidente que el diálogo constituye una mera posibilidad, una opción entre otras, pero la invitación al mismo no tiene por qué ser aceptada necesariamente por el “enemigo político” y resulta razonablemente previsible que no lo sea. ¿Qué sucede entonces con la “comunidad de diálogo”? Para el marxismo-leninismo revolucionario dicha comunidad equivale a una ficción burguesa, no así en nuestro caso. Pero la “comunidad de diálogo” tiene que venir precedida, sostenida, defendida..., por una “comunidad de la *Triftigkeit*” que no es a su vez el resultado del diálogo, sino “su condición de posibilidad”. Dicha comunidad remite al *Mitsein* del “ser para la muerte” y *exchuye* por definición a aquéllos que rechazan “el diálogo”, “la racionalidad”, “la verdad”, “la democracia”, etcétera. La “ideología A” representa una “respuesta” muda, violenta y agresiva a la “ideología B” y sus prácticas de exterminio.

3.2.1.-La refutación ontológico-fundamental del paradigma lingüístico

Estas cuestiones —que desarrollaremos en el Capítulo 5— sólo encuentran respuesta en Heidegger. El concepto de *Vorbabe* en el interior del círculo hermenéutico no opera únicamente como un ariete contra el “metaparadigma” socrático de la “búsqueda sin término” (Popper), sino que permite hacer saltar el cerrojo del *linguistic turn*. El *Vorbabe* no es nada “lingüístico”, antes bien, “el lenguaje” se explica a partir de las condiciones del *Vorbabe*: el pre-comprender como “proyección de posibilidades”. La ideología puede ser “verofaciente”. En efecto, el parágrafo 63 de *Sein und Zeit* ya deja literalmente en ridículo la

⁶⁵³ José Manuel Bermudo: *El concepto de praxis en el joven Marx*, Barcelona, Península, 1975, pp. 11-12.

señalada afirmación de Jean Grondin⁶⁵⁴ según la cual las escuetas referencias de Heidegger al método hermenéutico limitaríanse a unas pocas frases del “párrafo 7” de la introducción, pero es que el citado párrafo no es el único lugar donde Heidegger desarrolla *in extenso* el problema del *Zirkel*. Éste, a fin de cuentas, remite al sentido del comprender e, incluso, cabría añadir, al sentido de “sentido” en tanto que fundamento de toda “significación”. En el párrafo 31 (el “ser ahí” como comprender) no hace Heidegger otra cosa que describir las estructuras ontológicas existenciales subyacentes al *Vorbabe* hermenéutico: el comprender (*verstehen*) mismo muestra un continente sumergido de sentido *prelingüístico*. De la exposición referenciada nos interesa señalar el carácter *projectual* del comprender *qua* condición de posibilidad de toda “significatividad” (*S. u. Z.*, p. 145):

¿Por qué en todas las dimensiones esenciales de lo susceptible de abrirse en él, siempre viene el comprender a parar en las posibilidades? Porque el comprender tiene en sí mismo la estructura existencial que llamamos la “proyección”. Proyecta el ser del “ser ahí” sobre su “por mor de qué” tan originalmente como sobre la significatividad o mundanidad de su respectivo mundo. El carácter de proyección del comprender constituye el “ser en el mundo” respecto al “estado de abierto” de su “ahí” en cuanto “ahí” de un “poder ser”. La proyección es la estructura existencial del ser del libre espacio del fáctico “poder ser”. Y en cuanto yecto, es el “ser ahí” yecto en la forma de ser del proyectar. El proyectar no tiene nada que ver con un conducirse relativamente a un plan concebido con arreglo al cual organizaría su ser el “ser ahí”, sino que éste, en cuanto tal, se ha proyectado en cada caso ya, y mientras es, es proyectante.⁶⁵⁵

En el primer Heidegger se distinguen con claridad los conceptos de “sentido” y de “significado”. El sentido es más originario que las “significaciones” y muestra el vínculo entre el tiempo fenoménico originario, la proyección de posibilidades y la significatividad. La orientación, la direccionalidad del comprender constituye el marco en que puede articularse un mundo de “cosas”. Que éstas tienen sentido significa que se pueden poner en relación con la proyección de posibilidades, es decir, que cabe ubicarlas en algún lugar funcional dentro de la totalidad circular que aquella conforma. El sentido es inseparable del “pro” de la “pro-yección” y, por ende, de la temporalidad horizontal ek-stática en cuyo seno aparece aquél como un “estallido” (*S. u. Z.*, p. 151):

En el proyectar del comprender es abierta la posibilidad de los entes. El carácter de posibilidad responde en todos los casos a la forma de ser de los entes comprendidos. Los entes intramundanos son proyectados sin excepción sobre el fondo del mundo, es decir,

⁶⁵⁴ «En efecto, la definición sistemática y la ubicación de la hermenéutica en tanto que indicación del programa filosófico se materializó en media página escasa en *El ser y el tiempo*, concretamente al final del por lo demás elocuente párrafo 7 sobre la fenomenología».

⁶⁵⁵ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 162-163. Véase *S. u. Z.*: «Warum dringt das Verstehen nach allen wesenhaften Dimensionen des in ihm Erschließbaren immer in die Möglichkeiten? Weil das Verstehen an ihm selbst die existenziale Struktur hat., die wir den *Entwurf* nennen. Es entwirft das Sein des Daseins auf sein Worumwillen ebenso ursprünglich wie auf die Bedeutsamkeit als die Weltlichkeit seiner jeweiligen Welt. Der Entwurfcharakter des Verstehens konstituiert das In-der-Welt-sein hinsichtlich der Erschlossenheit seines Da als Da eines Seinkönnens. Der Entwurf ist die existenziale Seinsverfassung des Spielraums des faktischen Seinkönnens. Und als geworfenes ist das Dasein in die Seinsart des Entwerfens geworfen. Das Entwerfen hat nichts zu tun mit einem Sichverhalten zu einem ausgedachten Plan, gemäß dem das Dasein sein Sein einrichtet, sondern als Dasein hat es sich ja schon entworfen und ist, solange es ist, entwerfend» (p. 145).

sobre un todo de significatividad a cuyas relaciones de referencia se ha fijado por anticipado el “curarse de” en cuanto “ser en el mundo”. Cuando los entes intramundanos son descubiertos a una con el ser del “ser ahí”, es decir, han venido a ser comprendidos, decimos que tienen “sentido”. Pero lo comprendido no es, tomadas las cosas con rigor, el sentido, sino los entes o el ser. Sentido es aquello en que se apoya el “estado de interpretado” de algo. Lo articulable en el abrir comprensor es lo que llamamos sentido. El *concepto de sentido* abarca el armazón formal de aquello que es necesariamente inherente a lo que articula la interpretación comprensora. *Sentido es el “sobre el fondo de qué” estructurado por el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”, de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo.* Puesto que el comprender y la interpretación constituyen la estructura existencial del ser del “ser ahí”, tiene que concebirse el sentido como el armazón existencial-formal del “estado de abierto” inherente al comprender.⁶⁵⁶

El sentido “precede” a las cosas, no como una etiqueta que se les adhiriera desde el exterior, sino que el sentido, por decirlo así, coagula las cosas como cosas, las cuales sólo pueden aparecer en su “sustancialidad” sobre el fondo de la articulación total de la proyección: «Sentido sólo lo “tiene” el “ser ahí”, en tanto el “estado de abierto” del “ser en el mundo” puede “llenarse” con los entes que cabe descubrir en ese estado».⁶⁵⁷ *El significado y, por ende, el lenguaje, se fundamenta en el sentido, y no a la inversa.* La condición de posibilidad de un significado es el todo de la significatividad, que aparece como articulación del sentido en un plexo de relaciones cuya esencia es el “para” de la proyección. Heidegger expresa este punto con total claridad y deja poco margen de maniobra a las imposturas de Jean Grondin (*S. u. Z.*, p. 87):

Pero la significatividad misma, con la que el “ser ahí” es familiarizado en cada caso ya, alberga en sí la condición ontológica de la posibilidad de que el “ser ahí” que comprende pueda, como “ser ahí” que interpreta, abrir lo que se dicen “significaciones”, que por su parte fundan el posible ser de la palabra y el lenguaje.⁶⁵⁸

Con lo dicho puede intuirse ya dónde se juega los cuartos el *linguistic turn*. Planteado el problema de forma esquemática, la cuestión sería la siguiente: ¿es el lenguaje “lo irremediable”, el suelo último, en el proceso de sucesivos retrocesos característico de la filosofía trascendental? O en otros términos: ¿el lenguaje envuelve y precede al *Dasein* o es el *Dasein*

⁶⁵⁶ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 169-170. Véase *S. u. Z.*: «Im Entwerfen des Verstehens ist Seiendes in seiner Möglichkeit erschlossen. Der Möglichkeitscharakter entspricht jeweils der Seinsart des verstandenen Seienden. Das innerweltlich Seiende überhaupt ist auf Welt hin entworfen, das heißt auf ein Ganzes von Bedeutsamkeit, in deren Verweisungsbezügen das Besorgen als In-der-Welt-sein sich im vorhinein festgemacht hat. Wenn innerweltliches Seiendes mit dem Sein des Daseins entdeckt, das heißt zu Verständnis gekommen ist, sagen wir, es hat *Sinn*. Verstanden aber ist, streng genommen, nicht der Sinn, sondern das Seiende, bzw. das Sein. Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält. Was im verstehenden Erhellen artikulierbar ist, nennen wir Sinn. Der *Begriff des Sinnes* umfaßt das formale Gerüst dessen, was notwendig zu dem gehört, was verstehende Auslegung artikuliert. *Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.* Sofern Verstehen und Auslegung die existenziale Verfassung des Seins des Da ausmachen, muß Sinn als das formal-existenziale Gerüst der dem Verstehen zugehörigen Erschlossenheit begriffen werden» (p. 151).

⁶⁵⁷ Heidegger, M.: *El ser y...*, op. cit., *ibidem*.

⁶⁵⁸ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 102. Véase *S. u. Z.*: «Die Bedeutsamkeit selbst aber, mit der das Dasein je schön vertraut ist, birgt in sich die ontologische Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das verstehende Dasein als auslegendes so etwas wie „Bedeutungen“ erschließen kann, die ihrerseits wieder das mögliche Sein von Wort und Sprachen fundieren» (p. 87).

aquéllo que fundamenta y posibilita el lenguaje? Para facilitarse las cosas, los apologistas del *linguistic turn* acostumbran a comenzar reduciendo el *Dasein* al individuo empírico. Una vez dado este paso, resulta muy fácil “demostrar” que un ente categorial, aunque se trate en este caso del “ser humano”, siempre surge trascendentalmente en el seno de un horizonte lingüístico ya previamente *dado*. Sin embargo, semejante interpretación del *Dasein* vulnera de forma sistemática la evidencia de los fenómenos tal como se muestran en la ontología fundamental. El *Dasein* no es una cosa, un individuo o un ente categorial, como hemos subrayado ya en varias ocasiones. El lenguaje no puede ubicarse en un plano “anterior” a la temporalidad originaria que define la *esencia* del *Dasein* confundiendo individuo empírico (“realidad”) y existencia. En la ontología fundamental el hombre *qua* sustancia constituye un “ser ante los ojos” definido categorialmente en los mismos términos que un martillo o un árbol. El *linguistic turn* nada tiene que decir, por tanto, sobre la distinción heideggeriana entre “categorías” y “existenciarios”, la cual ignora con desdén, limitándose a dejar pasar de contrabando aquella grosera categorización del *Dasein*, la cosificación alevosa y fraudulenta de un ente que Heidegger, sin embargo, ha caracterizado expresamente en contraposición a toda suerte de naturalismo del “sentido común”. Ahora bien, estos hechos no son desconocidos, simplemente se los pasa por alto en la argumentación a sabiendas de que nadie va a protestar por ello.

Pero antes de abordar estas cuestiones, que resultan obviedades para el lector atento y honesto de *Sein und Zeit*, nótese la diferencia entre el “lenguaje” concebido por los estructuralistas, es decir, el lenguaje que interpretan como una *estructura*, atemporal y ayuna de sentido, y el lenguaje fenomenológico analizado por Heidegger, cuyo carácter proyectual no puede ser derivado del lenguaje mismo, sino únicamente de la esencia del “comprender” del *Dasein* como proyección de posibilidades. Porque, una de dos, o el lenguaje es una estructura en el sentido estructuralista de la palabra, pero entonces no se explica el plexo de remisiones del “para” que constituye el ser mismo de la significatividad y el fundamento del abstracto “sistema de oposiciones” lingüístico, o se admite la significatividad, pero entonces aquéllo que habría que explicar es la procedencia de aquél. Ahora bien, en tanto que el lenguaje se fundamenta en la significatividad, parece evidente que es el *Dasein* el que “precede” al lenguaje y no a la inversa. El lenguaje es *projectual*. Por supuesto, se puede abstraer el “sistema de la lengua” y separar ese ente del “habla” y de la “historicidad”, pero tal operación, que funda la lingüística contemporánea como ciencia con Ferdinand de Saussure⁶⁵⁹ y resulta insoslayable en orden a un análisis del aspecto del lenguaje como “ser ante los ojos”, como “cosa”, lo que ha hecho es diseccionar el fenómeno lingüístico originario, arrancarlo de sus raíces, “objetivarlo”:

Pero, ¿qué es la lengua? Para nosotros, la lengua no se confunde con el lenguaje: la lengua no es nada más que una determinada parte del lenguaje, aunque esencial. Es a la vez un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos. Tomado en su

⁶⁵⁹ Cfr. Ferdinand de Saussure: *Curso de Lingüística General*, Madrid, Alianza, 1987. Edición francesa original: *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1972. Fue editado por primera vez en Ginebra en 1915. El libro es una publicación de las lecciones que Saussure impartiera en la Universidad de Ginebra entre 1906 y 1911. Resulta interesante señalar que el autor nunca llegó a desarrollar, a pesar de prometerlo en repetidas ocasiones, una lingüística del habla.

conjunto, el lenguaje es multiforme y heteróclito; a caballo de diferentes dominios, a la vez físico, fisiológico y psíquico, pertenece además al dominio individual y al dominio social; no se deja clasificar en ninguna de las categorías de los hechos humanos, porque no se sabe cómo desembrollar su unidad.⁶⁶⁰

Saussure distingue entre lengua y habla. El lenguaje es “género” para ambas “especies”. En el lado del habla precipítase toda esa selva ignota de lo lingüístico. Pero en el campo del *linguistic turn* pocas veces se aclara el significado de “lenguaje”, aunque en ocasiones pretenden reducirlo a la lengua como sistema. En realidad, esta indefinición resulta muy útil para conducir la filosofía con los ojos tapados al terreno de la cábala sin demasiados riesgos teóricos, por cuanto no se sabe qué sea exactamente “lenguaje” cuando hablamos de “paradigma lingüístico”. El rigor matemático del estructuralismo extrapola su prestigio teórico al *linguistic turn* de forma claramente abusiva. La *lengua* es, ciertamente, “estructura”: «La estructura es lo que revela el análisis interno de una totalidad: los elementos, las relaciones entre estos elementos y la disposición, el sistema, de estas relaciones entre sí».⁶⁶¹ Pero el lenguaje no es sólo lengua aunque estructuralismo y lingüisticismo perpetren aquí habitualmente un oscuro acto de prestidigitación. La estructura permite, por una parte, superar el sujeto, tanto como sujeto práctico (revolucionario), cuanto como sujeto constituyente metafísico. Pero, por otro lado, permite también restablecer la dignidad de la teoría y, por tanto, la intersubjetividad de un sujeto de conocimiento, es decir, de los co-sujetos multidisciplinares del diálogo sobre el fondo irrebasable del lenguaje. El *linguistic turn* erígese en la tensión entre estos dos polos: la estructura lingüística anónima y ahistórica como modelo teórico y método de las ciencias humanas, por un lado, y la comunidad de los intelectuales-científicos depositarios del saber y sujetos del diálogo racional autorizado, por otro. El *Dasein*, léase: el lugar en que la verdad ontológica puede aparecer y fundarse políticamente, es lo único que ha sido suprimido:

(...) las estructuras sólo aparecen a la observación practicada desde fuera, y, en contrapartida, ésta no puede captar los procesos que se refieren a la manera particular en la que una temporalidad es vivida por un sujeto. Lo que equivale a decir que sólo existe proceso para el individuo implicado en su propio devenir histórico o, más exactamente, en el grupo al que pertenece.⁶⁶²

La estructura es un *objeto* del conocimiento que sólo puede ser captado por los correspondientes expertos. El estructuralismo prosigue la senda iniciada en la Escuela de Frankfurt con su restauración del sujeto de la teoría frente al sujeto de la práctica revolucionaria y política. Para los estructuralistas, que en el Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica* observan las consecuencias ideológicas últimas de la radicalización existencial del sujeto, se trata de sustituir el *Dasein* por la estructura para que un sujeto deshistorizado y teorético ocupe el lugar de aquél:

⁶⁶⁰ De Saussure, F.: *op. cit.*, pp. 24-25.

⁶⁶¹ Pouillon, J. y otros: *Problemas del estructuralismo*, México, Siglo XXI, 3ª edición, 1969, p. 2.

⁶⁶² Claude Lévi-Strauss: *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964, p. 44.

Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia: no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que, por fin, es posible pensar de nuevo.⁶⁶³

Póngase *Dasein* donde en el texto dice “hombre”. El rechazo de la existencia se justifica en términos de una restitución postexistencial de la ciencia. Hete aquí el verdadero sentido ontológico de las famosas palabras de Foucault:

De repente y sin una razón manifiesta se cayó en la cuenta de que nos habíamos alejado demasiado de la generación anterior, de la generación de Sartre y Merleau-Ponty, que había sido la norma de nuestro pensamiento y el modelo de nuestra vida... Habíamos tenido a la generación de Sartre por una generación valiente y generosa, que había optado apasionadamente por la vida, la política y la existencia... Nosotros, en cambio, hemos descubierto algo diferente, una pasión distinta: la pasión por el concepto y por lo que yo llamaría el sistema.⁶⁶⁴

No otra fue la coartada de los estructuralistas con fines menos científicos y más “ideológicos” que los de Saussure. Ahora bien, mientras el término “lenguaje” designe la unidad de sistema y habla, de estructura e historia y, por tanto, tenga que dar cuenta de la presencia del *sentido* en el corazón mismo de la lingüística, la proyectualidad del lenguaje colocará el significado bajo la dependencia ontológica del *Dasein*. El estructuralismo y el *linguistic turn* sólo resultan inteligibles como fenómenos ideológicos y en el interior del régimen de economía interpretativa unitaria de la ontología fundamental. O en otras palabras: esta retirada del intelectual al refugio de la teoría sólo cabe explicarla en relación con el “fenómeno VM” y su corolario político.

En este contexto, puede afirmarse que Heidegger rompió ya el cerrojo del *linguistic turn* antes de que el paradigma, por razones políticas, se impusiera en la posguerra. El famoso “giro lingüístico” de Heidegger posibilitó la impostura, sin atender al hecho de que el propio Heidegger había sido coaccionado por las autoridades de ocupación y no precisamente con la “coacción no coactiva” del mejor argumento, sino mediante la suspensión de la *venia legendi* y la requisa de su biblioteca privada, sin las cuales no podría ejercer las funciones profesionales, habituales o simplemente normales de un filósofo. En el momento en que Heidegger se “despolitiza” a marchas forzadas (excepto en sus cartas privadas, donde sigue expresándose con cierta libertad), deviene *ipso facto* en un “intelectual” y reproduce uno por uno los rasgos ideológicos asociados a semejante figura de la subjetividad metafísica. Este *Dasein* amputado “por abajo” sólo deja sobresalir, por tanto, las terminales lingüísticas de unos existenciaris de procedencia prelingüística: aquellos que corresponden a la proyectualidad, la revolución, la ideología y la política. La autocensura de Heidegger se convertirá así en la tácita autorización para erigir un presunto “nuevo paradigma”, el *linguistic turn*, cuya verdadera naturaleza no es filosófica sino ideológica y que coloca a los intelectuales como apéndices legitimadores del dispositivo de poder mundial instaurado en el año 1945. Sin embargo, el texto de *Sein und Zeit* sigue vigente. El *linguistic turn* es un *dogma teológico*. Los fenómenos siguen atestiguando que la significatividad constituye el fundamento del lenguaje.

⁶⁶³ Michel Foucault: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1968, pp. 332-333.

⁶⁶⁴ *Ibidem*.

La descripción e interpretación fenomenológica de la significatividad se encuentra en el párrafo 18 de *Sein und Zeit*. La estructura proyectual de la significatividad no la “deduce” Heidegger sino que se desprende del análisis fenomenológico de la cosa tal como se muestra en el trato cotidiano, que no es la que tenemos con un objeto abstracto, sino con un *útil*. Para decirlo con mayor claridad: una relación de *poder*. Es este carácter de útil el que permite descubrir el plexo de remisiones y, por ende, retrocediendo apagógicamente hasta sus condiciones trascendentales, el comprender como “proyección de posibilidades” temporarias e históricas dadoras de “sentido”. La esencia del “útil”, en efecto, es un “para”. A esto se refiere Heidegger con el rango primario y fundamental de la cosa como “ser a la mano” frente a la noción intelectualista de la cosa como “ser ante los ojos”. Estamos ante una distinción de encaje perfectamente “marxista”; quizá incluso, en Heidegger, de oriundez expresamente lukácsiana. En efecto, para Heidegger la “cosa” no es primero sustancia y luego “útil”, sino que la “cosa” es originariamente “útil” y sólo de forma derivada, cercenada la trama vital por la mirada teórica, “objeto” o “sustancia”. El ser de la cosa en tanto que “útil” la vincula de forma esencial y ontológica al *Dasein*. Un útil es siempre “para algo”. En consecuencia, el lenguaje, que expresa este plexo de relaciones utilitarias en forma de significatividad, *porta en su interior la naturaleza proyectual de la referencia*. El lenguaje no es capaz de dominar al *Dasein qua Volksgemeinschaft* aunque pueda dominar al “individuo” categorial de la *society*, por cuanto está transido de significatividad, de sentido, y éste jamás podrá explicarse en términos de “grupo matemático” como quieren en última instancia los estructuralistas, sino que procede de esa “comunidad originaria del combate y la muerte” (el “grupo en fusión” de Sartre) que el lenguaje se limita a expresar:

La “constitución de útil” que tiene lo “a la mano” era, se mostró, una “constitución de referencia”. (...) Mas entonces ¿qué quiere decir la referencia? El ser de lo “a la mano” tiene la estructura de la referencia –quiere decir: tiene en sí mismo el carácter del “ser referido”. El ente es descubierto en cuanto que, como este ente que él es, es referido a algo. Uno se “conforma con” él “en” algo. El carácter de ser de lo “a la mano” es la “conformidad”. La conformidad implica: “conformarse con” algo “en” algo. La relación “con... en” es lo que se indica con el término de referencia.⁶⁶⁵

La falacia habitual del lingüisticismo consiste en afirmar que Heidegger descubre aquí el carácter “simbólico” del mundo y, con ello, la necesidad del *linguistic turn*, o sea: más agua para el molino cabalístico. Pero aquello que Heidegger “descubre” aquí es justamente lo contrario, a saber: las relaciones de significatividad que fundamentan el lenguaje proceden de la proyectualidad del comprender, del *Vorbabe*, la esencia ideológico-cosmovisional del *Dasein*. En lugar de admitir esta evidencia y jugando con la ambigüedad de la palabra “lenguaje”, que al serlo “todo” no se puede definir, viénese a reducir el *Dasein* a lenguaje contraviniendo expresamente el sentido de la ontología fundamental en todos sus niveles de análisis. Éste retrocede siempre en dirección al comprender constituyente y no en dirección al lenguaje, que sólo se encuentra como fenómeno constituido avanzando en sentido contrario. En efecto, la descripción parte del sentido para llegar al comprender. El comprender del sentido permite articular la significatividad. La significatividad hace posible la interpretación y, finalmente, la interpretación coagúlase en la proposición, el *logos*, el

⁶⁶⁵ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 97, 98.

lenguaje y las “cosas” sustanciales. *El orden de fundamentación es rigurosamente inverso al que pretenden los lingüicistas*. “El lenguaje” depende de “la interpretación”, que a su vez remite a una “significatividad”, a saber, el “comprender” (*verstehen*) del *Dasein* y éste a la “proyección de posibilidades”, lo irrebalsable temporario último del sentido. Véase un ejemplo de retroceso trascendental desde el útil concreto al fundamento irrebalsable del comprender:

La totalidad de conformidad que, por ejemplo, constituye a lo “a la mano” en un obrador en su ser “a la mano”, es anterior al útil singular, e igualmente la del corral de una granja con todos sus aperos y sus construcciones. Pero la totalidad de conformidad misma retrocede últimamente a un “para qué” “en” el que ya *no* se “guarda conformidad” alguna, o que ya no es un ente en la forma de ser de lo “a la mano” dentro de un mundo, sino un ente cuyo ser es determinado como “ser en el mundo” o a la constitución misma de cuyo ser es inherente la mundanidad. Este primario “para qué” no es ningún “para qué” en el sentido de un posible “en qué” de una conformidad. El “para qué” primario es un “por mor del qué”. Pero el “por mor del qué” conviene exclusivamente al ser del “*ser ahí*” al que en su ser *le va* esencialmente este ser mismo. La indicada concatenación, que conduce de la estructura de la conformidad al ser mismo del “ser ahí” como el único “por mor del que” propiamente tal, no va a perseguirse aún más a fondo por el momento.⁶⁶⁶

Para instaurar el paradigma del *linguistic turn*, como quieren Apel y Gadamer, hay que subvertir la mencionada concatenación volviéndola del revés y categorizando al *Dasein*. Devenido así, pues, en una cosa —un “individuo empírico”—, puédese luego retroceder hasta un supuesto horizonte lingüístico último que no ha sido fundamentado en cuanto tal en ningún sitio, como no sea en la imaginación de los ideólogos o en su retórica, siendo así que tal afirmación *carece por principio de toda fundamentación posible*. Ésta sólo podría ser fenomenológica, pero, al margen de que fenómenos concretos, como hemos visto en el caso de la proyectualidad, desmienten precisamente tales postulados, la simple exigencia de un *fundamento fenoménico de los enunciados* que pone el lenguaje como “lo irrebalsable” nos fuerza precisamente a rebasarlo hacia una exterioridad del lenguaje mismo. Irrebalsables son, pues, los fenómenos: nada hay “más allá” de ellos. El lenguaje *como fenómeno* no los agota. La circunstancia de que el “individuo empírico” sea “manejado” por la estructura anónima, es decir, por el sistema, la *society* que lo ha creado, no afecta a nuestra interpretación porque, insistamos una vez más en ello, el *Dasein* no es *individuo*, sino *Mitsein* existenciario: “comunidad originaria en lucha a muerte” o “grupo en fusión” (Sartre). Heidegger mienta expresamente el plexo de remisiones del “para” y su fundamento, el comprender, con lo que el análisis fenomenológico nos devuelve al punto de partida del círculo hermenéutico, a saber, el *Vorbabe*, la ideología o cosmovisión. Hecho que en este caso habría que traducir por “visión del mundo”, porque sólo el vocablo alemán *Weltanschauung* nos permite establecer el enlace lingüístico estricto entre la noción de ideología y el “ver a través” (*Vorsicht*) de sí mismo auto-referencial *pero no reflexivo, teórico ni conceptual* que proyecta la mundanidad del “ser en el mundo” y con ella el ser de la existencia, la autointerpretación que el *Dasein* “ejerce” *de facto*:

El previo “conformarse en... con...” se funda en un comprender lo que se dice “conformarse”, “en qué” de la conformidad, “con qué” de la conformidad. Este comprender y lo demás que hay en su fondo, como el “qué” “en” que cada caso se “guarda conformidad”,

⁶⁶⁶ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 98-99.

como el “por mor del qué” a que retrocede últimamente todo “para qué”, todo esto tiene que ser abierto previamente en una cierta comprensibilidad. Y ¿qué es aquello dentro de lo cual el “ser ahí”, en cuanto “ser en el mundo”, se comprende preontológicamente? En el comprender el expuesto plexo de relaciones *se* ha referido el “ser ahí” a un “para”, desde un “poder ser” expresa o no expresamente empuñado, propio o impropio, “por mor del qué” él mismo es.⁶⁶⁷

El vínculo entre el comprender y la significatividad ha sido también expresamente establecido por Heidegger:

El “comprender”, que se ha de analizar aún más a fondo en lo que sigue (cf. &31), mantiene las relaciones indicadas en un previo “estado de abierto”. En el familiar “mantenerse en ellas” mantiene este “previo” como aquello en que se mueve su referir*se*. El comprender mismo *se* deja referir en y por estas relaciones. El carácter de relación de estas relaciones del referir lo consideramos como un “signi-ficar”. En su familiaridad con estas relaciones “significa” el “ser ahí” a sí mismo, se da a comprender originalmente su ser y poder ser respecto de su “ser en el mundo”. (...) Estas relaciones están ensambladas entre sí como una totalidad original, son lo que son en cuanto son este signi-ficar en que el “ser ahí” se da a comprender previamente a sí mismo su “ser en el mundo”. El todo de relaciones de este significar lo llamamos la significatividad.⁶⁶⁸

La “cosmovisión” (o “ideología axiológicamente ordenada a la verdad del ser”) es, en consecuencia, una *Weltanschauung* por cuanto conforma previamente el *sentido* de la mundanidad del mundo de forma auténtica o propia.

3.2.2.- Los “enunciados cosmovisionales” y la restauración del paradigma del Dasein

Estamos ya en condiciones de identificar en Heidegger los “enunciados cosmovisionales” simétricos a los “enunciados ideológicos” de Adorno en la *Dialéctica negativa*. En efecto, al igual que los “enunciados ideológicos” que corresponden a la “ideología B”, los “enunciados cosmovisionales” carecen de fundamento lógico o empírico. El fundamento de los enunciados cosmovisionales de la “ideología A” es fenoménico en el sentido de que se refieren al “fenómeno de la verdad” o a la verdad *qua* fenómeno. *Pero lo característico del enunciado cosmovisional frente al enunciado fenomenológico-hermenéutico de Sein und Zeit es su valencia axiológica y enunciativa, que respecto de la “ideología B” invierte su sentido: el discurso cosmovisional afirma la verdad ontológica en una enunciación.*⁶⁶⁹ La enunciación es la unidad básica de sentido del “habla” (*Rede*) y establece una “posición de valores”, unas “importancias”, en este caso (“ideología A”), “la verdad que ya comprendemos y hemos comprendido siempre”. Desde este fundamento, proyéctanse las posibilidades del comprender (*verstehen*) que fundan ónticamente el “principio de fundamentación” mismo, la argumentación y, por tanto, la posibilidad discursiva de expresar su sentido antagónico (“ideología B”), aquello que podríamos denominar, a tenor del texto heideggeriano, la ontoteología. El carácter *cosmovisional* del discurso heideggeriano correspondiente a su *etapa nacional-revolucionaria* (1929-1945) es consecuente con el *hecho ideológico* que Heidegger ha descubierto y del que toma

⁶⁶⁷ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 100-101.

⁶⁶⁸ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 101-102.

⁶⁶⁹ Cfr. Adrián Bertorello: *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

conciencia. Si el “primer Heidegger” (1919-1929) surge en la *experiencia óntico-ontológica* que operará como *Vorbabe* del círculo hermenéutico, cabría preguntarse cómo se cierra el período ontológico-fundamental, científico, y se da inicio a la etapa siguiente, política. Pues bien, en su “etapa nacional-revolucionaria”, que se gesta a partir de 1930, *Heidegger intenta una fundamentación del “fascismo”*. El “objeto” de esa etapa es, precisamente, la “ideología” y la “cosmovisión”, conceptos que en su proyecto científico ostentaban connotaciones problemáticas cuyo significado, empero, va madurando hasta adquirir forma plena en el curso de *Introducción a la filosofía* de 1930. Heidegger critica “lo (meramente) ideológico” del nacionalsocialismo para erigir en su lugar “lo cosmovisional”. De ahí que en las *Beiträge* se hable, en sus secciones IV y V, de “salto” y “fundación”. Mientan el acto fundante de la enunciación que debe hacer posible la institucionalización del ser en cuanto fundamento del fascismo. Frente a los vulgares ideólogos del partido, Heidegger apuesta por una elevación a concepto filosófico de la noción de “cosmovisión” por mucho que rechace el uso del vocablo. Aquello que Heidegger funda es la entidad en cuanto “lugar institucional” de la verdad y, en consecuencia, como *esencia del Estado*. Pero también “lo otro” de la “cosmovisión”, el “enemigo” político-ideológico, tiene que aparecer de golpe y al mismo tiempo ante nuestra mirada. La vía regia del método (camino) al “fenómeno VM” es este contexto conflictivo, institucional, político y cosmovisional. La quintaesencia de la “reforma universitaria” de Heidegger se detecta con claridad en dichas páginas. Nos limitaremos a documentar con la máxima brevedad posible este “cierre” el período del “primer Heidegger” por el lado de su conclusión.

El “sentido” de las “ideas” de Heidegger no son una invención excéntrica o personal, sino que se respiraban ya, de alguna manera, en el “ambiente” de la época:

(...) el infortunado Edipo se obstina, quiere saber. En vano, Yocasta le censura (1056 y ss.). “*Ve, deja esto, olvida todo esto. Si aprecias la vida, no pienses más en ello.*” Pues Yocasta ha comprendido, sabe, y está aterrada. (...) Así, por tres veces, Edipo hubiera podido salvarse. Por tres veces, y Tiresias, y Yocasta, y el pastor, le suplicaron que detuviera la investigación. Y cada vez se obstinó. Ya que estaba movido por sus mismas virtudes, su fuerza y su coraje, su lealtad hacia Tebas, hacia la verdad”.⁶⁷⁰

Heidegger no podía desconocer, en efecto, cuál era el planteamiento interpretativo de Werner Jaeger sobre la tragedia griega:

Cuando el coro de Prometeo dice que sólo se llega al más alto conocimiento por el camino del dolor, alcanzamos el fundamento originario de la religión trágica de Esquilo.⁶⁷¹

Jaeger, poco sospechoso de “fascismo”,⁶⁷² distingue entre la ideología aristocrática (representada por Píndaro) y la cosmovisión trágico-heroica:

Aunque este concepto de la educación aproxima a Esquilo y a Píndaro, la concepción del ateniense y del tebano son profundamente diferentes. Píndaro anhela la restauración del mundo aristocrático, en todo su esplendor, de acuerdo con el espíritu de la sumisión

⁶⁷⁰ Festugière, A.-J.: *La esencia de la tragedia griega*, Barcelona, 1986, pp. 23-24. Sobre tragedia griega y verdad en Heidegger, M.: *Parménides*, Barcelona, Quaderns Crema, 2005, pp. 149-153.

⁶⁷¹ Werner Jaeger: *Paideia*, México, FCE, p. 247.

⁶⁷² Jaeger se vio forzado a emigrar de Alemania a Estados Unidos por el hecho de estar casado con una mujer judía, relación que desencadenó la hostilidad del régimen nazi.

tradicional. La tragedia de Esquilo es la resurrección del hombre heroico dentro del espíritu de la libertad. Es el camino inmediato y necesario que va de Píndaro a Platón, de la aristocracia de sangre a la aristocracia del espíritu y del conocimiento. Sólo es posible recorrerlo pasando por Esquilo.”⁶⁷³

Describe también Jaeger de la siguiente manera la mutación artística que, tras la primera guerra con los persas, acompaña la consolidación de la democracia ateniense y la institución de la tragedia como conciencia ética colectiva de la ciudad ateniense:

De un golpe cayó todo el afeminado refinamiento y la suntuosidad exagerada que se habían desarrollado en Ática durante los últimos decenios de rápido progreso material y exterior. Desaparecen los suntuosos vestidos jonios para dejar paso a los vestidos dóricos, simples y varoniles. Del mismo modo, desaparece de las caras de las esculturas de este decenio la sonrisa convencional e inexpresiva que resulta del ideal de belleza jonio y es sustituida por una seriedad profunda y casi hosca.⁶⁷⁴

En consecuencia, la tragedia pertenece a la *democracia*, avanza junto a ella y de la mano de la filosofía en la “fundación del inicio” que Heidegger aspirará a recrear en su “Discurso de Rectorado”:

La tragedia es la creación artística más característica de la democracia ateniense; en ningún género se expresan tan inmediata y libremente los íntimos antagonismos de su estructura social como en ella. Su forma exterior –su representación en público– es democrática; su contenido –la leyenda heroica y el sentimiento heroico-trágico de la vida– es aristocrático.⁶⁷⁵

La “fundación” heideggeriana tiene, en efecto, el sentido de un “retorno al inicio”, pero es “fascista”, no ostenta un contenido políticamente “reaccionario”, de la misma manera que no lo tuvo, sino antes bien todo lo contrario, el Renacimiento europeo del siglo XVI o la estética neoclásica de la Revolución Francesa. Aquí conviene abordar correctamente el problema de la temporalidad originaria, que no fundamenta una historicidad lineal sino “circular” bajo el mismo cuño ontológico que el “círculo hermenéutico” expuesto *supra*. El tránsito que separa el “primer Heidegger” del “segundo Heidegger” (1930-1945) significa que el *Vorbabe* del círculo hermenéutico, el “ideal de existencia” cuya implementación había hecho posible técnicamente la ontología fundamental, deviene ahora “objeto” expreso y exclusivo de su atención filosófica a los efectos *políticos* que acaban de exponerse. En el párrafo 187 de las *Beiträge* hace Heidegger mención expresa del concepto de “la fundación”:

Fundación en un doble sentido. 1. El *fundamento funda*, se esencia como fundamento (cfr. Esencia de la verdad y del espacio-tiempo). 2. Este fundamento fundante es alcanzado como tal y asumido. *Sondeo*: a) dejar *esenciarse* el fundamento como fundante; b) *construir* sobre él como fundamento, llevar algo al fundamento. / El fundar originario del fundamento (1) es el esenciarse de la verdad del ser [Seyn]; la verdad es fundamento en el sentido originario. / La esencia del fundamento originariamente a partir de la esencia de la verdad, verdad y espacio-tiempo (a-bismo). / Cfr. Acerca de la esencia del fundamento; notas a ello, 1936. / Bajo el título Fundación está mentado, en primer lugar, según la conexión con el Salto, el

⁶⁷³ Jaeger, W.: *Paideia*, México, FCE, 1985, p. 225.

⁶⁷⁴ Jaeger, W.: *ibidem*.

⁶⁷⁵ Arnold Hauser: *Historia social de la literatura y del arte*, Barcelona, Labor, 1993, t. I, pp. 111-112.

significado 2. A) y b), pero ello precisamente no sólo referido a 1. sino determinado desde aquí.⁶⁷⁶

Heidegger se topa en las *Beiträge* con el mismo problema que Adorno al intentar caracterizar el estatus teórico la “dialéctica negativa”. No estamos ante un discurso que se pueda legitimar lógicamente o empíricamente, pero tampoco ante la pura gratuidad —como pretende con cierta justicia Leszek Kolakowski para el caso de Adorno— en un decir “poético” de Heidegger:

En la filosofía nunca se puede demostrar proposiciones; y ello no sólo porque no hay proposiciones *supremas* desde las cuales otras pudieran derivarse, sino porque aquí de ningún modo proposiciones son lo verdadero ni tampoco simplemente aquello que enuncian. Todo “demostrar” presupone que el que comprende, así como representando llega a un contenido proposicional, permanece inmodificado él mismo después de la realización del nexo representativo de demostración. Y recién el “resultado” del curso de demostración puede exigir un modo modificado de representación o antes bien el representar de lo hasta ahora no atendido. / En el conocimiento filosófico, por el contrario, comienza con el primer paso una transformación del hombre que comprende y a saber no en el sentido moral-“existencial”, sino conforme al ser-ahí. Ello quiere decir: la referencia al ser [Seyn] y antes siempre a la verdad del ser [Seyn] cambia en el modo de la remoción hacia el ser-ahí mismo. Porque en el conocimiento filosófico todo llega cada vez a la remoción al mismo tiempo — el ser humano en su estar en la verdad, ésta misma y con ello la referencia al ser [Seyn]— y de este modo nunca es posible un representar inmediato de algo presente ante la mano, el pensar de la filosofía permanece extraño.⁶⁷⁷

En estas anotaciones típicas de las *Beiträge* esboza Heidegger los trazos fundamentales de un imaginario ideológico-cosmovisional para la institucionalización de la entidad del ente en cuyo seno “la verdad” trágico-heroica pueda ad-venir como fundamento del Estado fascista. *Es un “pensar preparatorio” para el advenimiento del último dios, es decir, la secularización de “lo sagrado” pagano en cuanto “esencia del fascismo”*. En el párrafo 188 se refiere también a la institucionalización: “fundamento-instituyendo-soportando-justificando” (“ideología A”), pero también a la “inesencia”, a la disputa, es decir, al “infundamento-disimulo-descomposición” (“ideología B”). En otros pasajes de la obra utiliza Heidegger la palabra “maquinación”, y aunque en todo momento quiere apartar este “alzado” básico de una dicotomía moral o valorativa, la de-cisión por el fundamento o el infundamento como [o... o...] tendrá que ir asociada *velis nolis* a una inexorable connotación axiológica. Heidegger insiste en rechazar cualquier concesión en este terreno, pero al margen de la misma y sin incurrir en moralismo o “moralina” alguna (Nietzsche), su texto resultaría ininteligible. ¿Cómo si no interpretar la afirmación de un supuesto “coraje por el a-bismo”?

Este ser —la historicidad— nunca es en cada época el mismo. Está ahora ante una transformación esencial, en tanto recibe como tarea fundar ese ámbito de decisión, ese contexto eventual [Ereigniszusammenhang], tan solo gracias al cual el ente humano histórico

⁶⁷⁶ Heidegger, M.: *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*, Buenos Aires, Almagedo, 2003, p. 250.

Traducción de Dina V. Picotti C.

⁶⁷⁷ Heidegger, M.: *Aportes...*, *op. cit.*, p. 29.

se pone ante sí mismo. La fundación de este ámbito exige una enajenación, que es lo contrario de la propia tarea. Ella sólo puede ser cumplida desde el coraje por el a-bismo.⁶⁷⁸

¿Qué estatus teórico atribuir a este fragmento, sino el que proponemos? La “fundación” entraña el “salto”, una “enajenación” que, según Barbara Merker —y esto vale para la entera ontología fundamental— debe interpretarse como una “conversión” sustentada en el fondo más insobornable del *Dasein*:

Heidegger parece creer que tal destrucción de mitos y dogmas carecería de ‘hilo conductor’ y de ‘indicador’ si no hubiera, ocasional y contingentemente, vivencias especiales e indisponibles en las que ya, preontológicamente, llevamos a cabo la destrucción y en la que nos mostramos en nuestra autenticidad.⁶⁷⁹

El “salto” comporta así unas “disposiciones fundamentales” para la decisión cuya enumeración nos indica ya el *sentido* de la verdad del ser, a saber, “espanto”, “retención” y “temor”, índices de “lo sagrado” pagano.⁶⁸⁰

El espantarse es el retroceder desde lo corriente del proceder en lo familiar, hacia la apertura de la afluencia de lo que se oculta, en cuya apertura lo hasta ahora corriente se muestra como lo extraño y a la vez el cautivamiento.⁶⁸¹

En cuanto al temor, Heidegger desestima las críticas del “ruidoso heroísmo” de los tiempos del régimen, pero sólo para desmentir que el temor tenga nada que ver con la timidez, es decir, con la cobardía:

Pero el *temor* no se confunde, según lo dicho, con la timidez ni tampoco se entiende en la dirección de ésta. Ello está tan poco permitido, que el aquí mentado temor hasta acrecienta la “voluntad” de retención, y esto desde la profundidad del fundamento de la unitaria disposición fundamental. De ella, del temor en particular, surge la necesidad del silencio, y éste es el predisponente dejar esenciarse del ser [Seyn] como evento, que determina toda disposición en medio del ente y actitud con respecto al mismo.⁶⁸²

El discurso de Heidegger es “historia del ser” con dos protagonistas: el ser mismo y la ocultación ontoteológica. Se desprende de la “historicidad” del *Dasein* fundamentada en la temporalidad originaria. Heidegger pretende establecer los “eventos” de una historiología que posibilite la interpretación de la historia y, por ende, de la historiografía en tanto que “ciencia” legitimadora del Estado nacional. No podemos fijar aquí las fechas ni los documentos que acreditarían con datos más exactos ese “límite” del “primer Heidegger” (1919-1929) por el lado del “fin”. Pero hemos de suponer que en 1930, a raíz de la gran crisis del capitalismo liberal, Heidegger se compromete interiormente con el nacionalsocialismo y

⁶⁷⁸ Heidegger, M.: *Aportes...*, *op. cit.*, p. 41.

⁶⁷⁹ Barbara Merker: „Konversion statt Reflexion“, en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989, p. 229. Citado por Rodríguez, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 211. Cfr. *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis: zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.

⁶⁸⁰ Véase Capítulo 7 de la presente investigación.

⁶⁸¹ Heidegger, M.; *Aportes...*, *op. cit.*, p. 30.

⁶⁸² Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 31.

decide fundamentar *la ideología del movimiento* en relación con el *Vorbabe* del círculo hermenéutico y el “ideal de existencia” de la ontología fundamental. Se topa, empero, con el rechazo de los ideólogos del partido que observan con desconfianza su discurso sobre la muerte, la finitud y la nada. Heidegger interrumpe aquí el desarrollo de la línea ontológico-fundamental y se propone “pensar” a Nietzsche como “ideólogo” *vitalista* del “fascismo”. La ontología fundamental se esfuma entonces definitivamente en cuanto a su *talante* de “ciencia rigurosa”, entramos en el “segundo Heidegger” (1930-1945), cuya comprensión, empero, sólo es posible a partir del “primer Heidegger” (1919-1929). La incompreensión o malinterpretación del “primer Heidegger” inhabilita para la lectura de las *Beiträge*.

La consumación de la metafísica condénsase en la fórmula de una “torsión antropológica de la verdad”, la cual se despliega como una suerte de “hegelianismo invertido” que conduce al *interior* de la caverna platónica. De hecho el presunto *exterior* de la caverna era ya, antes bien, su acceso en tanto que retorno a aquello que, para los griegos, representaba Asia. El sentido que Platón ilustra como caverna, la “realidad”, es decir, el mundo fenoménico, es la apertura del *Dasein* a la verdad fundada por Anaximandro, Heráclito y la tragedia griega. El proceso de subversión *historiológico*⁶⁸³ del “sentido del ser” atravesaría, en el “alzado” de Heidegger y en términos *provisionales* y puramente descriptivos, tres fases principales: 1/ la fijación de la torsión como tal en el *eidos* atemporal, la “idea” (Platón), andamiaje conceptual matemático de la *Gestell*; 2/ la conversión expansiva del *eidos* en forma de religión de masas (“platonismo para el pueblo”, Nietzsche *dixit*), que implicará la coagulación mítico-narrativa de la idea abstracta, invisible, la Idea de Idea (Martínez Marzoa), en *imagen* del Cristo; 3/ la secularización del judeocristianismo, que implica: (a) la “transformación” del mundo fenoménico a la medida de la idea-imagen (*Tesis sobre Feuerbach*: Marx); (b) la reinterpretación de la historia toda en función de la noción moderna de “mundo verdadero” inmanente donde, de forma necesaria, se perfila a la par la figura invertida del “reino de Dios” secularizado (léase: del Holocausto *qua* “infierno”, “Anticristo”). La narración histórica, institucionalizada bajo compulsión legal, compila las claves exegéticas del mito de la caverna platónica. Esta “construcción social de la realidad” conduce al imperio de la *imagen* tal como la entendemos en dicho contexto: el universo virtual de la información, el cine, la propaganda, la “cultura”...⁶⁸⁴

Toute la vie des sociétés dans lesquelles règnent les conditions modernes de production s'annonce comme une immense accumulation de spectacles. Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation. / Les images qui se sont détachées de chaque aspect de la vie fusionnent dans un cours commun, où l'unité de cette vie ne peut plus être rétablie. La réalité considérée partiellement se déploie dans sa propre unité générale en tant que pseudo-monde à part, objet de la seule contemplation. La spécialisation des images du monde se retrouve, accomplie, dans le monde de l'image autonomisé, où le mensonger s'est

⁶⁸³ Cfr. Capítulo 5 de la presente investigación.

⁶⁸⁴ Estamos ante un esbozo de interpretación del significado de las *Beiträge*. No pretendemos fundamentar un “alzado” de la filosofía del evento (*Ereignis*), porque, entre otros motivos, escapa a los límites temporales de la tesis, sino sólo ilustrar mediante ejemplos concretos el *sentido hermenéutico* de los “enunciados ideológico-cosmovisionales” de Heidegger y su *función metaparadigmática*.

menti à lui-même. Le spectacle en général, comme inversion concrète de la vie, est le mouvement autonome du non-vivant.⁶⁸⁵

La reducción de la realidad fenoménica a *signos*, la reabsorción del ser por el Libro, paralela a la reducción del ser a valor de uso, luego a valor de cambio y, finalmente, a producto financiero, capital, “valor simbólico”, bursátil (“valores”, títulos, letras, “activos”, tarjetas “que representan” billetes “que representan” productos “que representan” estatus, etc.), es la única posibilidad practicable en el proyecto de la “idea” (“ideología B”) para devenir “substancia”, cosa, mundo “real”, mundo “verdadero”. Es ésta una *substancia virtual* usurpadora del lugar de la *phýsis* pero que, dentro de la matriz tejida por la “sociedad del espectáculo” (Guy Debord), ostenta el mismo peso cognitivo, político y moral que mostrara, en el pensamiento trágico y presocrático griego anterior a Platón/Sócrates, “la verdad”. *Ex hypothesi* la *validez* que *a posteriori*, para un “discurso racional” desanclado de “la verdad” y los fenómenos, podía corresponderle a “aquéllo que es” (*ens*) y, en última instancia, al ser del ente (Heidegger).

La ontología fundamental y la “historia del ser” de Heidegger deben poder también, empero, justificar su existencia histórica, su condición de *Ereignis*. ¿Cómo explicar, en efecto, que bajo el dominio de la “pantalla total”, es decir, del “olvido” en un sentido radical, puro presente ahistórico del capital/Dios/Idea, escúchese todavía una voz que habla de la “memoria” del ser? En el devenir de la metafísica hasta su consumación —que subrayémoslo, es filosófica, teórica, a la vez que “real”, social, histórica— tanto el discurso metafísico cuanto el “poder” señalan de forma inequívoca hacia “lo otro”. Y es en tal oscura referencia constante —críptica, aporética, retórica— de la *Gerede* (“charla”) a aquéllo *frente a lo cual* la metafísica se erige constantemente, donde acótase un espacio de crítica y “resistencia”; éste viene demarcado, en primera instancia, por las *omisiones* del propio código simbólico heredado. Distorsionada, enterrada bajo toneladas de escombros conceptuales y materiales, la *phýsis* sigue *abí*. El *Da* del *Dasein* será experimentado en los límites, en los márgenes, en los resquicios, en las imprevisibles “fallas”, vacíos y cortocircuitos de la *Gestell*. La noción misma de una “historia del ser”,⁶⁸⁶ con sus correspondientes *huellas*, permite respirar, aún hoy (aunque no sabemos hasta cuándo seguirá siendo así), el aire libre de los fenómenos aquende la campana de cristal propagandística. Hete aquí el significado de la “crítica”, la pregunta por el paradigma, la metodología (*logos* del “camino”) que permite remontar “hacia atrás” el decurso/discurso de la metafísica a fin de empuñar la *arjé* del inicio. La filosofía en cuanto tal es ya un “anacronismo” en vías de extinción institucional, pero “hay filosofía” aunque sólo sea en calidad de “respecto a” existencial, patencia de un devenir, un tiempo, una historia... y, por ende, de la historicidad *en cuanto* historicidad (ontología fundamental). Apel concibe la “historia de la filosofía” como un “progreso”, una *Aufhebung*, en el sentido

⁶⁸⁵ Debord, G. : *La société du spectacle*, 1, 2.

⁶⁸⁶ Cfr. Heidegger, M. : *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (1936-1938), *Gesamtausgabe*, t. 65, 1989 (versión española: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, traducción de Dina V. Picotti C., Buenos Aires, *Almagesto*, 2003); Heidegger, M.: *Die Geschichte des Seyns*, *Gesamtausgabe*, t. 69, 1998 (*Historia del ser*, traducción de Dina V. Picotti, Buenos Aires, El Hilo de Ariadna, 2011); Heidegger, M.: *Nietzsche*, Pfullingen, Günther Neske, 1961 (*Nietzsche*, traducción de Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2000); Eduardo Carrasco Pirard: *Heidegger y la historia del ser*, Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 2007.

hegeliano; Heidegger, por su parte, propone una perspectiva menos “apologética” y más “crítica” de la sucesión de los paradigmas:

El pensar venidero es *curso-pensante*, por el que el ámbito hasta ahora en general oculto del esenciarse del ser [Seyn] es recorrido y de este modo recién aclarado y alcanzado en su más propio carácter eventual. / Ya no se trata más de tratar “sobre” algo y de presentar algo objetivo, sino de ser transferido al evento-apropiador, lo que equivale a un cambio esencial del hombre de “animal racional” (*animal rationale*) al ser-ahí (*Dasein*).⁶⁸⁷

En lugar de *Aufhebung*, Heidegger habla de *tránsito*. Que Apel pueda concebir la sucesión de paradigmas como “progreso” ya dice mucho sobre el peso de la metafísica incluso en los miembros de la “segunda generación” de la Escuela de Frankfurt, pero ante todo permite calcular la distancia inmensa que separa a Heidegger de este presunto pensamiento crítico. Ahora bien, si la sucesión de los paradigmas no puede caracterizarse como “progreso”, *Aufhebung*, ¿habrá que “valorarla” con signo contrario, a saber, como “decadencia”? En cierto modo, la noción de “olvido del ser” implica ya un alejamiento del inicio en el transcurso del cual la verdad va resultando cada vez más inaccesible porque “la ciencia no piensa”, porque “la ciencia” ha sido secuestrada por el “capitalismo” judeo-cristiano, la *Gestell*. Sin embargo, para Heidegger, la metafísica pertenece al *destino* del ser, de tal suerte que aquel olvido comporta una “presencia negativa”, una clamorosa omisión cada vez más apesadumbrante en cuyo interior se precipita la *society*. Ese “vacío” es el “nihilismo”: el ser rehusado muéstrase en la *absoluta negatividad* de “la muerte”, que no es “nada” pero, al mismo tiempo, erígese como único “absoluto”:

Pero cuando el evento se convierte en negativa y rehuso, ¿es ello sólo la sustracción del ser [Seyn] y el abandono del ente al no ente, o puede el rehuso (lo noedor del ser [Seyn]) convertirse al extremo en el más lejano acaecimiento-apropiador, supuesto que el hombre conciba este evento y que el espanto del temor lo reponga en la disposición fundamental de la retención y con ello ya lo exponga al *ser-ahí*?⁶⁸⁸

En este contexto paradigmático o de historia de los paradigmas filosóficos (y científicos) deben ser interpretadas nociones heideggerianas como la “resonancia” (*Anklang*), el “pase” (*Zuspiel*), el “salto” (*Sprung*), la “fundación” (*Gründung*), los “futuros” (*Zukunftigen*) y el “último dios” (*der letzte Gott*). Éstas son todas ellas nociones “transparadigmáticas” e historiológicas, es decir, que remiten la cuestión del paradigma a la cuestión, más fundamental, del evento. Como tales no pueden ser interpretadas en términos historiográficos, politológicos e incluso políticos y periodísticos de progresismo versus conservadorismo, izquierda/derecha, revolución/reacción o similares, porque tales puntos de referencia forman parte del paradigma monoteísta secularizado del sujeto y están ciegos frente a los límites “impensados” que la aceptación de su validez tácitamente conlleva. Así puede referirse Heidegger al “primer comienzo” sin que esto suponga propuesta “reaccionaria” alguna porque el “inicio” pertenece, precisamente, al “extremo futuro”, no al “pasado”:

El pensar transitorio produce el proyecto fundante de la verdad del ser [Seyn] como meditación histórica. La historia no es aquí el objeto y circuito de una consideración, sino lo

⁶⁸⁷ Heidegger, M.: *Aportes a la filosofía, op.cit.*, p. 21.

⁶⁸⁸ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 25.

que recién suscita y obtiene el preguntar pensante como el sitio de sus decisiones. El pensar en tránsito pone en diálogo lo primero sido del ser [Seyn] de la verdad y el extremo futuro de la verdad del ser [Seyn] y lleva en él a la palabra la hasta ahora im-preguntada esencia del ser [Seyn]. En el saber del pensar transitorio queda el primer comienzo decididamente como lo primero y sin embargo ha sido superado como comienzo. Para este pensar tiene que ir el más claro respeto por el primer comienzo, que recién abre su singularidad, junto con la desconsideración del apartamiento de otro preguntar y decir.⁶⁸⁹

Quede dicho, en definitiva y a guisa de conclusión de este apartado, que la “ideología A”, expurgada por el *Vorbabe* y la ontología fundamental, deviene cosmovisión y “objeto” tematizado que pone fin al período creativo del “primer Heidegger” (1919-1929). Los “enunciados cosmovisionales” que comienzan a proliferar en el discurso de Heidegger desde los años 30, y que incluyen los famosos *Cuadernos Negros* recién publicados, proceden, conviene insistir en este punto, de la fase anterior. *Y sólo se explican por la importancia concedida finalmente por Heidegger a la cuestión de la “ideología/cosmovisión”*. Este hecho, que la crítica parece ignorar, tiene lugar a su vez en un contexto concreto: *la voluntad de fundamentar el “fascismo” que acompaña al compromiso político del filósofo*. Abundar más en la materia señalada supondría, empero, comenzar a desarrollar una tesis distinta.

3.3.- La aporética “ideología/cosmovisión”, el rechazo transversal del “fenómeno VM” y la interrupción del proyecto ontológico-fundamental en 1929

El declive y clausura de la fase del pensamiento heideggeriano que hemos denominado el “primer Heidegger” (1919-1929) no sólo se caracteriza por la importancia dada a la cuestión ideológica “fascista”, sino por una clara tendencia a colocar en un segundo plano, quizá por motivos estratégicos, la cuestión del “fenómeno VM”. La cuestión de “la muerte” va a ser estigmatizada de forma generalizada, de manera que no se puede confundir la “ideología A” *de facto*, tal como se muestra en el “estado de interpretado”, con la “cosmovisión A”. De la misma manera que puede hablarse de “elementos cosmovisionales” en la “ideología B” *de facto* por lo que respecta al diálogo y otros filosofemas que subrayan el papel de la razón en la democracia, también en la “ideología A” detectamos elementos puramente ideológicos de procedencia religiosa judeo-cristiana. Se da una cierta “transversalidad A-B” en el rechazo al “fenómeno VM” que conviene tener en cuenta para caracterizar la aporía de filosofía y cosmovisión. Lo genuinamente “cosmovisional” hállase “repartido” entre las ideologías A y B *grasso modo* de acuerdo con el siguiente esquema: “la verdad” por lo que respecta a la “ideología A”, “la razón” por lo que respecta a la “ideología B”. “La verdad” en A se impone por la violencia o a expensas del diálogo, mientras que en B instrumentalizanse las estructuras procedimentales de “la razón” para vehicular “la mentira”. Sartre y Bataille pueden operar como ejemplos antagónicos de una respuesta al “fenómeno VM” en el campo de la “ideología B”. Los componentes judeo-cristianos y ultraderechistas sociológicamente omnipresentes en el fascismo constituyen ejemplos de signo opuesto. Veámoslo.

En el contexto de un “pensamiento de izquierdas”, con todas las reservas que deben acompañar al uso de tales etiquetas, hemos tenido que apelar ya a Georges Bataille como testimonio de la necesidad teórica, política y moral de la irrebasable *conciencia trágica* a los

⁶⁸⁹ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 23.

efectos de una *revolución democrática* (sin que ello implique, por nuestra parte, la aceptación en bloque de la correspondiente exégesis del fascismo en la obra de Bataille).⁶⁹⁰ A guisa de mero ejemplo, obsérvese que frente al antihegelianismo de Bataille, el empetrecido hegeliano J.-P. Sartre reconocía que negó el idealismo en nombre del “sentimiento trágico de la Vida”, porque la simple lectura de *La ideología alemana*, de Marx, le resultó insuficiente.⁶⁹¹ La exégesis “existencialista” de Hegel habilita para la *comprensión* del marxismo: «comprender es cambiarse, es ir más allá de sí mismo; pero esta lectura no me cambiaba». ⁶⁹² El “existencialismo” sería, empero, una *ideología*:

Y ya que tengo que hablar del existencialismo, habrá de comprenderse que para mí sea una *ideología*; es un sistema parásito que vive al margen del Saber, al que en un primer momento se opuso y con el que hoy trata de integrarse.⁶⁹³

Ni que decir tiene que Sartre se negará en redondo a abordar la cuestión de una *filosofía primera* (Apel) en relación con el “fenómeno VM”, postura de la cual se desprende su *postulatoria* exclusión de “lo trágico” con respecto al *Savoir* de la idolatrada “razón dialéctica”. El carácter ideológico del rechazo sartriano del “ser para la muerte” constituye uno de los nódulos de la presente *Auseinandersetzung*:

Aunque Heidegger había reconocido francamente, con la noción de ser-en-el-mundo, el carácter de “cura”, de praxis, de la existencia, a pesar de todo, sin embargo, al entender la existencia auténtica como ser-para-la-muerte, se había alejado de todo posible diálogo con el marxismo. Sartre, por el contrario, al expulsar la noción de ser-para-la-muerte y al identificar la existencia con la praxis intramundana, entiende la fórmula heideggeriana en el sentido de que en la praxis-proyecto intramundana está en juego para el hombre su ser mismo.⁶⁹⁴

Sartre distorsiona así, por razones ideológicas *utópico-proféticas* muy familiares a Habermas o Apel (y a la vigente “cultura de izquierdas” en general), la fundamentación última (filosofía primera) de la “teoría crítica de la sociedad”,⁶⁹⁵ es decir, de la “reconstrucción del

⁶⁹⁰ Cfr. Georges Bataille: *Oeuvres Complètes I. Premiers Écrits (1922-1940)*, Gallimard, París, 1970.

⁶⁹¹ Cfr. Jean-Paul Sartre: *Critique de la Raison Dialectique, Tome I*, Gallimard, París, 1960, p. 23. Edición española citada *supra*, p. 26.

⁶⁹² Sartre, J.-P.: *op.cit.*: «Comprendre, c’est se changer, aller au-delà de soi-même : cette lecture ne me changeait pas» (p. 23). Edición española *op. cit.*, *supra*, p. 25.

⁶⁹³ Sartre, J.-P.: *op. cit.*: «Et, puisque je dois parler de l’existentialisme, on comprendra que je le tiens pour une idéologie : c’est un système parasitaire qui vit en marge du Savoir qui s’y est opposé d’abord et qui, aujourd’hui, tente de s’y intégrer» (pp. 17-18). Edición española, p. 18.

⁶⁹⁴ Pietro Chiodi: *Sartre y el marxismo*, Vilassar de Mar (Barcelona), Oikos-tau, 1969, pp.35-36. Edición original en italiano: *Sartre e il marxismo*, Milán, Feltrinelli, 1965. Traducción de Santiago Mir Puig.

⁶⁹⁵ Este hecho no impedirá que Sartre sea acusado de “fascismo” por parte de Lukács en el famoso ensayo *Existentialisme ou marxisme?*, París, 2ª edición, 1961, pp. 28, 61 (citado por Chiodi, *op. cit.*, p. 166). Véase edición española: Georg Lukács: *La crisis de la filosofía burguesa*, Buenos Aires, La Pléyade, 1975, pp. 14, 28, 44, 53-120. En la p. 44 detectamos una imputación de “fascismo” en el contexto de una presunta *Weltanschauung* fascista: «El problema de la libertad y del determinismo es del mismo orden. A pesar de que la filosofía clásica y, en primer lugar Hegel, habían conseguido esclarecer, en muy buena medida, las relaciones que unen estos dos términos, nos hallamos hoy frente a una noción abstracta, hipostasiada y absurda de la libertad, opuesta a un fatalismo rígido y mecánico. Nietzsche, Spengler y más tarde Sartre ilustran perfectamente nuestra tesis. La “concepción del mundo” fascista no es más que la caricatura de esta dualidad abstracta y rígida, devenida absurda”. Sartre responde a Lukács en la *Critique, op. cit.*, pp. 24, 28, 34, 42, 87.

materialismo histórico” en tanto que proyecto compartido por el “existencialismo de izquierdas” y la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, esta “ideología trágica” presuntamente simbiótica, residual, despreciable..., será requisito, condición *óptica* del acceso hermenéutico a la verdad y, por ende, al saber científico, es decir, para Sartre, al *marxismo* en tanto que fundamental y primera “ciencia de la historia”. La posibilidad de la comprensión (*verstehen*) del marxismo *qua* heredero del “pantragicismo hegeliano” ostenta en Sartre estatus cosmovisional.⁶⁹⁶ En el caso de Bataille, empero, y sin abandonar el ámbito genérico de la filosofía comprometida con la “izquierda revolucionaria”:

El anhelo de Revolución ha de ser experimentado “dolorosamente, como una fuerza percedera”, y la antigua confianza en el futuro ha de ser sustituida por la “angustia”. Usando una expresión hegeliana, Bataille considera que la conciencia revolucionaria ha de ser una “conciencia desgarrada”, una “conciencia de muerte posible”: en otras palabras, una conciencia trágica. Esto no significa que el anhelo de Revolución deba ser abandonado, sino que, por el contrario, debe volver a extraer sus fuerzas de aquello que constituye su “origen”, su “primera amante”: no la certeza de un futuro feliz, sino la incertidumbre de un presente desdichado. Lo que hace que las masas se unan y se alcen violentamente contra sus dominadores no es la esperanza sino la desesperación, no la fe en el curso inexorable de la Historia sino la evidencia de su carácter caótico y absurdo, no la luminosa e ilusoria utopía sino la tenebrosa experiencia de la humillación y la miseria.⁶⁹⁷

Con respecto al mencionado “pantragicismo” de Hegel,⁶⁹⁸ Sartre y Bataille hablan en el fondo de “lo mismo” aunque esgrimiendo “valoraciones” opuestas,⁶⁹⁹ una situación que vuelve a reproducirse en la actualidad con intérpretes académicamente asaz acreditados de Heidegger como Apel y Vattimo.⁷⁰⁰

Por otro lado, el bagaje judeo-cristiano secularizado de la Escuela de Frankfurt convierte la ética dialógica vigente, es decir, su versión Habermas-Apel, en un instrumento romo, y hasta perfectamente inocuo, en orden a la crítica de las “democracias liberales de mercado” y, en definitiva, de la “sociedad de consumo”. La “solidaridad de los perturbados” (Patocka), y no el supermercado existencial y multicultural de la “felicidad” (Adela Cortina), constituye el único suelo axiológico que posibilita la *praxis* revolucionaria. Este planteamiento es, empero, y a pesar de las protestas de B.-H. Lévy, incompatible con cualquier forma de “extrema derecha” rigurosamente entendida.⁷⁰¹ La lógica interna de la ideología

⁶⁹⁶ Sartre, J.-P.: *op. cit.*, p. 18, n 1.

⁶⁹⁷ Campillo, A.: *op. cit.*, pp. XIII-XIV.

⁶⁹⁸ Cfr. Vincent Descombes: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, 1988 (edición francesa original: *Le même et l'autre*, Cambridge, 1979). La lectura existencialista (heideggeriana) y “pantragicista” de Hegel por parte de los “neohegelianos” Jean Hyppolite y Alexandre Kojève constituye, huelga subrayarlo, la clave interpretativa de la izquierda filosófica francesa desde los años treinta hasta la época del estructuralismo. Lamentablemente, no tenemos noticia de que esa lectura se haya contrastado *a posteriori* con las lecciones de Heidegger sobre Hegel.

⁶⁹⁹ Cfr. Bataille, G.: *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena Libros, 2005. Véase singularmente: “Hegel, la muerte y el sacrificio”, *op.cit.*, pp. 11-33.

⁷⁰⁰ Cfr. Farrerons, J.: *Verdad y muerte I. Introducción a los fundamentos filosóficos del nacionalismo revolucionario*, Madrid, Barbarroja, 2012, pp. 106 y ss.

⁷⁰¹ Cualquier forma de “tradicionalismo” y, por tanto, de “extrema derecha”, opónese por definición al “fenómeno VM” *qua* imperativo de racionalidad llevado hasta sus postreras consecuencias. Si algo puede identificarse nítidamente en las antípodas de una verdad racional identificada con la muerte es la

ultraderechista funciona como un mecanismo de retroceso histórico-social, no trascendental, que confunde la ubicuidad y “atemporalidad” ontológica del inicio con la conservación o restauración de las condiciones institucionales de las sociedades “tradicionales”, cualesquiera que éstas sean (la historia será siempre, para la ultraderecha, un proceso de degeneración), así que se identificará primero, y en el mejor de los casos, con la burguesía liberal frente al comunismo y, después, con teología católica y el régimen tradicionalista o legitimista frente al capitalismo “revolucionario” (de 1789); finalmente, descubrirá el Mediterráneo hiperarcaico de la magia pagana frente al cristianismo.⁷⁰² Empero, poco cambian las cosas si como alternativa a una teología tomista o protestante calvinista colocamos la talmúdica y, en el lugar de la magia gentil (Evola), la mística judía y la cábala (Scholem). Habermas, como ya hemos señalado y abundaremos en ello, no resulta del todo ajeno a este postrero e imprevisto escamoteo “reaccionario” del “fenómeno VM”.⁷⁰³ Pero en este caso la “caverna”, por algún motivo de carácter ideológico, adquiere súbitamente connotaciones “progresistas”. Se caracterizará el reaccionarismo con el calificativo de “extrema derecha” *siempre que esta infamia no afecte al nacionalismo judío*. El vocablo “extrema derecha judía” (o israelí) desencadena reparos “litúrgicos”, de tal suerte que se invertirá el signo de su valencia sin que ello fuerce a alterar el imaginario milenarista del “progreso”. La cuestión de fondo sigue manifestándose, en definitiva, como un problema de paradigma. Izquierda/derecha o progreso/retroceso (o reacción) constituyen conceptos histórico-temporarios lineales cuyo *sentido* culmina en un “final de la historia”, lugar mítico-mesiánico donde todas las contradicciones humanas han quedado resueltas e incluso la muerte, suprimida. El progresismo es ya “religioso”, aunque “secularizado”, y en buena lógica no puede interpretar críticamente sus propios fundamentos, sino que, antes bien, tiene que sustraerlos a la objetivación ilustrada a fin de no incurrir en un fulminante “cortocircuito paradigmático”. Sin embargo, la temporalidad originaria *muéstrase* finita y rezuma finitud por todos sus poros. La historicidad fundada en el

“reacción”, la nostalgia por el *Ancien Régime*, tanto más incluso que por la *society* burguesa. Bien es verdad que apelamos al binomio, supuestamente “conservador”, de la “comunidad *versus* sociedad”, pero la comunidad en cuestión no es aquí la “comunidad tradicional ontoteológica”, sino un vínculo más hondo y “originario” que sólo la filosofía podrá articular. Confundir el “inicio” con un presunto pasado paradisiaco resume la fórmula de todos los reaccionarismos. La “comunidad de la muerte” y la comunidad épica tradicional quedan diferenciadas *por principio* en el supremo valor otorgado por la “derecha” a la jerarquía, la desigualdad, la antisocial autosuficiencia del “ego”, el “alma inmortal”, la “elección” soteriológica, etcétera, que excluye aquella *desposesión* radical y comunitaria del “yo” inherente a “lo trágico”.

⁷⁰² Cfr. Pierre-André Taguieff: *Sur la Nouvelle droite*, París, Descartes & Cie, 1994. Christophe Boutin: *Politique et Tradition. Julius Evola dans le siècle (1898-1974)*, París, Kimé, 1992. Sobre la interpretación del fascismo como “igualitarismo” en Alain de Benoist y su contraposición a una ideología pagana de “nueva derecha”, véase: *Comunismo y nazismo. 25 reflexiones sobre el totalitarismo en el siglo XX (1917-1989)*, Barcelona, Áltera, 2005 (edición francesa original: *Communisme et nazisme. 25 Réflexions sur le totalitarisme au XXe siècle (1917-1989)*, 2004). Por su parte, Julius Evola marca sus distancias con el fascismo, considerado demasiado “izquierdista”, en *Il Fascismo. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della destra*, Roma, Volpe, 1963 (versión española en *Más allá del fascismo, «El fascismo visto desde la derecha»*, Buenos Aires, Heracles, 2006). *Las diferentes fórmulas de la derecha no nos sacan nunca del paradigma del “yo”, incluso lo radicalizan hasta extremos caricaturescos en el caso de Evola, circunstancia que queda documentada sobre todo en sus obras de juventud: Saggi sull'idealismo magico, Todi-Roma, Atanòr, 1925; Teoria dell'individuo assoluto, Torino, Bocca, 1927; Fenomenologia dell'individuo assoluto, Torino, Bocca, 1930.*

⁷⁰³ Sobre esta importantísima cuestión ya se consignaron algunas referencias bibliográficas orientativas (véase Introducción).

sentido de esa temporalidad resulta incompatible con el progresismo, como poco en su forma utópico-profética y, por ende, con las categorías políticas que pueda legitimar la idea de un tiempo lineal infinito avanzando siempre hacia algo “mejor”.

Ahora bien, mientras que el “paradigma de la vida” pertenece a la “consumación de la metafísica” y, en este sentido, es todavía “filosofía”, el *linguistic turn* obedece ya a imperativos políticos e ideológicos de observancia deliberada y conscientemente antifilosófica, incluso desecularizadora. Las condiciones de uno y otro paradigma, en lo relativo a la actitud y la perspectiva (el “ser ahí”, el *Dasein*) requeridas por la experiencia del “fenómeno VM”, deben hacerse visibles en el anticipo que supone un sumario enfoque previo de la metodología. Todo aquéllo que en los pensadores revolucionarios haga referencia a la “conciencia trágica” y a la “muerte”, son “resonancia” (*Anklang*), en el sentido heideggeriano, de la cuestión del ser. El “paso”, el “salto” y la “fundación” que establece el Heidegger de los *Beiträge*, la *Seynsgeschichte* o *Besinnung*, deben ponerse en correlación con las cuestiones relativas a la “revolución” y a qué deba entenderse en realidad por tal (un hecho muy visible, por ejemplo, en Bataille). El discurso de Heidegger en la filosofía de la “historia del ser” no se caracteriza por una supuesta abstracción, frente a la concreción “política” de los filósofos de la izquierda rupturista, sino por el alcance *transparadigmático* de las nociones heideggerianas, que convierten las eventuales “brechas” del discurso izquierdista en lugares por donde óyese la mencionada “resonancia” (*Anklang*) ontológica. Un ejemplo de discurso bien concreto en Heidegger podría ser el siguiente fragmento de *Vom Ereignis*:

El desprendimiento de toda maniobra “personal” se logra sólo desde la intimidad del más temprano pertenecer. Ninguna fundación es otorgada, que no sea acreditada en tal desprendimiento.⁷⁰⁴

Este fragmento es “concreto” en el mismo sentido en que lo era la “sociología” de Adorno. No se refiere a “conceptos generales” propios de la filosofía. Uno malentiende qué significado “filosófico” puedan ostentar éstos y otros pasajes semejantes de Heidegger como aquéllos en los que se refiere al diseño técnico de los tanques alemanes. ¿Psicología? ¿Ética prudencial? Estamos, empero, ante enunciados ideológico-cosmovisionales, metaparadigmáticos, con un estatuto “filosófico” propio. A través del tema sugerido, cuya relación con las luchas internas por el poder en el nazismo tampoco se nos puede escapar, es muy fácil tirar del hilo para sacar a relucir la cuestión de la “maquinación” (y con ella el desmontaje de la “racionalidad instrumental”) y, a partir de ésta, la “crítica del poder”, tan cara a la Escuela de Frankfurt. Por cuanto Heidegger, insistamos en ello, no está haciendo psicología moral, sino mencionando la disposición fundamental de la apertura del *Dasein* (“ahí del ser”) en tanto que “desposesión” radical de sí. Entiéndase que la lectura psicológica y ética también resultaría posible y hasta “complementaria” en orden a un “ideal fáctico de existencia”, siempre y cuando no se utilice este nivel de sentido como coartada para trivializar el meollo ontológico del asunto. Tanto en el caso de Bataille como en el de Heidegger, no se rehúye el ámbito de “lo sagrado”, a pesar de lo cual nadie osaría calificar al filósofo francés de “reaccionario”. Ese terreno “religioso” también lo pisa Habermas, pero únicamente para mayor reconocimiento y ensalzamiento de fenómenos como la cábala y la mística judías (sin

⁷⁰⁴ Heidegger, M.: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Almagesto, 2003, p. 22.

que tan extrañas compañías le haya valido al frankfurtiano ningún reproche de derechismo o irracionalismo pese a que, en este caso, estaría más que justificado en términos puramente “progresistas”). No así en el caso de Heidegger, porque cuando el filósofo de Meßkirch aborda la cuestión sacral en la “historia del ser”, en ningún momento lo hace con un sentido “religioso” pagano de restituir a Zeus en el panteón olímpico, antes bien intenta liberar dicho ámbito de sentido para una fundamentación de la razón en la verdad del ser:

La pregunta por la verdad del ser [Seyn] es por cierto la penetración en algo custodiado; pues la verdad del ser [Seyn] —en tanto pensante es el saber con instancia, cómo el ser [Seyn] se esencia— tal vez no incumba ni siquiera a los dioses, sino pertenezca únicamente a lo abismoso de ese ensamble al que aun los dioses se subordinan.⁷⁰⁵

La mentada cuestión ontológica, ética y psicológica del desprendimiento es llevada en Heidegger hasta unos extremos que ninguna “religión” conocida ha alcanzado jamás y, en este sentido, puede afirmarse que “el pensar del ser” rebasa toda creencia o fe religiosa en aquel concepto que el propio Bataille aborda bajo el epígrafe del “sacrificio”. Las menciones son, al mismo tiempo, “personales” y ontológicas, sin que pueda reducirse este discurso a una aséptica abstracción, por un lado, o una casuística biográfica, por otro:

Nadie comprende lo que “yo” *pienso* aquí: desde la *verdad del ser* [Seyn] (es decir, desde el esenciarse de la verdad) dejar surgir al *ser-ahí*, para en ello fundar al ente en totalidad y como tal, pero en medio suyo al hombre. / Nadie concibe esto, porque todos pretenden explicar sólo historiográficamente “mi” intento e invocan al pasado, que creen captar porque aparentemente ya se encuentra detrás de ellos. / Y el que alguna vez lo consiga, no necesita “mi” intento; pues tiene que haberse abierto camino él mismo hacia allí. *De este modo* tiene uno que poder pensar lo intentado, mentando que viene de lejos hacia él y es sin embargo lo suyo más propio, a lo que está transferido como alguien que es usado y por ello no tiene ganas ni oportunidad de mentar “se”.⁷⁰⁶

Obsérvese las comillas en “yo”, “mi”, “se”..., así como la disposición de alguien que “es usado” pero “por lo suyo más propio”. Heidegger no nos sugiere una moralidad altruista frente al egoísmo. No estamos transitando por la demarcación de una reflexión ética, sino por la *cosmovisión* de la ontología, que no excluye la “ética”, ciertamente, sino que, antes bien, la fundamenta haciéndola precisamente posible, pero en tales términos que pone fin a la ética como un saber separado, una “especialidad” dentro de la filosofía. Aquéllo que mi “yo” deja surgir es el “ser ahí”, el *Dasein*, el “ahí del ser”. Concedo que el ser sea en mí para poder ser como lugar de la verdad, *ergo*: en mi ser más propio. Esta resolución, que no se reduce a un elucubrar teórico de la mente humana, permite “fundar el ente en totalidad”, es un fenómeno ontológico constituyente de mundo y, por ende, del *Mitsein* y la *Volksgemeinschaft* (“comunidad del pueblo”). El evento señala este simple *arranque* que se traslada «del primer comienzo al otro, para que en el pase resuene la toda otra canción del ser [Seyn]». Y hay también un reproche, el peor que hacerle pueda, al nacionalsocialismo de la época, aunque no, empero, al “fascismo” como tal porque estaríamos ante una crítica “fascista”, “interna”, al régimen de Hitler:

⁷⁰⁵ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 24.

⁷⁰⁶ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 25.

Mas si el evento constituye el esenciarse del ser [Seyn], qué cerca está entonces el peligro de que rehúse y tenga que rehusar el acaecimiento-apropiador, porque el hombre devino falto de fuerzas para el ser-ahí, puesto que la desencadenada violencia del frenesí por lo gigantesco lo ha subyugado bajo la apariencia de “grandeza”.⁷⁰⁷

Para cualquier lector atento resultará evidente que los inicios del “segundo Heidegger”, en realidad el Heidegger “nacional-revolucionario”, mantienen una continuidad esencial con la Segunda Sección de *Sein und Zeit*, es decir, con la “resolución” y el “ser para la muerte” del “primer Heidegger” en tanto que acto de desposesión esencial del hombre respecto de la verdad. Pero, por otro lado, este Heidegger tampoco pertenece al *linguistic turn*, que sólo empieza a perfilarse en el horizonte a partir del año 1946, es decir, después de la derrota de Alemania. El cambio que se detecta entre 1933 y 1938 es otro, a saber, el abandono de la fenomenología hermenéutica del *Dasein*, cuya continuación sistemática hubiera forzado un desarrollo explícito de la temática de la muerte (incongruente con la propaganda y la ideología racista y biologista, oficiosa pero omnipresente, del partido nacionalsocialista). En lugar de ésta aparece una preocupación creciente por Nietzsche, filósofo inspirador del fascismo que de alguna manera Heidegger intenta emular y superar para una fundamentación ideológica crítica de aquél proyecto político a escala europea. Esto es lo que, al menos, se propone Heidegger: dotar al “fascismo” de una legitimación teórica. Lejos de continuar con la Tercera Sección de *Ser y tiempo*, Heidegger se situará así, de un salto (*Sprung*), en la “perspectiva” del ser frente a la anterior “perspectiva” del “hombre”, como si eso fuera posible de manera puramente voluntarista; no obstante lo cual, al no haber desarrollado la ontología fundamental hasta donde todavía hubiera resultado factible hacerlo, los escritos del filósofo a partir de 1934 pierden su carácter sistemático y detéctase un vacío filosófico entre el “primer Heidegger” (fenomenólogo de una “ciencia originaria”, ilustrado, racional) y el discurso transparadigmático (arracional, protorracional en cuanto fundante de la razón, pero no “irracional”) más conocido como “historia del ser” (“segundo Heidegger”).

En el Capítulo 1 ya se adelantó que el método de esta investigación será el fenomenológico-hermenéutico vinculado al paradigma del *Dasein* y no el paradigma del lenguaje. Nos remitimos a la citada exposición de aquél en la *Einleitung* de *Sein und Zeit* (*S. u. Z.*, pp. 2-40). Dicha *Einleitung* representa el texto metodológico “canónico” de la cuestión aquí tratada. La misma función puede hacerse extensiva al resto de las lecciones, donde el esqueleto metódico de la ontología fundamental queda más al descubierto. El material recientemente publicado sobre la docencia universitaria que, desde el año 1919, precedió a *Sein und Zeit* y en la cual se forja la metodología fenomenológica-hermenéutica, debe tener absoluta prioridad siempre que no se pierda de vista un hecho: la función *normativa* de los textos que el autor publicó frente a aquellos que dejó expresamente inéditos. Recordemos que de dichas lecciones, en no pocos casos, ni siquiera se conserva una reproducción literal o un documento redactado por el propio Heidegger, y han tenido que ser reconstruidas mediante apuntes de alumnos. En la *Gesamtausgabe* aparece “todo” y tiende a perderse así de vista la distinción jerárquica entre lo publicado y lo no publicado, mientras que, a nuestro entender, el rango de los diferentes textos debe mantenerse a lo largo de una investigación rigurosa. La correspondencia, las notas a mano en el ejemplar de uso particular u otros

⁷⁰⁷ Heidegger, M.: *ibidem*.

elementos de tercer orden no pueden constituir los fundamentos determinantes de una interpretación. Seguimos aquí las mismas indicaciones de Felipe Martínez Marzoa con respecto a Marx:

Mencionaremos, a este respecto, la escasa consideración que se tiene hacia la necesidad de una delimitación interna (y ya no sólo externa) de las fuentes, y ello en varios sentidos, que indicaremos sumariamente. / Incluso dentro de lo escrito por Marx, no siempre se distingue como se debiera entre obras propiamente dichas y otras cosas, ni entre los diversos tipos de estas otras cosas. Por ejemplo: manifiestos, programas y declaraciones de una asociación o de un partido político, aunque hayan sido escritos de hecho por una determinada persona, no son en principio “obras” de las que esa persona sea autor; un texto que uno aprueba o propone para firmar colectivamente no tiene por qué ser (y, de hecho, ordinariamente no lo es) una obra propia, aunque uno mismo haya sido el redactor material. No digo que este tipo de escritos no deban ser tenidos en cuenta; sólo digo que son un tipo de dato histórico esencialmente distinto de una obra, y de rango inferior, si de lo que se trata es de estudiar el pensamiento de un pensador.⁷⁰⁸

Pero las distinciones de jerarquía textual no terminan aquí:

Otra distinción entre tipos de textos, que igualmente suele quedar ignorada bajo el universal “Marx dixit”, es la que hay entre obra concluida (o parte concluida de una obra) y borradores o apuntes de una obra en vías de realización. El carácter subordinado de estos últimos, para una interpretación filosófica, no es, desde luego, tan marcado como en el caso de los otros escritos a los que anteriormente hemos atribuido tal carácter. Ello es debido a que, en la distinción a la que ahora nos referimos, ambos términos son trabajo teórico (...).⁷⁰⁹

Una alarmante inclinación actual sería, empero, la que lleva a sobrevalorar los documentos de ese jaez, incluidas cartas eróticas, en perjuicio de obras de primera magnitud como *Kant und das Problem der Metaphysik*, “Was ist Metaphysik?” o *Vom Wesen des Grundes* (1929). Ahora bien, en la medida en que las lecciones permiten reconstruir el andamio metodológico de la ontología fundamental, sí pueden resultar más significativas para nuestros intereses, y únicamente a tales efectos, que las obras citadas. La diferencia entre un apunte escrito de Heidegger, una lección y un texto publicado, tiene que ver con el vínculo, más o menos justificado, que el filósofo haya establecido entre “los discursos” (*logos*) y “los fenómenos”. La relación de fundamentación es la *ratio*. Como única excepción a esta norma general podrían aceptarse, de forma legítima, las implicaciones metodológicas de la autocensura de Heidegger, que comienza ya bajo el régimen nacionalsocialista y resulta, en el tema de la muerte (poco grato a los doctrinarios oficiales), perfectamente acreditable, pero se acentúa, en lugar de remitir, después de la ocupación de Alemania. Las oscilaciones políticas afectan a la esencia del pensar, siendo así que establecen las condiciones *ideológicas* (ónticas) que, ya sea favoreciendo la filosofía u obstaculizándola, hácenla más o menos (im) posible desde su surgimiento histórico.⁷¹⁰ Si aceptamos, como es el caso, que Heidegger puede ser considerado un autor genuinamente “fascista” y ello no sólo a título personal, sino en tanto que filósofo,⁷¹¹

⁷⁰⁸ Martínez Marzoa, F.: *La filosofía de “El capital” de Marx*, Madrid, Taurus, 1983, p. 13.

⁷⁰⁹ Martínez Marzoa, F.: *ibidem*.

⁷¹⁰ Cfr. Leo Strauss: *La persecución y el arte de escribir*, Buenos Aires, 2009 (edición inglesa original: *Persecution and the Art of Writing*, Free Press, 1952).

⁷¹¹ Véase Capítulo 2 de la presente investigación.

parece evidente que las circunstancias de la depuración pudieron afectarle en calidad de tal de manera más grave que la censura de un Estado fascista, modificando el contenido de sus textos publicados hasta *invertir* el principio de la norma general jerárquica de los textos señalada *supra*. En cambio, la posibilidad de represión que pudiera concernirle en relación con las autoridades del III *Reich* a tenor de sus discrepancias programáticas, era de índole particular y no afectaba a su trabajo como filósofo. Señalemos a este respecto que *L'Être et le néant* (1943), la obra capital del primer Sartre, pudo ser publicada sin problemas bajo la ocupación alemana de Francia; Heidegger conservó durante el nazismo todo su prestigio profesional a pesar del relativo alejamiento político que sigue a su dimisión como rector. Esta consideración atenuante sólo debería ser matizada en un punto: en la medida en que la continuación de *Sein und Zeit* tenía que transitar ineludiblemente por la espinosa temática de “la muerte” y que ésta fuera considerada decadente y nihilista, e incluso “judía”, por algunos ideólogos del partido nacionalsocialista tan poderosos como filosóficamente ineptos, la dictadura de Hitler afectó negativamente al desarrollo del proyecto ontológico-fundamental del *Dasein* y Heidegger se autocensuró ya en los años 30, hasta el punto de subvertir sus valoraciones explícitas en lo concerniente al “fenómeno VM”. En cualquier caso, es un hecho probado que Heidegger tuvo que recurrir a los servicios de la psiquiatría a fin de poder soportar los rigores de la depuración francesa, la cual, como ya hemos señalado, no sólo le privó de la venia docente, sino que amenazó incluso con requisarle la biblioteca.⁷¹² La censura “totalitaria” alemana de Otto Abetz fue así mucho más generosa con un autor de “extrema izquierda” como Sartre que la “democrática” con Heidegger.

El paradigma de la “vida”, entendido en un sentido amplio pero *no* biológico, y tampoco limitadamente diltheyano, es decir, el *tercer* paradigma de la historia de la filosofía contando desde el griego clásico antiguo (postsocrático) de la “cosa”, señala, sea como fuere, *el punto de detención histórico del pensamiento filosófico*. Todo aquello que en filosofía sucede después de 1945 viene determinado por factores político-ideológicos que afectan a la evolución del pensamiento heideggeriano como consecuencia de la pura y simple autocensura del filósofo. Si la filosofía quisiera “superar” su marasmo actual, algo que, hay que decirlo, resulta harto dudoso, tendría que afrontar la cuestión de la ideología/cosmovisión que viene dominándola desde entonces; y, para hacerlo, tendría que restaurar el *último paradigma válido* en su línea de consumación más avanzada, a saber, la Segunda Sección de *Sein und Zeit* y el enunciado “la muerte es la verdad de la existencia”. *El fenómeno de la muerte constituye la clave interpretativa del paradigma de la vida*. La reacción del *das Man* (“se”) contra este hecho se desencadena, como hemos apuntado, ya bajo el nazismo en la obra del Heidegger desde la década de los treinta y persiste, sin solución de continuidad, bajo la ocupación aliada, hasta nuestros días. La “visión del mundo” (*Weltanschauung*) del nacionalsocialismo, que concibe la “vida” en términos *biológicos*, y más tarde la ideología *utópica* de los vencedores, ejercen una presión negativa funcionalmente equivalente, aunque sus motivaciones pudieran ser aparentemente bien distintas, en lo tocante al “fenómeno VM”. Heidegger intentará redefinir críticamente aquella “visión del mundo” “fascista” durante los años 30 y 40, en vano; a lo que se añade que la filosofía institucionalizada posterior, representada en Alemania por la Escuela de Frankfurt, identificará, contra toda evidencia, la obra de Heidegger con las ideas

⁷¹² Cfr. Ángel Xolocotzi / Luis Tamayo: *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*, Madrid, Trotta, 2012.

nacionalsocialistas *oficiales* e intentará vincular ambas a los crímenes del régimen mediante una amalgama demagógica entre el paradigma de la “vida/muerte” y el asesinato de masas. De tal suerte que dicho paradigma, desde la posguerra, queda históricamente encadenado a la “ideología del Holocausto” (Finkelstein), es decir, al “mal absoluto”. Cerrada así toda vía de desarrollo institucional a partir del terreno conquistado en la ontología fundamental, pero ostentando *de iure*, por otra parte, la “legitimidad paradigmática” en tanto que único paradigma filosófico realmente vigente, la filosofía académica habrá de erigir, en su lugar, un *pseudoparadigma* usurpador y artificial en cuyo seno la filosofía languidece y avanza a paso firme hacia su eutanasia voluntaria. En el contexto de la desecularización contemporánea, léase: de la “sustitución” de Atenas por Jerusalén actualmente en curso, la supresión de la filosofía representa, en definitiva, sólo la otra cara de la “religión civil universal” de la *Shoah*.

El *giro lingüístico* de Heidegger durante la posguerra debe interpretarse en el descripto contexto histórico y favorece ciertos estilos de lectura que el propio filósofo parecería, al menos visto de lejos, haber convalidado. Pero todo ello se aprovecha en realidad del “vacío” existente entre el “primer” y el “segundo” Heidegger. Hay un “eslabón perdido” que debe permitir pasar de la muerte al lenguaje *desde* el *Dasein* para que la cuestión lingüística en Heidegger no sea utilizada como abono del *linguistic turn* y de la “pantalla total”, allí donde el lenguaje degenera en “información” *contra* la verdad. Ahora bien, el único punto de anclaje incontrovertible del lenguaje es el “fenómeno VM”, que ni siquiera el poder puede subvertir *de iure*.⁷¹³ La tendencia a “homogeneizar” los textos en un universo informe (la “red”) donde “todo es lenguaje” —la pregunta por la validez, el valor y, en definitiva, por la verdad, perderá su sentido a favor de la “pluralidad de interpretaciones”— constituye una de las consecuencias perniciosas del denominado *linguistic turn* y plantea no pocas cuestiones, pero, desde el punto de vista metodológico, y en aquello que compete a nuestros intereses, destaca una de ellas, de importancia decisiva. La hipotética racionalidad del “enunciado VM” —que aquí pretendemos desempeñar— comporta que o bien deberíamos poder acceder a este filosofema desde el paradigma lingüístico llevado al límite —el *ser* de la *Trifligkeit* habermasiana— y “retroceder” hasta el fenómeno que fundamenta el enunciado “la muerte es la verdad de la existencia” en el *Dasein*; o bien, a la inversa, cabría recorrer el camino que va del *Dasein* a la “intersubjetividad dialógica”. Las dos direcciones resultan practicables en teoría. Entendemos, empero, que esta última opción, a tenor de la actual hegemonía institucional del paradigma lingüístico, será, a efectos *críticos*, la que deba transitarse primero y ello por razones que ya adelantó Heidegger en sus escritos sobre la reforma universitaria. En la filosofía *académica* todo conspira, en efecto, para que el discurso racional y el sujeto de conocimiento, ya sea en la modalidad monológica, ya en la dialógica o intersubjetiva más actual, impónganse como lo “comprensible de suyo”. Se trata de una mera “inmediatez” institucional, gremial incluso, pero de hondas raíces en el *das Man* (“se”, “uno”) en cuanto ente “abstracto” depositario de una “universalidad” que desconoce la muerte en los términos

⁷¹³ El actual proceso de *desecularización* culminaría en la situación límite, propia de las sociedades monoteístas cerradas, consistente en convertir la negación de la muerte en una obligación sujeta a sanción moral, religiosa y penal. El núcleo de semejante legislación ya puede detectarse en las normativas que reprimen cualquier cuestionamiento de la “ideología del Holocausto” (Finkelstein) con penas de privación de libertad. El nuevo ateísmo para la “religión civil universal” de la *Shoah* tiene un nombre: revisionismo histórico. Pero la constelación de historiografía científica revisionista y filosofía del *Dasein* está todavía lejos de haberse alineado.

ya esbozados *supra*. La “intersubjetividad” no deja de *suponer* una “filosofía del sujeto” y el “diálogo” o “paradigma del lenguaje” una modificación de aquéello que cabe entender aún por teoría –frente a la *praxis*- en la era de la “interdisciplinariedad científica” (harto visible, por ejemplo, en el modo de filosofar de Habermas). A esta circunstancia hace referencia un autor poco sospechoso de abrigar inclinaciones “pecaminosas”:

Lo que Gustav Bergmann denominó ‘el giro lingüístico’ fue más bien un desesperado intento por mantener la filosofía como disciplina de sillón. El propósito era delimitar el espacio para el conocimiento *a priori* en el que no pudiesen entrar ni la sociología ni la historia ni el arte ni la ciencia natural. Fue el intento por encontrar un sustituto a la ‘perspectiva trascendental’ de Kant. La sustitución de ‘mente’ o ‘experiencia’ por ‘significado’ pretendía asegurar la pureza y autonomía de la filosofía dotándola de un objeto no empírico. ⁷¹⁴

Esta apreciación desvela y encubre, al mismo tiempo, los motivos cosmovisionales del “giro lingüístico”. Pero el tema es mucho más complejo que lo sugerido por Rorty. En realidad, el *linguistic turn* es inseparable de la trágica historia europea del siglo XX, con sus dos guerras mundiales y decenas de genocidios, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad, imputables a “ideas” filosóficas que han regido subrepticamente la política secular. Para empezar, los motivos alegados por Rorty no se pueden aplicar al estructuralismo, que con sus inclinaciones etnológicas se caracteriza precisamente por el intento de romper con la filosofía como “disciplina de sillón”. Tampoco encajan con la fenomenología hermenéutica, caracterizada por su ataque al academicismo y como el más enérgico intento de introducir la “verdad de la existencia” en unas cátedras de filosofía adormecidas en el limbo teórico del neokantismo o, en el mejor de los casos, del ego trascendental husserliano. Finalmente, tampoco parece muy pertinente la caracterización de Rorty en el caso de la filosofía analítica, inspirada por una feroz crítica de la metafísica que, al retrotraer las cuestiones filosóficas al ámbito lingüístico, pretende precisamente destrascendentalizar la disciplina, aproximarla a las ciencias empíricas y a la realidad cotidiana, clausurar definitivamente edades enteras de presuntas ilusiones y pseudoproblemas conceptuales; finiquitar, en una palabra, la filosofía en cuanto tal. El sedicente “giro lingüístico” fue más bien un “desesperado intento” de sacar la filosofía del terreno del *Dasein*, es decir, del paradigma de la vida, que conducía directamente al “fascismo” incluso en las lecturas sartrianas de Heidegger que podemos leer en la *Critique* de 1960. Todo ello a fin de resituar la reflexión filosófica en un ámbito donde el *intelectual*, y ya no el existente fáctico –tras el cual se perfilaba la figura del activista político revolucionario-, volviera a recuperar el papel de “ente ejemplar” como antaño lo ostentara el individuo-pensador burgués, quien fue precedido por otras figuras funcionalmente análogas: el sacerdote (Edad Media) y la “mente” del propietario de esclavos liberado del trabajo (Edad Antigua). Aunque se detecte una “evolución” o mero “cambio”, lo más remarcable de esta cuestión desde nuestro punto de vista es precisamente la “repetición” de “lo mismo” vinculada a la metafísica del *das Man* (“se”). Esta pretensión de institucionalizar filosóficamente la figura del académico profesional acreditado por el poder de turno tenía que presentarse fraudulentamente como un rebasamiento de la filosofía del sujeto, implicando con ello el olvido del *Dasein* en tanto que mero “existir en la vida” y, a la par,

⁷¹⁴ Rorty, R.: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, Buenos Aires, Paidós, 1993, p. 79.

siendo así que el propio giro era en realidad un retroceso ante el “fenómeno VM” y la “política del ser” (“fascismo”), recuperar ese sujeto pero en la forma de una “intersubjetividad” o “equipo de expertos” pletóricos de “información” especializada que, en el caso de los filósofos, declarábase competente en “lingüística”, es decir, en su propia actividad gremial endogámica, como terreno previo y *humus* “irrebasable” al que toda ciencia, política y comunicación humana racional estaba obligada a rendir tributo. El filósofo no renunciaba a la sociología o a la historia (véase Habermas), antes bien, pretendía situarse en un plano (*cuasi*) *trascendental* ambiguo que no se sabría muy bien cómo categorizar ontológicamente hablando, pero que, en cualquier caso, desmiente la postura de Rorty con la simple apelación a hechos asaz conocidos.

El sedicente “paradigma del lenguaje” remite a una opción óptica, a un “ideal fáctico de existencia”, la “ideología utópico-profética”. De ahí que resulte obligado un excursus por la “sociología del conocimiento”: ésta desempeña un papel análogo al “psicologismo” que fuera el objeto principal de la crítica de Husserl en sus *Logische Untersuchungen* pero que, en este caso, afecta a la “intersubjetividad dialógica” y no al “yo monológico” del presuntamente superado paradigma del “sujeto de conocimiento” cartesiano. Dicho excursus debe poder ser reconducido a la ontología fundamental y al análisis existencial del *das Man* (“se”), fundamento ontológico de la subjetividad moderna. Un caso ejemplar al respecto, ya abordado *supra* de forma sumaria, es el estructuralismo y sus derivados de la “filosofía de la diferencia”, todos ellos en abierta polémica con Sartre. B.-H. Lévy tiene el mérito de plantear la cuestión sin demasiadas contemplaciones:

Aron —que, dicho sea de paso, es uno de los pocos comentaristas que ha visto esta diferencia entre los dos Sartre, entre el ‘hombre solo’ enfrentado a la ‘ausencia de Dios’ por un lado y el ‘nosotros’ recuperado de la *Crítica de la razón dialéctica* por otro— dice que el segundo Sartre era ‘el primer filósofo de Occidente que admiró sin reservas la masa revolucionaria, la cabeza del alcaide de una cárcel en la punta de una pica’. Es el primero, insiste, que osó ‘ver en el grupo en fusión el acceso del individuo a la auténtica humanidad’, sin darse cuenta de que un filósofo fascista suscribiría este elogio de la brutalidad, esta idea de la fraternidad-terror.⁷¹⁵

El estructuralismo, el “pensamiento de la diferencia” y los *nouveaux philosophes* responden al reto “fascista” de Sartre con una ruptura consciente cuyo objeto invocado es la “subjetividad” y la “historia”, pero cuyo objeto real es el *Dasein* en tanto que fundamento de una revolución política. De forma paradójica, estas maniobras se alimentan carroñeramente de la *Kehre*, es decir, del supuesto “segundo” Heidegger que hizo público su “giro” (*Kehre*) con la famosa *Carta sobre el humanismo* (1946). Véase el caso de Lacan:

La función referencial, también llamada denotación, es por lo tanto rechazada. Se sitúa a otro nivel, el de las relaciones entre el signo y el referente. Si bien Saussure no otorga ningún predominio al significante en relación con el significado, que son para él indisociables como dos caras de una hoja de papel, el significante se define por su presencia sensible, mientras que el significado se caracteriza por su ausencia: ‘el signo es a la vez marca y ausencia, doble en origen’ (O. Ducrot, T. Todorov, *Dictionnaire encyclopédique du langage*, Le Seuil, 1972, p. 133). Esta relación desigual, constitutiva de la significación, será retomada, especialmente por

⁷¹⁵ Lévy, B.-H.: *El siglo de Sartre*, Barcelona, Ediciones B, 2001, p. 453.

Jacques Lacan, para reducir el significado en beneficio del significante, en una torsión que acentúa todavía más el carácter inmanente del enfoque de la lengua.⁷¹⁶

Semejante orientación *formalista* permite a las ciencias humanas y sociales «escapar al reino del mundo, a la experiencia común». Se busca conscientemente instaurar «la separación respecto de la colocación del sujeto humano, lo vivido, la experiencia».⁷¹⁷ En Lévi-Strauss, fundador del estructuralismo, se detecta «una amargura ante la pesadilla en que se ha convertido la historia, una desilusión que busca evadirse del tiempo presente».⁷¹⁸ Los estructuralistas se hacen etnólogos y emigran a los trópicos en busca del aire limpio que ya no creen poder respirar en la desventurada Europa “(anti)fascista” (siendo así que Sartre escribe ya, sin saberlo, como un “fascista”). Otro tanto puede afirmarse de Jacques Lacan, aunque, insistamos en ello, con matices importantes en los que en este momento no vamos a entrar. En efecto, Lacan parece haber efectuado la nueva operación reductiva de la intelectualidad europea con especial conocimiento de causa y con una nostalgia por lo reprimido que en ocasiones le traiciona y asoma la cabeza en su discurso:

La operación lacaniana debe ser doble, es decir, perfectamente contradictoria. Por una parte es necesario mantener la subjetividad, (...) por otra parte vaciar esta subjetividad de toda encarnación, humanización, afectividad, etc., para hacer de ella un objeto matemático.⁷¹⁹

La crítica del “sujeto de conocimiento” en el primer Heidegger transita del “ego” husserliano al *Dasein*, es decir, de la abstracción a las fuentes del sentido. La maniobra estructuralista, aferrándose a la coartada de la demolición de aquella subjetividad y a la hegemonía del lenguaje, marcha, empero, en dirección diametralmente opuesta, aunque un Heidegger autocensurado, el “tercer Heidegger”, tolere tales manipulaciones sin rechistar. La estrategia general de este “paradigma usurpador” será *la ruptura entre significante y significado* para mejor asegurar la voladura de todos los puentes filosóficos que conducen al *Dasein*. El objetivo último es, sin embargo, la supresión del sentido, es decir, *perder de vista cuanto antes el fundamento fenoménico del “filosofema VM”*. En la ontología fundamental del “primer Heidegger” puede reconstruirse la escalera que va del sentido a la significatividad y de ésta a la interpretación, el enunciado y el discurso (*logos*) en general. Los estructuralistas emprenden la tarea de cuartear todos los escalones, escindiendo cada uno de los estratos fenoménicos de la analítica existencial a fin de desanclar finalmente “el lenguaje” de su fundamento, de manera que éste gire sobre sí mismo en un universo virtual donde sólo existen redes simbólicas informes (información) y la distinción entre ser y no-ser, verdadero y falso, carece de estatuto, siendo así que *el poder produce la “realidad” a su antojo*. Ya se trate de escindir “significante” y “significado” como primer paso hacia la hegemonía del significante (la cábala) o de “reducir el sentido” (“pensamiento de la diferencia”), el blanco de los ataques es siempre idéntico y responde a la decisión sartriana, con la cual el propio Sartre no fue consecuente, de erradicar la posibilidad misma de un paradigma del *Dasein* fundamentado en el “fenómeno VM”. La cuestión de la “experiencia fundamental” que distingue al filósofo

⁷¹⁶ Dosse, F.: *Historia del estructuralismo*, Madrid, Akal, 2004, t. I., p. 67.

⁷¹⁷ Dosse, F.: *op. cit.*, p. 107.

⁷¹⁸ Dosse, F.: *op. cit.*, p. 208.

⁷¹⁹ Dosse, F.: *op. cit.*, p. 282.

del “intelectual” queda patente en unas tardías conversaciones de Sartre con Benny Lévy, cuya importancia para los intereses de la presente indagación no es nada desdeñable:

(...) por mi parte nunca he estado desesperado, ni he considerado, de cerca ni de lejos, que la desesperación fuera una cualidad que me pudiera pertenecer. Por consiguiente, era, en efecto, Kierkegaard el que me influía mucho a este respecto. / (...) Nunca he sentido angustia. Es una de las nociones clave de la filosofía de 1930 a 1940. Procedía también de Heidegger. Se trata de nociones de las que nos servíamos continuamente, pero que para mí no correspondían a nada. Es cierto, yo conocía la desolación o el hastío, la miseria, pero... / (...) En fin, la conocía a través de otros, la veía, si quieres. Pero la angustia y la desesperación no.⁷²⁰

¿Cómo se puede aprehender el significado de un fenómeno que jamás ha experimentado, ha “tocado” directamente la mente del presunto filósofo? ¿Qué consecuencias tiene este hecho, motivado desde el punto de vista ideológico-cosmovisional, en la comprensión (*verstehen*) del “ser para la muerte” y el “estado de resuelto” como totalización del existente?

El paradigma lingüístico podría recurrir, en último extremo, a una maniobra aparentemente sencilla: bastaría con *definir* el lenguaje de tal manera que abrazara sentido y simbolismo. Pero semejante confusión entre signo a secas, signo lingüístico, significado y sentido a secas resulta insostenible. Cabe admitir, por tanto, la prioridad de lo simbólico sin que ello suponga concesión alguna al lingüisticismo. A este hecho hay que añadir que es el sentido el que subyace a lo simbólico y no, como pretenden los estructuralistas, un mero precipitado de lo simbólico (la estructura). Véase, por ejemplo, la siguiente afirmación de Lévi-Strauss: «Los símbolos son más reales que lo que simbolizan, el significante precede y determina el significado».⁷²¹ Este enunciado típicamente *cabalístico* sólo puede *pretender* ser verdadero en todas las lenguas y sistemas de símbolos en la medida en que *no* lo sea. Incurrir en una contradicción fulminante. Por otro lado, incluso si el estatuto del sistema de la lengua es inconsciente y rebasa constantemente el estrato ontológico de un “sujeto teórico de conocimiento”, algo que aceptamos de buena gana, dicho sistema no puede haber surgido de sí mismo. El propio Lévi-Strauss lo reconoce cuando sostiene que «el incesto es socialmente absurdo antes de ser moralmente culpable».⁷²² El indio *arapesh* justifica la prohibición del incesto porque gracias a ella tiene un cuñado con el que ir a pescar. Apela, en suma, a un *sentido*. La norma sistémica depende, por tanto, de unas orientaciones existenciales previas, incluso cuando éstas hayan sido olvidadas por el yo reflexivo (lo que provocaría un “efecto superficial” de sinsentido). El funcionamiento de la estructura trasciende, cierto es, al sujeto consciente individual, *pero sólo para sacar a la luz el estrato ontológico más profundo de un “nosotros” preconsciente*, a saber, el *Dasein*. La “estructura” de los antropólogos estructuralistas, privada del *Dasein*, nos muestra un sistema simbólico de oposiciones matemáticas surgido de la nada y del que se nos prohíbe preguntar por el origen, por el “para” prelingüístico del que emergiera y emerge todavía constantemente en tanto que articula la

⁷²⁰ Jean-Paul Sartre / Benny Lévy: *La esperanza ahora. Las conversaciones de 1980*, Madrid, Arena, 2006, pp. 25-26; edición francesa original: *L'espoir maintenant*, París, Verdier, 1991.

⁷²¹ Lévi-Strauss, C.: *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, París, PUF, 1950, p. XXXII.

⁷²² Lévi-Strauss, C.: *Les Structures élémentaires de la parenté*, Mouton, 1967, pp. 64-65.

existencia de una colectividad histórica. El individualismo cartesiano y muy francés⁷²³ por el que los estructuralistas se muestran aquí hipotecados, fuerza a elegir entre el sujeto-(consciente) y la estructura-(inconsciente), sólo para no tener que reconocer la evidencia fenomenológica del *nosotros prerreflexivo*, de un *sentido* que no es el del individuo burgués. Los estructuralistas prefieren renunciar al sentido con la deconstrucción del individuo que admitir la otra posibilidad. En lugar de ésta, y actuando de conformidad con instancias ideológicas, entronizan la estructura abstracta en perjuicio de la “comunidad del pueblo”, una idea *alemana*. Estamos ante un episodio más, a escala *micro*, del “antifascismo” –plasmado en millones de sesgos semánticos- y de las inevitables falacias filosóficas a las que fuerza el paradigma de la “ideología B”.

Otro tanto puede decirse de la Escuela de Frankfurt. La crítica a la “jerga de la autenticidad” es, en primer lugar, una defensa abierta del “intelectual” frente a una extraña figura calificada de “intelectuales anti-intelectuales”:

Los reunidos eran intelectuales antiintelectuales. Se certificaban a sí mismos su alto acuerdo, excluyendo a uno que no se confesaba tal como ellos mutuamente se atestiguaban. Lo que defendían espiritualmente lo registraban como su ‘ethos’, como si elevara el nivel interior de una persona el que fuese partidaria de una doctrina de lo sublime; como si en los evangelios no hubiera nada contra los fariseos.⁷²⁴

Pero, ¿quiénes son esos intelectuales reivindicados por Adorno? No, desde luego, los filósofos, que tienden a extinguirse de la academia y cuya norma será la crítica despiadada de un intelectualismo socrático al fin comprendido como incesante escapatoria lógica ante la verdad. Este proceso empezó ya en el siglo XIX:

(...) la filosofía ha sido, desde entonces, una cuestión puramente académica, o, dicho de otra manera, que sólo autores de *fuera de la academia*, tales como Schopenhauer y Kierkegaard, Marx y Nietzsche, junto con grandes novelistas de los siglos XIX y XX, han logrado ampliar la conciencia de la época y satisfacer la necesidad de una visión filosófica del mundo.⁷²⁵

El intelectual es un personaje público comprometido con la ideología utópico-profética. En Alemania, son intelectuales los fundadores de la Escuela de Frankfurt. Desde 1945, el intelectual se institucionaliza como académico y profesional de la susodicha ideología. La referencia a los “intelectuales antiintelectuales” es una declaración de guerra a aquéllos que no comparten la cosmovisión correcta. Las de Adorno son palabras reveladoras de la procedencia de los frankfurtianos, de sus señas de identidad, de su instinto para detectar al “enemigo” (el filósofo no intelectualista) apelando a la matriz simbólica de escritos religiosos. Unas palabras que, además, denuncian hipócritamente la exclusión de ciertos miembros, como si no pudiera responderse a esta malicia recordando que en la Escuela de Frankfurt de primera generación el hecho de no ser judío (y había muy pocos en el *Institut* que no lo fueran) nunca representó un dato insignificante.⁷²⁶ Habermas, por su parte, ha dejado rastros

⁷²³ Cfr. André Glucksmann: *Descartes c'est la France*, París, Flammarion, 1987.

⁷²⁴ Adorno, Th.: *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Taurus, 1971, p. 9.

⁷²⁵ Gadamer, H.-G.: *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 125.

⁷²⁶ Cfr. Jay, M.: *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1974. Ya nos hemos referido *supra* al caso de Paul Massing. Otro tanto podría afirmarse del filósofo marxista

inequívocos en este tipo de “ideales fácticos de existencia”. Así, cuando caracteriza la función deseable para el intelectual en la sociedad de *internet*, comenta que su propuesta exige «una serie de virtudes, en absoluto heroicas» y aclara lo que a su entender desacredita al intelectual, porque

(...) el olfato para lo relevante puede también descarrilar y de una forma espantosa. Por ejemplo, un historiador que reclame para la República Federal de Alemania un ‘culto político de la muerte’, superado después de 1945, no hace sino ponerse en ridículo: evidentemente tal hombre no tiene ni idea del núcleo mental del fascismo.⁷²⁷

Las formas de identidad personal en que se basa este tipo de afirmaciones en tanto que opciones ónticas, insinúanse, más o menos abiertamente, en infinidad de ocasiones, por ejemplo, cuando, pese a las diferencias “teóricas” con el filósofo heideggeriano francés, de origen judío, Jacques Derrida, admite Habermas un parentesco (“afinidad espiritual”) de fondo que, por otra parte, no se daría con Heidegger. Habermas caracteriza precisamente esta empatía por su vinculación a la tradición monoteísta y judeo-cristiana:

Con ocasión del premio Adorno, Derrida pronunció en la iglesia de San Pablo de Fráncfort un discurso sumamente sensible que manifestaba de manera impresionante la afinidad espiritual de ambos. Algo así no deja de conmoverle a uno. Por lo demás, Derrida y yo estamos vinculados más allá de la política por la referencia filosófica de un autor como Kant. Sin embargo, nos separa el Heidegger tardío, pues ambos somos aproximadamente de la misma edad, pero tenemos un trasfondo biográfico muy diferente. Derrida hace suyo el pensamiento del último Heidegger desde la perspectiva de la inspiración judía de un Lévinas. Para mí, Heidegger es un filósofo que fracasó como ciudadano, en 1933 y sobre todo después de 1945. Pero también me parece sospechoso como filósofo, porque en los años treinta interpretó a Nietzsche exactamente como el neopagano que entonces estaba en boga ver en él.⁷²⁸

El intelectual no es, por tanto, “lo mismo” que el pensador o el filósofo. El intelectual debe hacer suya una determinada herencia ontoteológica que lo vincula a una tradición de torsión de la verdad en aras del “fundamento humano”, *Haltung* oriunda de los tiempos proféticos:

A diferencia de Derrida, que confiere al ‘pensamiento conmemorativo’ (*Andenken*) una interpretación que comparte el espíritu de la tradición monoteísta, yo considero que el inservible ‘pensamiento del ser’ de Heidegger es una nivelación de ese umbral de la historia de la conciencia que Jaspers llamó la época axial. A mi entender, Heidegger traiciona esa cesura, que caracterizan de manera diferente la agitación profética contenida en las palabras del monte Sinaí, y la ilustración filosófica de un Sócrates.⁷²⁹

La cuestión de la cosmovisionalidad del supuesto “compromiso racional” de la Escuela de Frankfurt se pone una vez más en evidencia en una cuestión crucial, porque reclama poco menos que la conversión a una “fe” que no es ya (sólo) religiosa, sino política: la exigencia

Karl Wittfogel, hijo de pastor protestante, un “ario” que, casualmente, «no puede ser caracterizado como un miembro del círculo interior del Institut» (p. 45).

⁷²⁷ Habermas, J., *¡Ay, Europa!*, Madrid, Trotta, 2009, p. 61.

⁷²⁸ Habermas, J.: *op. cit.*, pp. 42-43.

⁷²⁹ Habermas, J.: *ibidem*.

de la “felicidad del mayor número”, la “emancipación” y la “utopía”, actitud que no se pretende fundamentar y que reconoce su pasado monoteísta secularizado; decisión que reprocha a Heidegger su compromiso “pagano”, su descreimiento, su negativa a convalidar “la ideología del Holocausto”, etcétera. Todo aquello a lo que Habermas, en cambio, se ligó de forma poco menos que compulsiva después de “comerse” aquella presunta carta donde al parecer quedaban reflejados sus ideales nacionalsocialistas de juventud.⁷³⁰ Los enfoques sociológicos son frecuentes en la crítica antifascista de Heidegger (véase la retórica frankfurtiana sobre los “mandarines alemanes”),⁷³¹ pero conviene recordar que también puede ponerse la lupa correspondiente sobre quienes practican este cómodo deporte neomarxista, variante del argumento *ad hominem* que, como sabemos, constituye una falacia lógica de manual. Sobre esta incómoda materia de debate se preguntaba Víctor Pérez Díaz en el ensayo “El proyecto moral de Marx cien años después”. Sus preguntas pueden hacerse extensivas, como poco, a Adorno y a la totalidad de la Escuela de Frankfurt:

Extraordinaria es, sin embargo, una vez más, la discreción de la teoría de Marx sobre el partido revolucionario y sobre los intelectuales. Tema no precisamente ajeno a su experiencia vital: más bien, tema central. (...) Estos intelectuales, curiosamente desteorizados o ateorizados, irrumpen en el escenario, portadores de una teoría que estructura y orienta la energía revolucionaria del proletariado. ¿Tienen estos intelectuales intereses propios? Al parecer, no. Su interés es el de la verdad y el de la justicia. No tienen intereses propios que defender. Vienen ‘de ningún sitio’. (...) Marx define a sus héroes y a sí mismos por lo que no son. Parecen proyecto puro, libertad pura. (...) Pero la remisión a la prueba del futuro puede ser un artilugio para hacernos olvidar el pasado, la aparición en escena y el presente de los intelectuales revolucionarios: ¿de qué clase vienen?, ¿en qué clase están por sus condiciones reales de existencia?, ¿qué proyectos tienen entre manos ellos y sus familias, ellos y sus amigos y sus círculos?, ¿qué interacción real hay entre ellos y los obreros, etc.? ⁷³²

Ahora bien, el *diálogo* no es, al menos en primer lugar, intercambio de información entre intelectuales, sino *habla* (*Rede*) de un *Mitsein*. La mayor parte de los textos de Habermas resultan inaccesibles a aquellos hablantes que no sean especialistas académicos en filosofía, sin embargo la *Rede* se fundamenta a la postre en el *silencio qua* “ser con” auténtico, es decir, en la resolución del “ser para la muerte” y la “comunidad de combate”; y no requiere, como el discurso habermasiano, de una hipotética recodificación al lenguaje natural. Remite a un *fenómeno* y no se agota en un *tecnicismo* conceptual. La importancia de esta distinción es fundamental para la democracia. La supuesta universalidad de la “comunidad ideal de diálogo” quedaría aplazada *sine die* en un contexto donde parece imposible distinguir entre la figura del técnico depositario de la racionalidad instrumental, tan criticada por Habermas, y la del filósofo en cuanto presunta posibilidad radicalizada de un “hablante racional

⁷³⁰ Cfr. “El pensador alemán Jürgen Habermas oculta pasado nazi”, “La Crónica de Hoy”, 19-10-2011. “Habermas detiene la venta de la autobiografía de Fest en la que le acusa de nazi”, “El Mundo”, 5-11-2006. <http://www.elmundo.es/elmundo/2006/11/05/cultura/1162727794.html> (consultado el 27 de julio de 2015).

⁷³¹ Cfr. Fritz Ringer: *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933*, Cambridge/Mass., Harvard University Press, 1969. La crítica sociológica del adversario ideológico permite ahorrarse el más esforzado trabajo de la refutación filosófica, pero también les puede ser devuelta a los críticos, que es lo que, de forma sumaria estamos haciendo en este capítulo.

⁷³² Rojo, L. A. / Pérez Díaz, V.: *Marx. Economía y moral*, Madrid, Alianza, 1984, pp. 139-140.

cualquiera” cuya “hablabilidad” remite al silencio en tanto que sentido y fenómeno esencial del existenciario de la *Rede*. El divorcio de la filosofía académica y la filosofía como proyecto existencial muéstrase en toda su crudeza con sólo hojear unas páginas de la *Teoría de la acción comunicativa*: si Heidegger fuera un caso de pensar monológico, otro tanto, pero agravado, cabría afirmar de Habermas. El paradigma lingüístico comporta, a la hora de la verdad, encerrar la filosofía tras las puertas de un seminario universitario y nutrirla a base de jerga especializada: la validez se confunde con una autoridad institucional y la condición de funcionario (docente) debidamente acreditado en calidad de “especialista”. Esta circunstancia carecería de relevancia en el marco de cualquier otro paradigma, pero no en el del *lenguaje*, donde no podemos “salir” fuera del signo para verificar su validez, de manera que permanecemos encadenados a una “autoridad” remitida, en última instancia, al poder *de facto* de las instituciones: el Estado que expide los títulos y la correspondiente producción editorial. Un dato sociológico resulta esencial aquí: después de 1945 no hay filósofos ajenos a la academia, el filósofo es profesor y la credibilidad de su discurso/texto va inseparablemente ligada a ésa su condición profesional. Entre el imperativo democrático que inspira la “comunidad ideal de diálogo” y la evidencia del elitismo fáctico de la Escuela de Frankfurt, accesible sólo a minorías selectas de una determinada confesión cosmovisional, se abre el abismo que el fenómeno de la verdad tiende frente al paradigma lingüístico: *la verdad debe haber sido comprendida ya por todos y éste es un requisito democrático que se encuentra en Heidegger, el “fascista”, pero no en Habermas, el crítico “progresista” de los “mandarines alemanes”*. La cuestión que vamos a plantear remite, por tanto, a una *exigencia* democrática inherente a la filosofía y debe poder ser comunicada mediante el “lenguaje natural” como condición de posibilidad de toda “comunidad ideal de diálogo”. La cual, a su vez, constituye el fundamento del “socialismo científico” (Marx) bien entendido *versus* el “socialismo utópico” al que Adorno retornó de buena gana.

La pretensión de que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”⁷³³ resulta insostenible en una filosofía *con pretensiones de validez*, siendo así que éstas únicamente pueden *desempeñarse* en los fenómenos, y en el lenguaje *sólo en tanto que fenómeno*. Un discurso válido o racional es, en efecto, aquél que, en última instancia, se fundamenta en los fenómenos (*S. u. Z.*, p. 34):

Y porque la función del λόγος consiste en el simple permitir ver algo, en el permitir *percibir* los entes, puede λόγος significar también “percepción racional” y “razón”. Y porque, una vez más, no se usa λόγος en la significación de λέγειν, sino al par en la de λεγόμενον, lo mostrado en cuanto tal, y porque esto no es otra cosa que lo ὑποκείμενον, lo que como “ante los ojos” sirve siempre ya de *fundamento* a todo posible “decir de...” y “decir que...”, quiere decir λόγος *qua* λεγόμενον fundamento, razón de ser, *ratio*.⁷³⁴

⁷³³ Cfr. VV.AA.: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Homenaje a Hans-Georg Gadamer, Madrid, Síntesis, 2003. Véase ed. Alemana original: “*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*”. *Hommage an Hans-Georg Gadamer*, Frankfurt, Suhrkamp, 2001.

⁷³⁴ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op.cit., p. 44. Gaos traduce la palabra “*Vernunft*” en bastardilla por “percepción racional” y “razón” sin subrayar, y “Grund, ratio” por “fundamento, razón de ser, *ratio*”. Gaos transcribe siempre las palabras latinas en bastardilla, Heidegger no. Véase: «Und weil die Funktion des λόγος im schlichten Sehenlassen von etwas liegt, im *Vernehmenlassen* des Seienden, kann λόγος *Vernunft* bedeuten. Und weil wiederum λόγος gebraucht wird nicht nur in der Bedeutung von λέγειν,

Puede sostenerse que los fenómenos aparecen ya “mediados” por “el lenguaje”, que las presuntas esencias serían deudoras de reglas de construcción lingüísticas históricas y fácticas, pero entre el discurso racional y esos fenómenos mediados o constituidos ontológicamente por el lenguaje existe aquella mencionada “distancia” que no queda cubierta con el simple uso omnicomprendido y, por decirlo así, igual para un barrido que para un fregado, de la palabra “lenguaje”. La densidad del lenguaje *qua* fenómeno trasciende y rebasa el carácter discursivo o lógico-gramatical del *logos*. ¿Dónde comienza o termina el “lenguaje” del *linguistic turn*? El concepto de “lenguaje” también forma parte del lenguaje, por ello, ¿estaría constituido por el lenguaje? ¿Cómo se justifica entonces la delimitación de “lenguaje” si no tiene sentido hablar, en cuanto lingüísticamente mediada, de una *esencia* del lenguaje y, por ende, de “esencias” en general? El lenguaje constituye una región fenoménica, pero no puede reducirse la totalidad del campo fenoménico a lenguaje *a menos que la palabra lenguaje ya no designe nada concreto*. Podrá pasar desapercibida esta evidencia a un “intelectual” cuya materia laboral es el lenguaje mismo, pero no a un trabajador manual o a un ciudadano en general. El *Dasein* es el fenómeno que *fundamenta* el lenguaje, no un “resultado” o epifenómeno del lenguaje según pretende Cristina Lafont.⁷³⁵ Lejos de recibir pasivamente un concepto, Heidegger “descubre” el *Dasein* y en este proceso revélase el origen y lugar del *concepto* de *Dasein* y, por ende, el lugar del lenguaje entre los fenómenos. El vocablo “*Dasein*” no “crea” el *Dasein*, sino a la inversa. Si “todo” fuese lenguaje éste no podría significar más que lenguaje, en una serie de remisiones que girarían sobre sí mismas en el vacío y desprovistas de sentido. El lenguaje es esencialmente *transitivo* como queda acreditado por su condición simbólica y convencional. ¿Sobre qué base podrías hablar de “convencionalidad” y referencialidad sin implicación de unos fenómenos, incluso los lingüístico-ontológicos, que el lenguaje mismo no puede “modificar” a capricho? La convencionalidad lingüística, por ejemplo, no puede ser calificada ella misma de convencional, sino que comporta una apelación al *ser* del lenguaje. El *ser precede* ontológicamente al lenguaje aunque el *teórico* viva “dentro” del lenguaje como en una campana de cristal; cuando sale a la calle deja de ser teórico, ego trascendental, y vuelve a su paupérrima condición de *Dasein*: se enfrenta a unos fenómenos irreductibles. La cuestión del ser marca el sentido de la pregunta por el lenguaje. El lenguaje es “casa del ser”, no puede por tanto confundirse al habitante con las paredes del edificio. De ahí que tengamos que situarnos fuera de la academia y de la intersubjetividad dialógica para poder *fundar* esa intersubjetividad en un fenómeno de la verdad que no es originariamente teórico, científico y académico, ni tampoco discursivo. El fenómeno del *sentido*, en virtud del cual podemos pasar de los fenómenos mismos a su conocimiento racional en el enunciado a través de la significatividad, la comprensión (*verstehen*) y la interpretación, es *prelingüístico*. «A las significaciones les brotan palabras, lejos de que a esas cosas que se les llama palabras se las provea de significaciones» (Heidegger), las cuales constituyen los entes que no son el *Dasein*. Pero los existencialistas no pueden derivarse del lenguaje porque el lenguaje es un existencialista y, en cambio, *no todos los existencialistas son lenguaje*. Para el animal *hay sentido, pero no lenguaje*.

sondern zugleich in der von λεγόμενον, das Aufgezeigte als solches, und weil dieses nichts anderes ist als das ὑποκείμενον, was für jedes zugehende Ansprechen und Besprechen je schon als vorhanden zum Grunde liegt, besagt λόγος qua λεγόμενον Grund, ratio».

⁷³⁵ Cfr. Cristina Lafont: *La razón como lenguaje. Una revisión del “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993; *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza, 1997.

¿Quién podría negar que un perro experimente el sentido cuando busca el alimento, caza o muestra su alegría por la presencia del amo? El plano fenoménico del sentido es aquél en el que se sitúa originariamente el *Dasein*. Entre los fenómenos prelingüísticos y la pregunta que interroga por el ser aparece el *Dasein*. En el *Dasein* el sentido del ser se hace palabra, *logos* e incluso filosofía, pero sólo en la medida en que no se reduce a discurso teórico. La génesis del “sujeto de conocimiento”, hipostasiado, cortado de sus raíces en todas las variantes de la filosofía de la “(inter)subjetividad”, a su vez puede rastrearse perfectamente en los términos críticos de la ontología fundamental. La dirección del camino por el que transitamos del ser a la verdad y de ésta a la razón y al lenguaje informe, al universo-texto del profesional, o viceversa, no es inocente. Si aceptamos como inicio el lenguaje, por mucho que se excuse en el diálogo para “superar” el “paradigma” solipsista del “sujeto”, éste es ya argumentación socrática entre sujetos de conocimiento cartesianos que fundan *a posteriori* una intersubjetividad; no podremos escapar del torreón académico, pecado capital de la filosofía. Método significa camino y es menester identificar desde dónde empezamos a andar: el hito tiene que ser la “vida”, la existencia preteórica de un “nosotros” que no “argumenta” sino que sufre, que compadece una experiencia de la verdad. Para Heidegger, el “ser en el mundo” opone la primacía de “lo prelingüístico” y de la “comunidad de lucha” revolucionaria/nacional a la “intersubjetividad dialógica” de los “intelectuales progresistas” profesionales.

3.4.-Conclusiones sobre la cuestión del paradigma y el rango ideológico-cosmovisional del discurso paradigmático

La finalidad principal del presente capítulo ha sido aportar argumentos que cuestionen la vigencia del paradigma del *linguistic turn* a efectos de *restaurar* el paradigma del *Dasein*. Esto sólo se consiguió introduciendo la noción de “metaparadigma”, en virtud de la cual podemos agrupar varios paradigmas bajo un supuesto impensado común que secretamente los sostiene. Hemos descubierto dos metaparadigmas: 1/ el paradigma socrático de la búsqueda de la verdad; 2/ el paradigma trágico de la verdad ya siempre comprendida y rehuida. Los paradigmas de la modernidad, que secularizan la idea judeo-cristiana y medieval de un dios personal todopoderoso, Yahvé, en forma de “metafísica de la subjetividad”, se agrupan todos ellos bajo el primer concepto. Del segundo metaparadigma puede afirmarse, empero, que constituye la fundación de la filosofía en la Grecia presocrática y sólo es recuperado en la Alemania contemporánea por Nietzsche, Heidegger y los ideólogos “fascistas” de la *Konservative Revolution*. Es en este punto que cabe retomar la cuestión de la ideología. En efecto, la ideología ha sido y sigue siendo la eterna cuestión pendiente del pensamiento filosófico y científico. Ante la evidencia de que toda producción teórica depende de alguna manera de supuestos ideológicos más o menos explícitos, pero habitualmente ocultos para así justificar el crédito de la objetividad, caben dos actitudes: 1/ se niega, de acuerdo con esta tendencia, la existencia de influencias ideológicas en el trabajo científico; 2/ se acepta o reconoce la omnipresencia de lo ideológico y, por tanto, el carácter fraudulento de la verdad y la objetividad. Ésta última ha sido la directriz adoptada por los intelectuales del comunismo, marxista-leninistas, para los cuales ni siquiera era menester hablar de “relativismo”, siendo así que semejante concepto entrañaba la idea burguesa de una “verdad objetiva”, neutral, no politizada por la ideología. Aquella otra, en cambio, fue la idea liberal de una búsqueda de la

máxima objetividad y de separación estricta, por tanto, entre ideología y ciencia. Tanto la una como la otra solución dejaban el concepto de verdad en estado de coma, porque ni los filósofos o científicos liberales eran objetivos y ajenos a la ideología, ni podía hablarse de “verdad” de una ciencia marxista que se confesaba al servicio de sus amos ideológicos y políticos hasta extremos caricaturescos.

Este capítulo de nuestra indagación sobre la verdad pone así sobre el tapete una posibilidad hasta ahora inédita que permite resolver el problema de la ideología salvaguardando al mismo tiempo dos evidencias incontestables: 1/ que la ideología es determinante en la producción científica y filosófica; 2/ que no hay ciencia y filosofía al margen de un concepto de verdad objetiva, racional. De acuerdo con nuestra propuesta, existen dos formas básicas de ideología, de las cuales se derivan todas las demás, en función de su relación *axiológica* con el concepto de verdad y con el metaparadigma de la verdad. Cuando una ideología desempeña una función gnoseológica positiva en relación con la verdad, hablamos, en sentido técnico, de “cosmovisión” y afirmamos que una ideología no se resuelve sólo “mera” ideología, sino además puede ser calificada de cosmovisión. Dichas ideologías-matriz son “tipos ideales”, por cuanto las ideologías que se manifiestan en el análisis fenomenológico-hermenéutico contienen ingredientes heterogéneos. Sin embargo, dicho análisis mostró, en primera instancia, dos ideologías, que hemos denominado A y B, en las que predominan elementos de signo axiológico inverso respecto de la verdad. De la “ideología A”, que mantiene una valencia positiva con la verdad, nos ocupamos en el Capítulo 2 de la presente investigación. Pudimos caracterizarla, en primera instancia, como “imaginario trágico-heroico”. La “ideología A” está relacionada con el fascismo. Al fascismo de la “ideología A” lo designamos con el término “fascismo”, entre comillas, a fin de distinguir el fenómeno ideológico en cuanto tal de la realidad histórica, sobre la que no nos pronunciamos porque no es éste el lugar, pero, ante todo, porque a esa realidad histórica “en sí” sólo podremos acceder una vez dilucidado el fenómeno ideológico que opera como lente en el “estado de interpretado” vigente.

En el Capítulo 3 nos hemos ocupado del lugar sistemático de la ideología en la ontología fundamental. En ese contexto aparece la “ideología B” en tanto que ideología que mantiene una valencia *negativa* con respecto a la verdad, que es reconocida por los propios autores. Ahora bien, para que la resolución del problema de la ideología resulte satisfactoria, es menester cuestionar tanto el metaparadigma cuanto el paradigma vigente. Por lo que respecta al metaparadigma de la *búsqueda de la verdad*, ésta pertenece por definición a los filósofos y a los científicos y toda ideología, ajena a aquélla, debe tener un efecto distorsionador. El paradigma del *linguistic turn* no hace sino abundar en dicho metaparadigma, desanclando el lenguaje de la verdad a fin de construir la “pantalla total” (Baudrillard), es decir, una realidad enteramente “producida” por ese “sujeto absoluto” que es Yahvé, el dios judeo-cristiano secularizado. En consecuencia, la única manera de resolver el problema de la ideología era rechazando el metaparadigma de la búsqueda de la verdad. Que la verdad no es buscada, sino rehuida, significa que nosotros, todos nosotros, hemos comprendido ya la verdad. El rechazo de la verdad es inherente a sus características: el “fenómeno VM”. La muerte es la verdad de la existencia. La “ideología A” es válida, y por tanto, no “mera” ideología, sino cosmovisión con una función gnoseológica de apertura, porque *afirma* la

verdad y posibilita el *conocimiento* de la verdad. Ahora bien, la afirmación de la verdad es la afirmación de la muerte. La “ideología A” forma parte de un imaginario trágico-heroico aparecido en Grecia y después reprimido u olvidado. El “fascismo” pretende reconstruir ese imaginario que, no lo olvidemos, coincide con el nacimiento de la democracia. Pero no se trata de una mera “coincidencia”: existe una correlación esencial entre tragedia, filosofía y democracia que define el “imaginario trágico-heroico”. El carácter democrático, en el sentido *griego*, y *no* liberal contemporáneo, de ese discurso, es que todo ciudadano conoce la verdad de la existencia, que la verdad no depende de una élite de intelectuales profesionales y, por tanto, aquel no puede ser tutelado en su libertad y responsabilidad.

A continuación, hemos demostrado que la ontología fundamental sólo es posible a partir del ingreso en el círculo hermenéutico de un “ideal fáctico” de existencia. Por tanto, que ese ideal fáctico de existencia es, en *Sein und Zeit*, una condición necesaria del conocimiento de la verdad filosófica y, por ende, su *fundamento óntico*. Ahora bien, el “ideal fáctico de existencia” en cuestión *no puede ser otro que el del propio Martin Heidegger*. De la ideología de Heidegger tenemos, empero, noticia: 1/ por su posicionamiento político personal en favor del nacionalsocialismo; 2/ por los textos en los que reivindica explícitamente ese régimen político; 3/ por la obra que, a lo largo de su compromiso y hasta 1945, plantea la cuestión paradigmática del *Evento* en términos de “imaginario trágico-heroico”. Por no hablar de los *Schwarze Hefte*, donde sus críticas al judaísmo ostentan idéntica naturaleza ideológico-cosmovisional y no, como se pretende, burdamente “antisemita”. En efecto, hemos visto que el discurso sobre el paradigma y el metaparadigma no puede ser estrictamente filosófico, sino ideológico. El texto ideológico-cosmovisional está axiológicamente polarizado, no es filosofía en sentido estricto, sino que establece las condiciones *ónticas* de posibilidad (institucionales, políticas, sociales) de la filosofía misma. Y ello incluye la determinación del paradigma, que es una decisión ideológica donde se fija el “ente ejemplar” y, por tanto, la característica básica de la academia o universidad. Si nos hemos detenido en la figura del “intelectual” *versus* el “filósofo” no es con finalidades retóricas o polémicas, sino porque el “intelectual”, el sujeto de la intersubjetividad dialógica, representa el ente ejemplar de la “ideología B”. Los intentos heideggerianos de reforma universitaria marchan en la misma dirección: establecer, frente al intelectual liberal de su tiempo, las condiciones para que florezca el filósofo en el sentido *presocrático* de la palabra. De todo lo cual se desprende que el “ideal fáctico de existencia” y el “imaginario trágico-heroico” son en Heidegger lo mismo, es decir, la “ideología A” y que, por tanto, la “ideología A” no sería “mera ideología”, sino cosmovisión, con todas las consecuencias que de este hecho se derivan en relación con la exégesis trascendental del “fascismo”.

La justificación metodológica del inicio de la investigación como *reconstrucción hermenéutica crítica* del “estado de interpretado” vigente respecto del “fenómeno VM” se realiza a continuación en el Capítulo 4. Puede afirmarse, por tanto, que hasta aquí nos hemos limitado a aclarar el significado de ciertos términos esenciales (“verdad”, “muerte”, “filosofía”, “cosmovisión”, “ideología”, “judaísmo”, “fascismo”, “ideología A”, “ideología B”, “paradigma”, “metaparadigma”, “primer Heidegger por el lado de 1919”, “primer Heidegger por el lado de 1929”) a efectos de evitar todo tipo de malentendidos, sobre todo de orden político. La temprana caracterización de dichos conceptos básicos no se podía

ahorrar a pesar de la prolijidad de la tarea. El “estado de interpretado” nos mostrará ahora de forma inmediata y “simétrica” el fenómeno de la “ideología B” enfrentada a su antagonista, la “ideología A”. La apariencia *prima facie* de los escritos de la Escuela de Frankfurt en lo concierne al “fenómeno VM” resulta tan asombrosamente ideológica que su “impunidad intelectual” no deja de sorprender y pone de manifiesto *el grado de institucionalización* de dicha ideología. Por último, hemos comprobado en el apartado anterior que la relación entre ideología y cosmovisión en el seno de las respectivas ideologías A y B ostenta una naturaleza aporética. Las ideologías se muestran en el “estado de interpretado” como productos históricos determinados, de manera que no cabe establecer las ecuaciones [“ideología A” = cosmovisión] e [“ideología B” = mera ideología] de forma acrítica, sino que *los paradigmas y metaparadigmas A y B operan como criterios internos* para distinguir, en la “ideología A” históricamente acontecida, *aquello que cabe identificar como cosmovisión y aquello que, en cambio, redúcese a “mera ideología”*. De tal suerte que, en la “ideología B”, *deben también poder mostrarse ex hyphotesi elementos cosmovisionales*, máxime en todo lo relativo a “la razón” y al “diálogo”, banalizados por A y objeto de apropiación por parte de B aunque pertenezcan *de iure* al “paradigma A”. En este último caso, la Escuela de Frankfurt —y singularmente Apel— aporta una ética dialógica que, restituida en el momento oportuno al marco paradigmático “griego presocrático” de la “ideología A”,⁷³⁶ puede a nuestro juicio y frente al mero procedimentalismo y formalismo frankfurtianos, erigirse en factor teórico determinante para la fundamentación y legitimación de la *democracia* “griega” como ética *material* de la verdad. Dicha tarea comporta una depuración crítica previa de los elementos ultraderechistas, autoritarios y reaccionarios vinculados *de facto* a la “ideología A”.

⁷³⁶ Véanse capítulos 7 y 8 de la presente investigación.

2ª PARTE
EL CONTEXTO DE DESCUBRIMIENTO

CAPÍTULO CUARTO

SOBRE EL COMIENZO (*BEGINN*) Y EL INICIO (*ANFANG*) DE LA INVESTIGACIÓN

De ser la muerte el absoluto, que en vano invocó positivamente la filosofía, todo sería simplemente nada, comenzando por el pensamiento, imposible pensar nada con verdad.

(Adorno)

La muerte es la verdad de la existencia.

(Heidegger)

En el Capítulo 1 se definieron provisionalmente los conceptos que acotan el “fenómeno VM”, excepción hecha del de “ideología/cosmovisión”, el cual requería de un desarrollo específico más prolijo que ocupó los dos siguientes capítulos. El Capítulo 2 ha postulado, en efecto, la existencia de la “ideología A”, y sus características semánticas generales (“trágico-heróicas”), incluida la relación histórica con un *positum* político-cultural denominado “fascismo”. En el Capítulo 3 se identificó la “ideología B” (“utópico-profética”), circunstancia que, además, nos ha permitido plantear la cuestión del estatus teórico de la “ideología/cosmovisión” en general y clausurar esta fase preliminar de la investigación. Que la ideología *en tanto que cosmovisión* pueda establecer la “condición de posibilidad” metodológica de la “verdad” y de la “no-verdad” define a la par, en los términos expuestos, el “objeto” de la tesis. De manera que sólo ahora estamos en condiciones de dar el paso lógico siguiente. El Capítulo 4 pretende identificar el origen (*Ursprung*), el comienzo y el inicio de la investigación como cuestiones metodológicas explícitas. No puede haber, en la explicación del “fenómeno VM”, “comienzo” (*Beginn*) que no sea a la vez inicio (*Anfang*). Hacemos nuestra aquí la distinción complementaria entre uno y otro concepto que desarrolla Martin Heidegger en *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*,⁷³⁷ *Hölderlin Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*,⁷³⁸ *Über den Anfang*⁷³⁹ y *Besinnung*.⁷⁴⁰ Estas obras no forman parte del período objeto de análisis, pero desarrollan un supuesto esencial para nuestra investigación, que constituye el subsuelo de *Sein und Zeit*, a saber: que la distinción entre “lo histórico” y “lo sistemático” constituye una herencia de la metafísica platónica. La dualidad entre un mundo verdadero estable, indemne, sólido... (Ser) y un mundo pasajero, caduco, mortal... (Devenir), se ha institucionalizado en la distribución administrativa e incluso arquitectónica de los departamentos universitarios de filosofía, de tal suerte que “comienzo” (*Beginn*) significa un punto “ante los ojos” alineado dentro de la “serie” temporal que es, como cosa

⁷³⁷ Cfr. Heidegger, M.: GA 65. Véase: “Der Anfang und das anfängliche Denken”, p. 55; “Das anfängliche Denken (Entwurf)”, p. 56; “Das anfängliche Denken”, *ibidem* y ss.; “Das anfängliche Denken (als Besinnung)”, p. 66; “Der Stil des anfänglichen Denkens”, p. 69; “Der Übergang zum anderen Anfang”, p. 176 y ss.; “Der erste Anfang”, p. 188 y ss.; “Die Entscheidung...”, p. 205. Teniendo en cuenta su relación con el *Ursprung* (origen). “IV. Der Sprung”, pp. 227-292.

⁷³⁸ Cfr. Heidegger, M.: GA 39. Véase: “Einleitung. Kennzeichnung von Beginn”, pp. 3-14, singularmente: “Über die Art des Beginns. Anfang und Beginn”, donde Heidegger distingue entre inicio y comienzo. *Anfang* (inicio) y *Ursprung* (origen) operan, al menos en este texto, en aposición: “Der Anfang, der Ursprung...” (p. 3), es decir, como sinónimos.

⁷³⁹ Cfr. Heidegger, M.: GA 70.

⁷⁴⁰ Cfr. Heidegger, M.: GA 66.

“comprensible de suyo”, la historia. Mientras que, por su parte, el inicio (*Anfang*) apuntaría supuestamente hacia un fundamento sistemático, “fuera” del tiempo: un principio genético “eterno” o atemporal. No obstante, si la esencia del *Dasein* es la historicidad y el tiempo mienta aquello que, como tal, no deviene (aquello que es *temporario*, pero no temporal), cabe concebir una posibilidad alternativa, es decir, una “tercera vía” ontológica: la estructura sistemática de “lo temporario” como *fundamento* de la historicidad. En este plano concurren “comienzo” e “inicio” y el “comienzo de la investigación” se corresponde con el “inicio” de la misma sin ser idénticos, porque Heidegger va a distinguir entre uno y otro:

Comienzo (*Beginn*) es aquello con que algo empieza, inicio (*Anfang*) es aquello de lo cual algo se origina. La Guerra Mundial se inició hace siglos en la historia político-espiritual de Occidente. La Guerra Mundial comenzó con las batallas en los puestos de vanguardia. El comienzo es inmediatamente dejado atrás, desaparece en el curso del acontecer. El inicio, el origen, en cambio, aparece antes que nada, en el acontecer, y está plenamente presente recién en su final.⁷⁴¹

El inicio “no pasa”; el comienzo queda empero siempre atrás. No obstante, en el origen “comienzo” e “inicio” pueden corresponderse: es el *Ereignis* (evento):

Pero, si debe haber ciencia y si debe existir para nosotros y por nosotros, ¿en qué condiciones puede entonces realmente existir? / Sólo si nos situamos de nuevo bajo el influjo del *inicio* de nuestra existencia histórico-espiritual. Este inicio es el surgimiento (*Aufbruch*) de la filosofía griega. Con ella, el hombre occidental, por la fuerza de la lengua de un pueblo, se erige por primera vez frente al *ente en su totalidad*, cuestionándolo y concibiéndolo como el ente que es.⁷⁴²

El *Aufbruch* significa aquí el evento por excelencia, el inicio, el origen y a la par el comienzo. O en otros términos: la estructura temporaria de la historicidad (“devenir”) es en cuanto que tal sistemática (“ser”), pero sólo en el evento (*Ereignis*) desvélese ónticamente la historicidad ontológica misma. La correspondencia de comienzo e inicio establece la medida de “lo originario”, es decir, de la “autenticidad” como criterio de “validez” ético-política. La obra *Sein und Zeit* (“ser y tiempo”) apunta sólo ya con el título en dicha dirección. Esta estructura de “lo historial” *versus* “lo histórico” ha sido de alguna manera anticipada por la *Fenomenología del espíritu* de Hegel,⁷⁴³ pero la interferencia de la “ideología B” y la confusión de planos entre “lo óntico” y “lo ontológico”, entre “la verdad” y “lo verdadero”, condujeron dicho intento al punto muerto de la metafísica occidental que se consuma con Nietzsche y Marx.⁷⁴⁴

⁷⁴¹ Heidegger, M.: *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, Buenos Aires, B. I. M. H., Ed. Biblos, 2010, p. 17. GA 39, p. 3.

⁷⁴² Heidegger, M.: “Discurso del rectorado” (1933). En *La autoafirmación de la universidad alemana...*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 9. Traducción de Ramón Rodríguez.

⁷⁴³ Cfr. Marcuse, H.: *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona, Martínez Roca, 1970. Fue publicada en alemán en Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1968: *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Del año 1932 es la primera publicación de esta tesis doctoral de Marcuse dirigida por Martin Heidegger.

⁷⁴⁴ Cfr. Löwith, K.: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*, Buenos Aires, Katz, 2008. Versión alemana original: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg, Felix Meiner, 1995.

En el “comienzo” del periodo de la obra de Heidegger que estudiamos (1919-1929), es decir, en la génesis del proceso que conduce a *Sein und Zeit*, puede detectarse también una reflexión *metodológica* respecto del “inicio”.⁷⁴⁵ La fenomenología es definida como una “ciencia del origen” (*Ursprungswissenschaft*) y, por ende, como una “ciencia del inicio”, si se nos permite expresarnos así. Heidegger se plantea expresamente la legitimidad misma de una “cuestión del inicio” (*Frage des Anfangs*):

¿Por dónde se debe iniciar el esclarecimiento de principio de las preguntas que hemos mencionado a grandes rasgos? ¿Qué significa “iniciar” una ciencia y más la ciencia originaria a la que aspiramos? Y, además, todo preguntar referido a la fenomenología debe ser él mismo fenomenológico y resolverse fenomenológicamente. Pero, ¿de qué sirven todos estos rodeos artificiales que tanto recuerdan a prácticas desacreditadas de la teoría del conocimiento, que se pasa el día afilando el cuchillo sin llegar a cortar nunca? ¿Acaso en el sentido de inicio no introducimos ya la imagen de un empezar en un punto y avanzar *en una línea*? Puesto que nos encontramos ya en la línea, no es posible lograr ponerse ante el primer punto desde un punto exterior a ella. Estas dificultades se basan únicamente en la objetivación del inicio en el tiempo objetivo y en un qué temático objetivado. / ¡No reflexionemos sobre el comienzo, comencemos fácticamente! Pero, ¿cómo? ¿Acaso es posible echar mano sin más de un método auténticamente científico, como si fuese algo desligado del carácter temático de la ciencia, como si se tratase de un medio técnico o una herramienta de la que es posible apropiarse, practicar su uso y después empezar sin más a hacer fenomenología?⁷⁴⁶

Con este fragmento quedaría acreditada en el texto de Heidegger, y justamente en el inicio del periplo teórico conducente a la ontología fundamental, la necesidad de plantear la cuestión del comienzo metodológico en toda su profundidad. En lo que concierne al método, que Heidegger plantea a continuación, nos interesa subrayar, en primer lugar, que el investigador tiene que haber colocado su vida en una perspectiva determinada o experimentado él mismo los límites de la vida en su máxima radicalidad:

En la fenomenología no debe proliferar “el no-método del presentimiento y el entusiasmo” ni la “arbitrariedad del discurso profético”, pero tampoco el burguesismo trivial y los aires del jornalero científico, sino una conciencia auténtica, originaria y viva de los problemas que se agita siempre de nuevo hasta el fondo y no descansa jamás –una auténtica ciencia que nuestra época y el siglo XIX perdieron y de la que no es posible convencer mediante demostraciones a un tiempo que empieza de nuevo, sino que quiere ser vivida nuevamente. Un asunto que concierne al ser y al trabajo vivo y personal (→radicalismo).⁷⁴⁷

⁷⁴⁵ Heidegger, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, GA 58. Véase: “Vorbetrachtung. Voranzeige der Phänomenologie als Ursprungswissenschaft vom Leben an sich; a/ Der Sinn der Idee der Ursprungswissenschaft; b/ Die Frage des Anfangs; c/ Das Problem der Methode”, pp. 1-5. Conviene subrayar el carácter “hegeliano” del planteamiento de Heidegger en términos de una vida (*Leben*) “en sí” y “para sí”, de un espíritu (*Geist*) “en sí” y “para sí” (p. 1). El comienzo del periodo se mueve en la transición entre el planteamiento trascendental de Kant y la metafísica de Hegel como ontología de la historicidad. Sobre la relación de Heidegger con Hegel véase Bernard Mabile: *Hegel, Heidegger et la Métaphysique. Recherches pour une constitution*, París, Vrin, 2004.

⁷⁴⁶ Heidegger, M.: *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, Madrid, Alianza, 2014, p. 18.

⁷⁴⁷ Heidegger, M.: *Los problemas fundamentales...*, op. cit., p. 19.

En segundo lugar, nos interesa subrayar también la expresa referencia histórica de Heidegger a la cuestión metodológica:

En la idea de la ciencia del origen y de su auténtica realización se encuentra la exigencia de un absoluto radicalismo en el cuestionamiento y la crítica. Dicha ciencia debe aplicar sin miramientos contra sí misma justamente esa auténtica comprensión histórica que surge de la fenomenología —y que hace posible una nueva apreciación y valoración, una nueva visión de la historia del espíritu por parte de ésta— y aplicarla en el sentido de no dejar que dicha historia determine (sugiera) nada de manera inmediata y sin examen. Esto último es válido aún en mayor medida para la filosofía del respectivo presente “accidental”.⁷⁴⁸

El precepto transcrito *supra* será precisamente una de las normas metodológicas cruciales que aplicaremos a las cuestiones más hondas invisceradas en la “ideología del Holocausto”, cuya relación con el “fenómeno VM” se acreditará en el “estado de interpretado” vigente. Sin embargo, el pleno significado de dicho imperativo metódico sólo podrá comprenderse, en su efectiva radicalidad, sobre el terreno de los “hechos” y de las correspondientes “valoraciones” e “ilaciones argumentales” ideológicas del “paradigma B”.

Quizá se sostendrá de forma apresurada, empero, que un tal “inicio” o “comienzo” resulta problemático, por cuanto reduce al *análisis hermenéutico* del “fenómeno VM” desde el terreno, ya ganado, de las ideologías y, en especial, de aquella singular cosmovisión *que abre el acceso a la verdad*. La cosa no parece encerrar más dificultad que la constatación de este *factum*. Ahora bien, los capítulos anteriores ostentaron una función puramente propedéutica, aclaratoria e introductoria, de manera que no suponen ningún “avance” de hecho en la investigación misma propiamente dicha: limitanse a evitar que se extravíe ésta por derroteros equívocos, lo que no es poco cuando tratamos con materiales tan peligrosos y ambiguos cuales son los conceptos “fascismo”, “nacionalsocialismo” (“nazismo”) o “ideología del Holocausto”; otra cuestión es que a estas alturas se haya aportado “resultado” alguno a los efectos de satisfacer los intereses teóricos en juego, a saber, aquellos que se condensan en la siguiente pregunta: ¿cabe la posibilidad metodológica de fundamentar racionalmente el enunciado “la muerte es la verdad de la existencia” en el sentido del “fenómeno VM” (verdad *qua* muerte)? Las ideologías A y B deben brotar de la propia investigación y no ser “supuestas” a modo de una “definición” convencional y, por ende, arbitraria, de la terminología empleada. Y aunque ya en los capítulos anteriores se haya anticipado cómo es posible que tales ideologías respondan a fenómenos originarios y no a meras necesidades formales o técnico-lingüísticas del investigador, *la fundamentación de la cosmovisión en cuanto requisito metodológico del acceso a la verdad está muy lejos de haberse acreditado*. Por otro lado, el “fenómeno VM”, y no podría ser de otra manera, arroja ya desde el principio unas características especiales. Para empezar, sus dimensiones enormes, complejas y poco menos que incontrolables a primera vista, las cuales ya sugieren la necesidad de actuar con prudencia a la hora de identificar aquella *Urwissenschaft* (inicio “y” comienzo a la vez). La apertura al “fenómeno VM” y, a diferencia de lo que supuestamente sucedería en las ciencias físicas o exactas, debe de alguna manera poder justificarse como “contexto de descubrimiento” (Reichenbach). De tal suerte que no está claro que las ideologías en cuestión puedan proponerse como “hipótesis de trabajo” y usurpar el derecho de los fenómenos mismos a

⁷⁴⁸ Heidegger, M.: *op. cit.*, pp. 19-20.

dirigir desde el principio los pasos de la investigación. Antes bien, las ideologías se mostrarán por sí solas en la exégesis del fenómeno, y ello, en primer lugar, necesariamente, en forma de *aporías*. De hecho, la hermenéutica reduce metodológicamente en primera instancia a la *explicitación* de una *aporética*. Ésta permite pasar de un *estrato* exterior de significado aparente, que se adelanta en el contacto inmediato con el “estado de interpretado” del “fenómeno VM”, a otro más profundo u oculto a la vista, el cual revélase *a posteriori* como “verdad” del anterior. Los sucesivos *desvelamientos de sentido* vienen “siempre ya” orientados de antemano por la *totalización exegética* de un “tener previo”, es decir, por el *Vorhabe*. En el Capítulo Sexto, el más importante de esta investigación, nos veremos obligados a legitimar, en calidad de “contexto de descubrimiento”, la *validez* de este “prejuicio”, es decir, de una precomprensión preteórica que marca el sentido y, al mismo tiempo, proyecta el horizonte último (“irrebasable”) de la hermenéutica crítica. Será entonces, y sólo entonces, cuando pueda hablarse de fundamentación ontológica de la “cosmovisión nacional-revolucionaria” en la experiencia del “grupo de combate”. Tal experiencia es “nacional” porque permanece ligada, de forma inexorable, a una “facticidad trascendental”, la *natio*, comprensión no dual, no metafísica, de la *phýsis* (“naturaleza”), que constituye la legitimación última de toda “soberanía popular”.⁷⁴⁹ Y es “revolucionaria” porque el círculo hermenéutico remite a la circularidad misma de la temporalidad historial donde el futuro y el origen (Grecia), el inicio y el comienzo, se identifican en un perpetuo “re-nacimiento” del nacer/morir.

Nuestra tarea consiste, pues, por ahora, en desplegar estos conceptos metodológicos por lo que respecta a la naturaleza y dimensiones “historiales” del “fenómeno VM”, es decir, a la acotación del mismo y al desarrollo de la hermenéutica en forma de desvelamiento deconstructivo que patentiza las aporías ideológicas correspondientes. Al lector atento le resultará evidente que los *exempla* propuestos con este fin no son casuales, sino que *forman parte esencial del fenómeno*, circunstancia que sólo se irá aclarando a medida que hagamos visible la distancia entre el significado de la “muerte” en la “ideología B” (asesinato, genocidio, enfermedad, envejecimiento...) y el significado desvelado *a posteriori* por la exégesis para la “ideología A” (entrega, desposesión, disposición al sacrificio, heroísmo, potenciación de la “vida” en tanto que comunitaria, finita y auto-de-terminada). En definitiva, y como indicación orientativa para este capítulo, señalamos que el *Aufbruch* de la investigación sólo puede ser el “estado de interpretado” del “fenómeno VM” en su inmediatez lingüística e “historial” (1), cuya objetualidad teórica aparece sujeta a la “hermenéutica crítica” en los textos del paradigma filosófico dominante, es decir, aquello que la Escuela de Frankfurt ha institucionalizado y sigue acatando en la actualidad como exégesis “políticamente correcta”

⁷⁴⁹ El término “nacional” no tiene aquí un sentido “político”, antes bien, mienta aquel existencial que co-determina el significado óntico de “lo nacional” en cuanto *factum* de la *natio*, es decir, del “nacimiento”. La experiencia de la finitud del *Dasein* donde se resuelve la totalización de este ente como *Sein zum Tode* (“ser para la muerte”) y, con ello, la “elección” y “repetición” de su “héroe”, es así inseparable de la autocomprensión de la “nación”. La “revolución”, en el mismo plano de originariedad ontológica, mienta el “revolverse” de la temporalidad circular y del círculo hermenéutico que toma posesión de la facticidad trascendental de su fundamento y posibilita la develación de la verdad del ser. Toda “democracia” entraña tal previa “soberanía” (“lo absoluto”) de la instancia constituyente de mundo: el “pueblo en armas”, el “grupo de combate”... La autoridad precede siempre *de iure* al poder “institucionalizado” o formal. Éste sólo es “legítimo” si se co-responde con los plexos de sentido emanados del fáctico e irrebasable “ahí del ser” (*Da-sein*).

del significado de “la muerte” (2). Dicho planteamiento de una “ontología del presente” (Foucault)⁷⁵⁰ no es más, como veremos, que la “repetición” de aquello que en su momento operó ya en calidad de “origen”, “inicio” y “comienzo”⁷⁵¹ “metodológico” de la ontología fundamental; el cual rebrota, por decirlo así, pero con decisivas radicalizaciones de sentido, en el “estado de interpretado” que “nosotros” somos. El “sujeto” de esta primera persona del plural no puede ser otra, desde el año 1945, que el “(anti)fascismo”.

4.1.-El “contexto de descubrimiento” del “fenómeno VM”

Se caracterizó el concepto bipolar, axiológicamente bivalente, de “ideología”⁷⁵² y su lugar sistemático en la ontología fundamental, es decir, la confrontación de “cosmovisión” y “filosofía” en el interior del paradigma del *Dasein* y del metaparadigma “trágico-heroico” occidental. “Filosofía frente a (cabe) cosmovisión” se refería, como hemos mostrado así ya, a una “dialéctica” originaria preteórica (“verdad”/“no verdad”), anterior a “lo verdadero” de la “ciencia”, que descubre a la par las raíces ontológicas de la oposición entre la verdad experimentada por el existente (“grupo en fusión” de Sartre, “comunidad del *Sein zum Tode qua Mitsein*” de Heidegger)⁷⁵³ y su conceptualización lógica en el superestrato lingüístico de la razón teórica (“comunidad de diálogo”). A continuación, nuestra tarea consistirá en permitir que aparezca y camine sobre sus propios pies la “ideología” correspondiente, pero ahora en el contexto de la crítica frankfurtiana a Heidegger o, dicho en términos fenomenológico-hermenéuticos, en el “estado de interpretado” del “fenómeno VM”. Esta determinación fenoménica tiene como finalidad justificar metodológicamente el *Anfang* de toda fundamentación de la relación esencial entre verdad y muerte, a saber, el vínculo cosmovisional y, *a posteriori*, lógico, entre el enunciado “la muerte es la verdad de la existencia” y el fenómeno del “fascismo”, cuyo significado, en tanto que “mal absoluto”, legitima la

⁷⁵⁰ El ser como pura historicidad preséntase, es decir, *muéstrase* sólo en tanto que *Ereignis* (evento). Sobre la relación entre la ontología de la historia y la obra de Michel Foucault, véase: Francisco José Martínez: *Las ontologías de M. Foucault*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1994 y Pedro M. Hurtado Valero: *Michel Foucault (Un proyecto de Ontología Histórica)*, Málaga, Ágora, 1994, singularmente Cap. I. “Ontología del presente”, pp. 27-71.

⁷⁵¹ Heidegger, M.: *Über den Anfang*, GA 70, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2005. La procedencia de los textos es del año 1941. Hay traducción castellana a cargo de Dina V. Picotti C.: *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Biblos, 2007. Traduce *Anfang* por “comienzo”, pero en nuestro planteamiento se correspondería con “inicio”. En el *Anfang* se disuelve, como hemos dicho, la diferencia entre el sentido histórico y el sentido genético, de manera que el comienzo es también “ocaso” (véase en la edición castellana la pág. 80 y ss.). Esta obra forma parte de un conjunto de textos, como los *Beiträge*, entre otros, en los que el “inicio” se identifica con la “fundación”, a la cual ya nos hemos referido en el Capítulo Tercero. En el “Prólogo de Zaratustra” de *Así hablaba Zaratustra*, de Friedrich Nietzsche, el inicio se corresponde también con el “hundirse en su ocaso” de Zaratustra y, por ende, con la autodestrucción del propio investigador. Algo de ello, pero no todo, ha sido desarrollado por Pierre Klossowski en *Nietzsche et le cercle vicieux*, París, Mercure de France, 1969 (edición castellana: *Nietzsche y el círculo vicioso*, Madrid, Arena Libros, 2004).

⁷⁵² Como “mera” ideología en tanto que factor superestructural distorsionante de la “ciencia” (Karl Mannheim, Marx) o como *supuesto epistemológico* y requisito insoslayable del conocimiento de la “verdad” (Heidegger, Gadamer).

⁷⁵³ El “grupo en fusión” (*groupe en fusion*) de J.-P. Sartre responde sólo parcialmente al concepto de *Volksgemeinschaft* y *Mitsein* del “ser para la muerte” (*Sein zum Tode*) heideggeriano, pero resulta harto sorprendente observar cómo puede desarrollarse hasta cierto punto, en un marco ideológico en apariencia muy alejado del “fascismo”, para disolverse luego por su insolencia a la hora de responder a la cuestión fundamental de la finitud radical y, por ende, de la nación.

“ideología del Holocausto” (Norman G. Finkelstein) vigente como imaginario político y cultural actual a escala mundial. Si no lo hiciésemos así, *cualquier nexos esencial del fenómeno del “fascismo” con la “teoría de la verdad” podría ser desechado de antemano como gratuito*. El hecho en cuestión compromete cualquier acercamiento a los temas propiamente “epistemológicos” en términos de una “legitimación del presente”,⁷⁵⁴ y ello hasta extremos escandalosos que la propia hermenéutica tiene el deber de esclarecer. La “ideología del Holocausto” constituye una recodificación historiográfica de la “ideología B” acuñada con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, desde la cual viene siendo reinterpretado el sentido mismo de la historicidad⁷⁵⁵ y, por ende, la “historia” como “relato” o “narración trascendental-constituyente” de aquello que “nosotros mismos somos”.⁷⁵⁶

La *historicidad* se fundamenta en la *temporalidad* y ésta, a su vez, como se mostró en el Capítulo Tercero, en una “proyección de posibilidades”, las cuales señalan las directrices básicas del *sentido* hermenéutico y, por ende, de la auto-interpretación del *Dasein*. Así, en *Sein und Zeit* se pregunta Heidegger si con el fenómeno de la muerte se ha alcanzado la raíz de la ontología fundamental y Heidegger responde que

Si bien hasta aquí no vemos posibilidad alguna de hacer más radical la analítica existencial, se suscita empero un grave reparo justamente con respecto a la anterior exposición del sentido ontológico de la cotidianidad: ¿se ha hecho entrar realmente en el “tener previo” del análisis existencial el todo del “ser ahí” en lo que respecta a su *ser* total y propio? El hacer la pregunta referente a la totalidad del “ser ahí” bien puede poseer una genuina precisión ontológica. La pregunta misma puede haber encontrado incluso su respuesta en el “*ser relativamente al fin*”. Pero la muerte es sólo el fin del “ser ahí” formalmente tomada, sólo es uno de los fines que encierran la totalidad del “ser ahí”. El otro “fin” es el “comienzo”, el “nacimiento”. Únicamente el ente que es “entre” el nacimiento y la muerte representa el todo buscado. Según esto resulta “unilateral” la orientación tomada hasta aquí por la analítica, con todo y su dirigirse al ser total *existente*, y a pesar de haber explicado genuinamente el “ser relativamente a la muerte” propio e impropio. El “ser ahí” sólo se ha tomado por tema en la forma de que existe “hacia delante”, dejando “a la zaga” todo lo “sido”, por decirlo así. No sólo no se ha fijado la atención en el “ser relativamente al comienzo”, sino que ante todo no se ha fijado en el *prolongarse* el “ser ahí” entre el nacimiento y la muerte. En el análisis del ser total se ha pasado por alto justamente el “continuo de la vida”, en el que, sin embargo, se mantiene constantemente de alguna manera el “ser ahí”.⁷⁵⁷

En las páginas que siguen a este pasaje se dedica Heidegger a poner en evidencia el carácter insostenible, desde el punto de vista fenomenológico, de esta ponderación crítica de lo logrado que coloca nacimiento y muerte como puntos extremos, inicial y final, de un

⁷⁵⁴ Cfr. Hurtado Valero, P. M.: *op. cit.*, pp. 13-14.

⁷⁵⁵ Cfr. Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, Capítulo V (“Temporalidad e historicidad”) y, singularmente, el párrafo 74 (“La constitución fundamental de la historicidad”).

⁷⁵⁶ Cfr. Paul Ricoeur: *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1995. Edición francesa original: *Temps et récit I. L’histoire et le récit*, París, Seuil, 1985. Véase también, del mismo autor: *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003. Edición francesa original: *La Mémoire, l’histoire, l’oubli*, París, Seuil, 2000. Los tomos II y III de *Tiempo y narración*, relativos, respectivamente, a la configuración del tiempo en el relato de ficción y al tiempo narrado, son asimismo pertinentes a la hora de conceptualizar la autocomprensión del hombre frente a la muerte desde la “ideología B” y el paradigma de una interminable “búsqueda de la verdad”.

⁷⁵⁷ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 403.

continuo temporal “ante los ojos”. La relación del nacimiento con la muerte, la temporalidad originaria misma, es de muy otra naturaleza. Aquí conviene remitirse brevemente a un momento anterior del análisis:

Es menester la disciplina infrangible del planteamiento existencial de las cuestiones, si no se quiere que la forma de ser del “ser ahí” acabe por convertirse erradamente para la mirada ontológica en un modo —aunque sea del todo indiferente— del “ser ante los ojos”.⁷⁵⁸

Que el modo de ser del *Dasein* se defina como “proyección de posibilidades”⁷⁵⁹ y no como una sucesión de “momentos” o “puntos” en un continuo espacial significa que la relación de nacimiento y muerte no es la que pueda darse en un “entre”. Este aspecto de la cuestión es esencial para comprender que el “nacimiento”, es decir, el existencial que fundamenta la “natividad” y la “nación” en un sentido originario previo que ha de legitimar toda acepción “política” del vocablo, mantiene un vínculo ontológico con la muerte en tanto que el uno (nacimiento) y la otra (muerte) “co-de-terminan” el *Dasein* como aquella *finitud* que lo “co-instituye” o “de-fine”, es decir, como aquella experiencia en la cual este ente toma posesión de sí (el “ser para la muerte”). De manera que la “historicidad” del *Dasein* responde, *velis nolis*, al “fenómeno VM” a la par que, como *Mitsein*, a la “nación”, en la forma de una autointerpretación del “nosotros”. Ambos fenómenos no pueden separarse y su validez se mide por el grado de autenticidad, es decir, por la reducción de la distancia entre aquello que el *Dasein* “es” y la exégesis que éste hace del “nosotros” de la “natividad”. El *Sein zum Tode* es siempre una experiencia de la facticidad “nacionalitaria”, del nacer/morir circular o “revolucionario” como facticidad transcendental constituyente. El *Dasein* “nace” en la comprensión (*verstehen*) de la finitud que le muestra el “suelo” (*Boden*) y la “sangre” (*Blut*) de su ser *qua Mitsein*. En tanto que autoapropiación del *Dasein*, la experiencia fundamental es también “revolución”, volver a sí, restablecer el origen: el “nacionalismo” radical es esencialmente “revolucionario” en tal sentido ontológico radical y con la mediación de la “soberanía popular” del “pueblo en armas”. Sólo sobre el fondo de la “temporalidad” así comprendida puede aparecer la “historicidad” como esencia del *Dasein*. Este ente no tiene historia, sino que “es” él mismo historia. La historia identifica su “sustancia”. Historiografía (“relato”) “válida” es aquella en que sale a la luz la *historicidad en cuanto tal* y ello en la graduación, siempre relativa, mayor o menor, en que la misma, como temporalidad originaria, haga acto de presencia explícita. O, dicho con otras palabras, en la medida en que *no* sea encubierta por la ideología:

La movilidad de la existencia no es el movimiento de algo “ante los ojos”. Se define por el prolongarse del “ser ahí”. La específica movilidad del *prolongado prolongarse* la llamamos el “gestarse histórico” del “ser ahí”. La cuestión del “continuo” del “ser ahí” es el problema ontológico de su gestarse histórico. El dejar en franquía la *estructura del gestarse histórico* y sus condiciones existencial-temporales de posibilidad, significa adquirir una comprensión “ontológica” de la *historicidad*.⁷⁶⁰

Cada “revolución” es una totalización que conduce a la *natio* a través de la experiencia de la muerte en el “grupo de combate”, la asamblea soberana del pueblo armado, dispuesto a

⁷⁵⁸ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 351.

⁷⁵⁹ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 355.

⁷⁶⁰ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 405.

luchar hasta las últimas consecuencias. El *sentido* de la historia y la historicidad en cuanto que “destino” no puede resolverse, pues, sólo en el ámbito de la historiografía como ciencia, ni siquiera si ésta pretende tematizar sus presupuestos metodológicos o epistemológicos de forma sistemática prescindiendo de descender a las catacumbas del análisis ontológico-fundamental de la “temporalidad originaria”:

Si la cuestión de la historicidad hace remontar a estos “orígenes”, queda con ello ya decidido el lugar del problema de la historia. No debe buscarse en la historiografía como ciencia de la historia. Incluso cuando el estudio epistemológico del problema de la “historia” no apunta exclusivamente a la aclaración “gnoseológica” (Simmel) de la aprehensión historiográfica o a la lógica de los conceptos empleados en la exposición historiográfica (Rickert), sino que busca también su orientación por el “lado del objeto”, incluso en esta manera de plantear la cuestión resulta la historia fundamentalmente accesible tan sólo como *objeto específico* de una ciencia. Con ello se deja irremisiblemente a un lado el básico fenómeno de la historia, que se halla más acá y en la raíz de toda posible tematización por la historiografía. Cómo pueda la historia venir a ser objeto en general de la historiografía, es cosa que sólo cabe sacar de la forma de ser de lo histórico, de la historicidad, en cuanto arraigada en la temporalidad.⁷⁶¹

Por el contrario, la ideología que abre y en virtud de la cual se da la historia en cuanto “narración” (“memoria de la Shoah”) y la historiografía en cuanto ciencia (“ideología del Holocausto”) puede ponerse a la altura de la historicidad, es aquella en que *el “gestarse histórico” como tal se comprende expresamente a sí mismo*. El “nacionalismo revolucionario”, la “ideología A” (“fascismo”) que ha empuñado el ser de la historicidad misma, fija el criterio cosmovisional último de la fundamentación. Y esto es válido incluso, en última instancia, para la “ideología B”, aparentemente “universalista”, la cual *debe* poder resolverse metodológicamente, y se resuelve de hecho, como una *singular* forma de “nacionalismo radical judío” más o menos “racista” y “supremacista” como el propio nacionalsocialismo, pero reductible a las mismas categorías hermenéuticas formales. La ontología existencial nos permite a la par, en este sentido, “pensar” el “(anti)fascismo” desde una perspectiva crítica *unitaria* con respecto a la exégesis actual de la filosofía.

La cuestión de la “muerte” *qua* verdad poco tiene que ver, en consecuencia, con algo que suceda, o no, “después” del “fallecimiento de una persona”, ya fuere la migración de su “alma” hacia un “más allá”, ya la “resurrección de la carne” en un milagroso “reino de Dios”, ya su reencarnación cíclica al modo de las poblaciones pre-arias de la India, sino con el sentido *inmanente* del “fenómeno VM” respecto de dichas *perspectivas soteriológicas* o de la ausencia de las mismas, aquélla que, precisamente, muestra el “fenómeno VM” *en su desnudez originaria*. Es el “fenómeno VM” el que establece el marco hermenéutico de tales “creencias religiosas” originales o teológico-secularizadas, y no a la inversa, con decisivas consecuencias para nuestro imaginario *político*. O, en otros términos: las “creencias religiosas” *responden* al “fenómeno VM” en tanto que éste se ha manifestado “ya-siempre” y sólo en tal contexto adquieren sentido para el “creyente”, *pero dominan secretamente también la vida pública de las sociedades “secularizadas”*. La “muerte” mienta aquí *un plexo de significados constituyente de mundo* y nunca un punto extremo o postrero en la “serie temporal” de la vida humana que dé virtualmente paso a una serie suplementaria de “ahoras” en una supuesta existencia *post*

⁷⁶¹ Heidegger, M.: *op.cit.*, pp. 405-406.

mortem. La totalidad de aquéllo que nosotros somos, sin excepción, queda afectado e imantado en sus valencias axiológicas más radicales por el horizonte semántico y holístico que es el “fenómeno VM”. Para tematizar o, por decirlo así, hacer *visible* ese entramado de significaciones básicas de la “muerte”, es menester abordar el “fenómeno VM” tal como aparece en primera instancia en el “estado de interpretado” vigente, y someterlo a *Destruktion* crítica en el sentido ontológico-fundamental de la palabra. La exégesis que el “uno” o el “se” (*das Man*) urde del “fenómeno VM” tendrá que hacer frente al sentido original que habitual y regularmente pretende obstruir. Este discurso entraña implicaciones metapolíticas esenciales porque la “ideología B” conduce a una completa reinterpretación *hebreocéntrica* de la *historia* y de la civilización occidental, que es inseparable de la oclusión del *filosofema* VM ante la conciencia crítica.

Un ejemplo de los “relatos historiales” en que se objetiva el “fenómeno VM” podría ser el siguiente:

El hitlerismo no es una locura sino el sueño de los sentimientos elementales. Estos sentimientos expresan la primera actitud de un alma frente al conjunto de lo real, es decir, prefiguran el sentido de la aventura a que el alma está expuesta en el mundo, si no logra desprenderse de esa elementalidad mediante el pensamiento, es decir, si no se atreve a pensar. Ese pensar de más, para poner freno a la aventura de los sentimientos elementales, es lo que ha hecho la civilización occidental, gracias a las grandes tradiciones que la han conformado: el judaísmo, el cristianismo y el liberalismo. El hitlerismo supone, por tanto, la ruptura de esos diques civilizatorios y, por tanto, el enfrentamiento total con las tradiciones que los han conformado. El bien máspreciado de Occidente es la libertad, que no se agota en las libertades políticas. La libertad es un sentimiento de liberación absoluta del hombre frente al mundo y frente a las posibilidades que incitan a su acción. La libertad es la liberación de los condicionantes que suponen el tiempo y la historia.⁷⁶²

En este fragmento no parece que el autor esté refiriéndose al “fenómeno VM”. Sin embargo, la exégesis mostrará que este esquema interpretativo de una germinal narración de la historia responde al objeto de la presente investigación en el estrato más superficial del “estado de interpretado” y precisamente como expresión de la “ideología B”. El análisis del texto nos permitirá detectar, en primer lugar, unos “indicios”. Tirando de ellos, podremos desembocar con relativa facilidad en un concepto de la historicidad, que a su vez remite a un concepto del tiempo y finalmente entraña un concepto del “fenómeno VM”.

En efecto, a tenor de esta “definición” de Occidente, que suprime toda referencia a Grecia, colocando en su lugar, única y exclusivamente, *las raíces judeocristianas del neoliberalismo*, el pensar que pone límites a los “sentimientos elementales” comenzaría, presuntamente, con el judaísmo, colocado no en vano en el primer lugar de la serie, suprimiendo *ab initio* la filosofía. No obstante, Reyes Mate pretende que, frente a Heidegger, «Lévinas quiere darle la réplica mostrando la capacidad crítica de la filosofía europea»,⁷⁶³ una “filosofía” que, insistamos en ello, ni siquiera ha sido consignada como uno de los pilares de la civilización occidental precisamente por su procedencia *griega*, que ofende el concepto, el “sentimiento elemental” de superioridad racial del “pueblo elegido”, es decir, del “nacionalismo judío” que Reyes

⁷⁶² Reyes Mate: *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 11-12.

⁷⁶³ Mate, R.: *op. cit.*, p. 11.

Mates consagra *de facto* en su texto presuntamente “filosófico”. Siguiendo con su referencia a Lévinas, añade Reyes Mate:

Lo que define al hitlerismo es el encadenamiento al cuerpo, erigido en principio espiritual. Ahora bien, si en 1934, fecha en que el escrito fue redactado, el hitlerismo aparecía como la negación de la civilización occidental, en 1990, cuando lo reedita, añade una postdata en la que esa barbarie aparece como una dimensión oculta de la susodicha civilización y no ya como su negación pura y simple. Lo que entre tanto ha ocurrido ha sido una lectura crítica de toda la filosofía, “desde los jónicos hasta Jena” (desde los presocráticos hasta Hegel), como decía su maestro Franz Rosenzweig, que muestra a la venerable filosofía canónica cual ideología de la guerra. El idealismo de partida estaba grávido de totalitarismo. Desde el momento, en efecto, en que Tales de Mileto afirmó que “todo es agua”, reduciendo la riqueza y pluralidad de la realidad a un solo elemento, la filosofía estaba entregada a cualquier elemento totalizador, llámese naturaleza, Dios, humanidad, proletariado o raza.⁷⁶⁴

Por tanto, el origen de Auschwitz está en la *razón*, en la racionalidad *griega* como “filosofía de la guerra”, no en el hebreo *Yahvé de los Ejércitos* ni en su práctica *genocida* del *anatema*. El asesinato en masa se desprende del “todo es agua” de Tales de Mileto y no de *la elección divina de un pueblo como raza superior*. La destrucción de la multiplicidad y de la riqueza del mundo no procede del monoteísta Dios único y celoso que convierte la naturaleza en puro objeto de una libérrima subjetividad sin límites, sino del pluralismo pagano y de su sacralización de la tierra. Además, este “relato” se presenta como “filosofía” frente a la “barbarie” y no como lo que realmente es, a saber: pura entrega *ideológica* a una forma de *nacionalismo* cuyas criminales prácticas en Palestina son perfectamente conocidas.⁷⁶⁵ Nuestro análisis será crítica sistemática a esta “narración cosmopolita” y “liberal” que constituye el “fenómeno VM” en tanto que *negación de sus propias condiciones de posibilidad*, a saber, la nación *qua* facticidad de etnia, cultura y lengua, la temporalidad y la historia, todo ello en el marco interpretativo de la “ideología B”:

En eso ha consistido la civilización occidental, en luchar contra la tiranía del tiempo y de la historia en defensa de la libertad. Figuras como el perdón (judaísmo), la conmemoración (cristianismo) o la autonomía del sujeto (liberalismo) representan bien estos esfuerzos para liberarse del determinismo del destino.⁷⁶⁶

Ahora bien, la libertad es el eufemismo burgués del *poder*. Para ser más exactos, del poder del *individuo*, del *sujeto* y, por ende, la condición de posibilidad del totalitarismo, el cual sólo aparece en el mundo cuando el “ego” fantasea con la idea de la “abolición” de todo límite

⁷⁶⁴ Mate, R.: *op. cit.*, p. 13.

⁷⁶⁵ Cfr. Ilan Pappé: *La limpieza étnica de Palestina*, Barcelona, Crítica, 2008 (edición original en lengua inglesa: *The Ethnic Cleansing of Palestine*, 2006); *Los demonios de la Nakba. Las libertades fundamentales en la universidad israelí*, Madrid, Bósforo, 2008 (edición francesa original de la traducción castellana: *Les démons de la Nakbah. Les libertés fondamentales dans l'université israélienne*, La Fabrique Éditions, 2004; (con Noam Chomsky), *Gaza en crisis. Reflexiones sobre la guerra de Israel contra los palestinos*, Madrid, 2011 (edición original en lengua inglesa: *Gaza in Crisis. Reflections on Israel's War Against the Palestinians*, 2011).

⁷⁶⁶ Mate, R.: *op. cit.*, p. 12.

“represivo”.⁷⁶⁷ Hete aquí otra posible génesis del totalitarismo moderno completamente omitida por Reyes Mate. Yahvé como sujeto *absoluto*, como *summum ens*, ostenta empero un mayor “rendimiento hermenéutico”, respecto de las causas ideológicas de la tragedia del siglo XX (y ello incluso cuando se trata de interpretar el fascismo), que la tradición filosófica griega, en la cual, a nuestro juicio, encuéntrase por el contrario las claves de la crítica a este “liberacionismo” de consecuencias más que dudosas. Las consideraciones metódicas de los capítulos anteriores deben permitirnos precomprender el “fenómeno VM” desde un enfoque original que, como hemos demostrado, la ontología fundamental legitimaría a partir de una lectura “cosmovisional” de determinados textos relativos a la función del “ideal fáctico” de existencia. Éstos, en lo que concierne a dicho concepto, habrían sido, hasta la fecha, pasados por alto a pesar de su importancia en orden a interpretar el “compromiso político” de Heidegger, así como las contradicciones “ontoteológicas” (cristianas) del mismo, y la “influencia” de la “ideología” en la filosofía. Sólo a partir de tal *omisión del factor cosmovisional* se explican buena parte de las estrategias críticas, asaz polémicas, agresivas e incluso difamatorias, características de la recepción del *corpus* heideggeriano, que la tesis de Reyes Mate citada anteriormente puede ejemplificar en primera instancia. En tales interpretaciones, el “fascismo” constituyese como un *positum*, elemento externo a la filosofía que ora salpica el núcleo filosófico del pensamiento sin afectarlo en su esencia (François Fédier),⁷⁶⁸ ora reduce la producción de Heidegger a “pseudo filosofía”, esto es, a *mero adoctrinamiento* ayuno de cualquier “credibilidad” científica (Emmanuel Faye). Pero la vinculación entre la filosofía de Heidegger y el “fascismo” resulta ya tan “escandalosamente” patente que sólo la opción de Faye/Farías antójase hogaño practicable, si bien con *una* sola salvedad: que se reinterpretara el *segundo* término de la ecuación [Heidegger = “fascismo”]. No otro es el camino elegido por la presente investigación, siendo así que aceptar las pretensiones de Faye/Farías pondría punto final a *todo* tratamiento estrictamente filosófico de la ontología fundamental y, por ende, se quiera o no reconocerlo con franqueza, “amortizaría” la filosofía misma en beneficio de una pseudo religión civil universal filosemita de la *Shoab*.

El “fascismo” y, por tanto, “la ideología del Holocausto” (Finkelstein) no pertenecen al ámbito de la historiografía, sino del “gestarse histórico” y la “temporalidad originaria”. El “Holocausto”, como hemos venido subrayando desde el inicio de esta investigación, es un filosofema antes que un “hecho” histórico o “dato” positivo de tales o cuales dimensiones y características. El “fenómeno VM” correspóndese con las líneas de fuerza fundamentales de la historicidad que culmina en el señalado *frame* irrebasable de sentido con el “pueblo elegido por Dios” como elemento central. La “muerte/nacimiento” apunta a una autocomprensión “historial” del “nosotros” donde la “narración de la *Shoab*” ocupa un lugar estructural predeterminado y de una concreta “natividad”: la judía. La “validez” del “relato historial” que funda la “historiografía científica” no se dirime frente a una historicidad abstracta que sólo podría afectar a la conciencia teórica del historiador, sino que es *vinculante* para el *Dasein* en tanto que autocomprensión óntico-ontológica, histórica, del pueblo, en la “tragedia de su sangre” (Martin Buber). Ese “pueblo” o “nación” puede ser el judío o el alemán, pero tanto

⁷⁶⁷ Cfr. Albert Camus: *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 1981. La obra del antropólogo francés Louis Dumont, singularmente sus *Ensayos sobre el individualismo*, *Homo aequalis* y *Homo hierarchicus*, ilustra las fecundas posibilidades de este enfoque, que Reyes Mate no puede ignorar.

⁷⁶⁸ Cfr. François Fédier: *Heidegger: anatomie d'un scandale*, París, Laffont, 1988.

en un caso como en otro tenemos que retrotraernos del plano reflexivo de la ciencia o del concepto al estrato semántico ontológico del *Mitsein*. En ese enclave encontraremos “lo mismo” pero con signos axiológicos simétricos. El judaísmo es un “nacionalismo” que se define por una determinada relación con la verdad, antagónica con la establecida por la cultura griega o, más radicalmente aún, por la cultura germánica, *a pesar de que ésta no llegue a formularse “racionalmente” hasta la modernidad alemana*. La cuestión de los conceptos fundamentales de la interpretación puede articularse, de manera meramente formal, en términos antropológicos:

De ahí que no deje de haber un cierto círculo vicioso en la pregunta que motiva este *excursus*: ¿es el milenarismo un movimiento estatalizador? Pues si seleccionamos, entre todos los movimientos descritos como milenaristas, aquellos que cumplen una función estatalizadora, e identificamos en virtud de ello lo uno con lo otro, la lógica conclusión será excluir de tal membrete los que no cumplen esa función, es decir, habremos construido el concepto de milenarismo a partir de un conjunto de descripciones históricas y etnográficas y del concepto de estatalización. Lo cual es perfectamente legítimo siempre y cuando tal concepto sea capaz de abrazar un número suficientemente significativo de los movimientos con un común “aire de familia” milenarista.⁷⁶⁹

Otro tanto podría afirmarse respecto al “fascismo”. Se “predefine” el “fascismo” como “crimen de masas” y “uno” “se” (*das Man*) busca luego los “datos” que confirmen tal “construcción del concepto”. No sólo eso: califican de “fascismo” los crímenes perpetrados por Estados o movimientos o legitimados por ideologías no-fascistas, que de este modo son “blanqueadas” tautológicamente en un *circulus in probando* de características escandalosas. Sin embargo, esta operación metodológica que encierra todos los misterios políticos de una interpretación “científica” y “académica”, depende a su vez de un *proyecto* del *Dasein* que debe poder legitimarse en su relación con la verdad. En el caso de Reyes Mate dicho proyecto está bien visible para cualquier estudioso honesto de Heidegger. Si dicho proyecto no se hace, empero, explícito, el repertorio conceptual historiográfico, o antropológico, flota en el aire, por decirlo de alguna manera, y la propaganda puede adoptar formas académicas “respetables”. Véase, por ejemplo, la siguiente referencia de un teórico universitario a una película de Hollywood:

Cuando un historiador lee un texto puede descubrir en él un tipo de unidad formal que no había visto, que sepamos, ninguno de los lectores anteriores. Puede deberse a que haya utilizado un lenguaje histórico para interpretar el texto en ese contexto que no se hubiera utilizado antes. En este caso, tanto sus credenciales como sus problemas siguen siendo los de un historiador. Pero también se puede adscribir al texto una nueva unidad formal aplicando cánones que no han sido descubiertos gracias a los métodos propios de la investigación histórica sino, por ejemplo, teorizando o filosofando sobre política y escribiendo su historia a su vez.⁷⁷⁰

⁷⁶⁹ Aranzadi, J.: *op. cit.*, p. 110.

⁷⁷⁰ J. G. A. Pocock: *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, Madrid, Akal, 2011, p. 98. Edición original en inglés: *Political Thought and History. Essays on Theory and Method*, 2009.

El caso descrito (“teorizando o filosofando sobre política y escribiendo su historia a su vez”) podría ser el nuestro. Añade Pocock:

En este caso, el intérprete tendrá que demostrar que se puede recurrir al pensamiento no-histórico para obtener información histórica y corre el riesgo de caer en el famoso mito de suponer que pueden escribir historia (no es lo mismo escribirla que hacerla) personas que no se someten a disciplina historiográfica alguna. Se verá tentado o sentirá la necesidad de adscribir autoridad sobre la historia a ciertos textos, de modo que cualquier interpretación que se ofrezca de ellos se convierta en una reafirmación de la acción histórica del autor. “Lo único que hacemos es marchar a través de la historia”, decía uno de los protagonistas de “En busca del arca perdida” y añadía señalando el arca: “¡Eso es historia!”. Si el historiador quiere eliminar las vulgaridades de la idolatría y de la blasfemia que siempre van unidas (la película incide mucho sobre ambas), puede adoptar una presunción de “otredad”, es decir, podría intentar demostrar que la interpretación que acaba de ofrecer pudo haber sido (o preferiblemente fue) realizada por otro autor identificable en la historia en una época diferente. Si hace este movimiento no tiene más remedio que aceptar una necesaria separación entre actor y observador, entre el águila y la lechuza, entre el cuervo de Odín que siempre iba por detrás del tiempo y ese otro que volvía una y otra vez hasta completar la acción.⁷⁷¹

Cualquiera que sea la cosa que Pocock pretenda decir o hacer creer que dice, resulta difícil ignorar tantas exigencias ontológicas inherentes al concepto de historicidad en unas líneas tan escuetas. En todo caso, la apelación a la mencionada película y a nociones religiosas como “idolatría” y “blasfemia”, en el patente sentido judeo-cristiano del señalado “producto cultural”, permiten localizar, de forma inequívoca, el tipo de discurso historiográfico esgrimido por Pocock y adscribirlo cautelarmente a la “ideología B” de la presente investigación ya sólo por sus “indicaciones formales”: escribir la historia es lo mismo que hacerla; no hay forma de separar al actor y al observador porque éste es “agente” en el mismo momento en que pretende objetivar los hechos y distanciarse de ellos sin referencia alguna a la cuestión fundamental del gestarse historial. *Húrtase pues, en fin, la historicidad a los pueblos en tales esquemas ontológicos aparentemente inocuos.* Que el periodismo y la cinematografía se hayan convertido en “marcos de producción de sentido” para el historiador profesional “posmoderno”, es decir, “relativista” y *al mismo tiempo* creyente o correligionario de la “ideología del Holocausto” (Finkelstein), no significa que el académico haya quedado entregado, indefenso, a la política o a la propaganda: la historiografía tiene ante sí la posibilidad de esgrimir un criterio de validez “objetivo” en la “constitución de horizonte”. Otra cosa es que el historiógrafo, por motivos ideológicos o de otra índole inconfesable, prefiera someterse a las instrucciones, más o menos explícitas, de las instancias del poder político que distribuyen las correspondientes acreditaciones oficiales de autoridad académica. En todo caso, la vinculación de “pensamiento político” e “historia” saltan a primer plano por poco que se establezca el más tímido contacto filosófico-crítico con el “fenómeno VM”.

El relato histórico hace historia: no otro es el concepto de “historia efectual” de Gadamer. Los términos dramáticos empleados por ciertos “investigadores” de la obra de Heidegger nos remiten a *la narración de una guerra escatológica que se ganó por las armas pero prosigue*

⁷⁷¹ Pocock, J. G. A.: *op. cit.*, pp. 98-99.

hogaño en el campo espiritual. Éste es un buen ejemplo del señalado concepto. Así comienza, por ejemplo, como ya señalamos en nuestra Introducción, el trabajo más importante de la corriente exegética “antifascista” vigente en la actualidad en la interpretación de la filosofía de Heidegger:

Aujourd’hui se déroule une autre bataille, plus longue, plus sourde, mais où est en jeu l’avenir de l’espèce humaine. C’est dans tous les domaines de la pensée, de la philosophie jusqu’au droit et à la histoire, qu’une prise de conscience est nécessaire.⁷⁷²

El mero título de la obra de Faye dibuja un cuadro donde la *ideología* se “introduce” en la filosofía, es decir, la invade desde una suerte de “exterioridad radical”, satánica, abismal, ubicada más allá de los confines del género humano: el “fascismo”. No obstante, este discurso “filosófico” de Faye, aunque no se considere menesteroso de legitimación racional, sino válido “de suyo”, podría resultar él mismo patentemente ideológico. Dicha “ideología” aparece implícita y velada en fragmentos como el siguiente:

Loin de faire progresser la pensée, Heidegger a contribué à occulter la teneur foncièrement destructrice de l’entreprise hitlérienne en exaltant sa « grandeur ». Loin d’enrichir la philosophie, il a œuvré à sa destruction en la mettant au service d’un qui, par la discrimination meurtrière qui l’anime et entreprise d’anéantissement collectif auquel il conduit, constitue la négation radicale de toute humanité comme de toute pensée.⁷⁷³

La protesta del “humanismo” (*négation radicale de toute humanité*) correspóndese, por tanto, para Faye, con una ideología (la “ideología B” a tenor de lo establecido hasta aquí por la presente investigación) *inherente* a la filosofía (*comme de toute pensée*); ideología, en fin, simétrica a aquella otra que, desde nuestra perspectiva, vincula la filosofía con la “cosmovisión nacional-revolucionaria” (“fascista”) en tanto que requisito precomprensivo hermenéutico, axiológico y gnoseológico de un “conocimiento” racional de la verdad. Para el humanismo (“ideología B”), “importa” el “hombre”; aquéllo que la verdad sea deberá establecerse en cada caso en función de esta posición axiológica (B) fundamental. Para la “ideología A”, calificada de “fascista”, aquello que “hombre” signifique a título normativo y, por ende, regulativo en cuanto a sus virtuales efectos éticos y políticos será, en cambio, *sólo una función de la verdad*. De tal suerte que, según Faye, toda crítica al “ideal fáctico” humanista de existencia equivaldría también, de forma automática, a un atentado contra la filosofía y, por ende, a un “crimen” de *lesa* humanidad que encuentra, y *debe* encontrar, su expresión óptica en el “relato de la

⁷⁷² Emmanuel Faye: *Heidegger, l’introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, París, Albin Michel, 2ª edición, p. 35. Véase traducción castellana: *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*, Madrid, Akal, 2009, p. 5: «Hoy se desarrolla otra batalla, más larga, más sutil, pero en la que también está en juego el futuro de la especie humana. Por esta razón, es necesario tomar conciencia en todos los ámbitos del pensamiento, desde la filosofía hasta el derecho y la historia».

⁷⁷³ Faye, E.: *op. cit.*, p. 38. Véase: «Lejos de hacer progresar el pensamiento, Heidegger contribuyó a ocultar el contenido profundamente destructivo de la empresa hitleriana, ensalzando su “grandeza”. Lejos de enriquecer la filosofía, la abrió a su destrucción colocándola al servicio de un movimiento que, por la discriminación criminal de la que se nutre y la empresa de aniquilación colectiva a la que conduce, constituye la negación radical de toda humanidad y de todo pensamiento» (*op. cit.*, pp. 7-8). Conviene subrayar una vez más que aquí no pretendemos desarrollar una crítica sistemática de la corriente exegética antifascista de Heidegger, sino fundamentar los pilares metodológicos de la misma.

Shoah". En efecto, planteado en términos políticos, periodísticos y "culturales", podría darse por "interpretado" y "comprensible de suyo" el hecho de que, cuando hablamos de "humanismo", este vocablo remite a la ideología laica, revolucionaria, progresista y racionalista de la Francia republicana moderna. Sin embargo, y *voilà* la primera aporía de la que tenemos el deber de levantar acta, un extraño rodeo, consistente en identificar la filosofía como tal con el "antifascismo" resistencial, colocará en el centro de tal imaginario "racional", allí donde *Descartes c'est la France* (André Glucksmann), nada menos que "la ideología del Holocausto" (Norman Finkelstein)⁷⁷⁴ y con ella el judaísmo, léase: la religión o, como poco, la tradición nacional hebrea... No sólo eso: *Grecia*, noble cuna de la filosofía, se transmuta ahora de pronto en el infame nido de serpientes del "fascismo", mientras Judea hace suyas, a la par, las glorias todas de aquel "humanismo" presuntamente "laico" ya desecularizado y "cabalista", es decir, *a la par abiertamente tradicionalista y conservador, pero hebraico*, sin necesidad de tener que dar demasiadas explicaciones por tamaña "aculturación". El "progreso" conduciría así ya desde el principio hacia las lejanas tierras de una "creencia dogmática" basada en la "obediencia", la "fidelidad" y la "memoria" (Marlène Zarader); la ilustración, cuando creía "avanzar" en la dirección de la mayoría de edad iluminista, completaba en realidad un periplo *circular* conducente al "pasado",⁷⁷⁵ "reacción" súbitamente blanqueada, desinhibida respecto de todo sentimiento de "bochorno ilustrado" ante la idea de una flagrante "regresión" histórica:

Pues pretendo sobre todo que se encuentra ahí, en este Libro mismo, en esta palabra clara y rara, grabada al buril de una letra, consignada en las piedras de una memoria, una inmensa herencia, un testimonio incalculable del que apenas comenzamos a descubrir la viviente actualidad. ¿Releer la Biblia? Diversos maestros me han iniciado a ello, de entre los cuales me basta con nombrar al gran filósofo Emmanuel Levinas y al católico René Girard para expresar la importancia que otorgo a un diálogo judeo-cristiano cuyas huellas el aire del tiempo, curiosamente, quisiera borrar tan deprisa. ¿Volver al monoteísmo? El monoteísmo, y pronto lo comprenderemos, no es ni un monismo ni un teísmo, sino una ética concreta, una celebración de Derecho, una prenda sobre lo universal y el milagro de una Razón cuya cifra imposible es quizás el más seguro y el último recurso contra los peligros de dimisión y sumisión consentidas. ¿Dios ha muerto? Más bien, "Dios es inconsciente", como dice Jacques Lacan, y nos lega un Testamento del cual veremos despuntar la lección, lentamente al principio, luego con más rapidez, a medida que se afiance el hilo de esta búsqueda. Pues tal es en el fondo la hipótesis central que poco a poco la guiará: es quizás allí, en el recuerdo del Dios-Uno y de su pasión de Ley, donde reside toda posibilidad de dar realidad a la moral de Resistencia, al antifascismo consecuente a que el Siglo nos obliga.⁷⁷⁶

⁷⁷⁴ Cfr. Norman G. Finkelstein: *The Holocaust Industry. Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering* (2000). Véase edición castellana: *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, Madrid, Siglo XXI, 2002. Toda referencia al "Holocausto", con mayúsculas, en la presente investigación, remite, como ya se indicó en la Introducción y salvo indicación expresa, a la "ideología del Holocausto" expuesta en la obra citada o en otras obras del mismo autor.

⁷⁷⁵ Sobre el carácter circular del milenarismo, véase Juan Aranzadi: *Milenarismo vasco. Edad de Oro, etnia y nativismo*, Madrid, Taurus, 2000, p. 109. Edición original en castellano, Madrid, 1981.

⁷⁷⁶ Bernard Henri Levy: *El testamento de Dios*, Buenos Aires, Cid, 1980, p. 13. Edición francesa original: *Le testament de Dieu*, París, Grasset & Fasquelle, 1980, p. 9. Más abajo daremos buena cuenta de las pretensiones éticas de la Biblia con una simple lectura crítica de sus constantes incitaciones al genocidio y a toda clase de crímenes, sin olvidar el patente antisemitismo del Nuevo Testamento.

Bernard Henri Levy puede resumir su novedoso proyecto en una sola fórmula, contundente y, dadas las circunstancias, incontestable:

L'antifascisme est une idée neuve, en Occident et à l'Orient : c'est cette idée, c'est ce défi que, modestement mais fermement, je voudrais ici relever.⁷⁷⁷

Pero si el “antifascismo”, producto ideológico estalinista de la turbia política de los años 30,⁷⁷⁸ hácese idea “nueva” (*idée neuve*) en 1979, también habrá que reinterpretar el significado de “fascismo”, es decir, del concepto que identifica al “adversario” absoluto al que hace referencia tal *inédita* alternativa inscrita por anticipado en el milenario texto de la Biblia. Esta decisión tiene, en efecto, como hemos visto en el caso de Reyes Mate, sus consecuencias para la exégesis de la Grecia y la Roma clásicas, paradigmas culturales de la civilización occidental pacíficamente aceptados por la universidad hasta fechas bien recientes. Es Atenas, precisamente, la que abdica ante Yahvé en cuanto referente central de la “modernización” entendida como “progreso iluminista o científico” (racional, centrado en el *saber*) *versus* “mesianismo religioso” (irracional, centrado en la *esperanza* y en la *salvación*), cuya sede simbólica, de forma hartamente coherente, se traslada ahora a Jerusalén:

Pero procedamos por orden. Según el orden de indagación. Yendo, para empezar, directo a lo más difícil. Directo a la tradición y al modelo paganos por excelencia. El único que, a fines de cuentas, pide y resiste un análisis. El más grande —también el menos fácilmente eludible— de todos los panteones. Un paisaje de verdadera, de alta civilización que sin duda nos ha modelado a nosotros mismos. El crisol de una filosofía que no puede ser despachada de un plumazo o de un pronto. La cuna de una cultura, de una literatura que son, desde luego, comparables a las del universo monoteísta. El enlace a través del cual, en el tamiz de la Lengua, pasó y se transmitió el patrimonio bíblico. En una palabra, Grecia. La Grecia de Platón, de Pericles y de Antígona. La Grecia de nuestros pesares y de todas las nostalgias. La Grecia de la “democracia” y del “milagro griego”... Pero una Grecia de la que digo, sin embargo, que es necesario conjurar el prestigio. Una democracia en la que, pienso, no tenían curso ninguno los valores por los que creo debemos luchar. Un origen que es necesario, aunque ello sea difícil, despreciando toda razón y toda lógica quizá, esforzarse, si no en rechazar, por lo menos en desmitificar. ¿Olvidar Atenas? Oír como mínimo su mensaje —el cual no dice casi nada de lo que pretenden leer en él sus apóstoles contemporáneos.⁷⁷⁹

Las conclusiones de Bernard Henri Levy parecen, en fin, consecuentes con el proyecto político al que da expresión ideológico-filosófica: en la patria de la filosofía no existió el “alma”, el “sujeto”, el “yo”, el “individuo”, la “libertad”, la “responsabilidad” ni, en general, nada de aquello que identificamos con “lo humano” en el hombre, noción cuya ambigüedad descriptivo-normativa ponen en evidencia las raíces de un designio genocida perfectamente acreditado en la presunta “palabra de Dios” (Yahvé).⁷⁸⁰

⁷⁷⁷ Levy, B. H.: *Le testament...*, *op. cit.*, p. 8.

⁷⁷⁸ Cfr. Stephen Koch: *El fin de la inocencia. Willi Münzenberg y la seducción de los intelectuales*, Barcelona, Tusquets, 1997. Edición original en lengua inglesa: *Double Lives. Stalin, Willi Münzenberg and the Seduction of the Intellectuals*, 1994.

⁷⁷⁹ Levy, B. H.: *El testamento...*, *op. cit.*, p. 88.

⁷⁸⁰ Cfr. Pepe Rodríguez: *Los pésimos ejemplos de Dios. Según la Biblia*, Madrid, Temas de Hoy, 2008.

Si hoy, en la era de esos retornos y de esas insistentes nostalgias, convenimos en calificar de totalitario a todo pensamiento que prescribe y reduce al individuo, habremos de admitir quizá que la primera definición del totalitarismo, la única que lo abarque y lo comprenda más allá de su dimensión política, es, simplemente, la regresión pagana.⁷⁸¹

Bien entendido que “lo pagano”, lo *bárbaro*, por oposición a “lo humano” del humanismo de procedencia bíblica y, por ende, judía, es *ahora* Grecia:

Así se cierra el círculo de esa fúnebre apoteosis que se ha dado en llamar “milagro griego”. Así acaba el curso de ese siniestro crepúsculo que, sólo olvidando de qué olvido, de qué extraordinario candor, se alimenta y se sirve, puede ser considerado como aurora. Tal es, en todo caso, el orden recompuesto e ideal de una era que ha podido negar tan rotundamente la conciencia, la ética, la psicología, la singularidad, el tiempo o la condición humana porque se asentaba en una religión cosmológica, esotérica, politeísta —en una palabra: pagana.⁷⁸²

La conexión entre “cultura griega”, “filosofía” y “Holocausto” aparecerá inmediatamente después.⁷⁸³ En consecuencia, se opone, *tiene* que oponerse, en última instancia, religión (hebrea) y filosofía (griega). Cuando Faye pretende que Heidegger planea destruir la filosofía introduciendo en ella el “nazismo”, ¿no debería preguntarse qué filosofía puede “aniquilar” el filósofo nacionalsocialista, si a tenor de lo establecido por Levy (discípulo, en este punto, del “gran maestro” Levinas), la filosofía es ya totalitaria *per se*? ¿Y no debería también preguntarse Faye si, en el momento presente, la “defensa” de la filosofía habrá que interpretarla, a la inversa, en términos de una “introducción del judaísmo”, con la expresa finalidad de poner fin a esta institución griega *en tanto que griega* y, por ende, en tanto que presuntamente “fascista”? ¿Qué significa aquí realmente, en un explícito discurso “antifascista” que iguala “totalitarismo” y “Grecia antigua”, la palabra “fascismo”, y por qué oscuros meandros argumentales ha devenido modelo ético un texto, el bíblico veterotestamentario, que constituye precisamente el antecedente documental más rotundo y remoto de una *legitimación discursiva del genocidio*? El análisis hermenéutico del “estado de interpretado” del “fenómeno VM” entendido en sentido amplio desvela esta aporía.

Adquieren un sentido inédito, en dicho contexto interpretativo, algunas de las más recientes polémicas en torno Heidegger a raíz de la publicación de los *Schwarze Hefte*. Ahora podrá cuestionarse de nuevo, reavivando la vieja polémica, si el filósofo alemán era un “antisemita” y, en consecuencia, un “criminal” con quien ya no cabría ni intentar debatir siquiera. Ello abunda en los escritos-denuncia “filosóficos” de Emmanuel Faye, Víctor Farías y Julio Quesada, dándose pábulo por enésima vez a las peticiones de judicializar y, en definitiva, *prohibir* la entera obra de Heidegger. Hete aquí las palabras de Peter Trawny:

La mirada a Heidegger trae una faceta nueva, desconocida hasta ahora: el filósofo, en un determinado tramo de su camino, abrió su pensamiento a un antisemitismo que puede

⁷⁸¹ Levy, B. H.: *op. cit.*, p. 100.

⁷⁸² Levy, B. H.: *op. cit.*, pp. 99-100.

⁷⁸³ De hecho en la página 12 de la edición castellana ya ha hecho Levy referencia a Auschwitz y dedica la nota 1, p. 15, a elogiar la temprana resistencia judía contra el nazismo.

designarse como un “antisemitismo radicado en la historia del ser”. Según veremos, no parece que haya en esto ninguna duda.⁷⁸⁴

Las “conclusiones” de Trawny resultan sorprendentes, por cuanto no se observa una respuesta filosófica e ilustrada a la cuestión, sino una imputación de *pecaminosidad*:

La sospecha de antisemitismo podría afectar con gran violencia a la filosofía de Heidegger. ¿Cómo puede ser que uno de los filósofos más grandes del siglo XX no sólo abogara por el nacionalsocialismo, sino que además defendiera el antisemitismo? No será fácil responder a la pregunta. Esta estigmatiza el pensamiento de Heidegger y nos sitúa ante un enigma. / Y con ello se abre paso la pregunta ulterior acerca de si y en qué medida el antisemitismo de Heidegger contamina a la filosofía en su conjunto. ¿Hay una ideología antisemita que se ha posesionado del pensamiento de Heidegger, hasta tal punto que debemos hablar de una “filosofía antisemita”? En consecuencia, ¿habremos de distanciarnos de esta filosofía, pues no hay ni puede haber una “filosofía antisemita”? Si la respuesta fuera afirmativa, después de decenios, ¿habríamos de reconocer que el pensamiento de Heidegger no puede tratarse de una “filosofía”, y tampoco de un “pensamiento”, y que allí hay más bien una tremenda confusión? La respuesta a esta pregunta es negativa. Pero no es fácil el camino hasta llegar a ella.⁷⁸⁵

En primer lugar, y por mor de un mínimo de exactitud, advirtamos sobre el error de hecho consistente en afirmar que háyase descubierto “ahora” (o sea, con la publicación de los *Schwarze Hefte*) el supuesto “antisemitismo” de Heidegger, si por “antisemitismo” entendemos aquí la crítica heideggeriana del judaísmo.⁷⁸⁶ Ya se lo reprochan, en relación con el fascismo o el Holocausto y el “silencio” del pensador al respecto, poco menos que todos los intérpretes antifascistas desde el final de la Segunda Guerra Mundial y la depuración hasta los sucesivos escándalos de Farías (1987) y Faye (2005). Podrá sostenerse que el momento histórico actual no es el mismo, pero, ¿tanto se ha modificado nuestra situación *a efectos filosóficos* desde el año 2005? Quizá resulte relevante única y exclusivamente lo concerniente al aumento galopante de un cierto antisemitismo ambiental, que crece en paralelo a la “crisis económica” de 2008 y al conocimiento público de las políticas del Estado de Israel con respecto de los palestinos. Abstracción hecha de este dato externo, los *Cuadernos Negros*, comparados con los documentos que publicara Faye hace ya una década, no nos descubren a un Heidegger más radical en su “nazismo”, sino tan sólo –y hete aquí quizá el “escándalo”– a un Heidegger que razona *filosóficamente* ciertas posturas ideológicas diabolizadas y desacreditadas, las cuales, en el nacionalsocialismo, adoptaron la forma de meros *eslóganes* políticos o propagandísticos, *como tales* necesariamente simplistas. Ésta es, empero, una cuestión secundaria comparada con el estupefaciente proceder de Trawny, quien parece incapaz de determinar la diferencia entre el antisemitismo como precepto legal, es decir, como delito tipificado en el código penal de muchos países e inaplicable al caso de Heidegger, y el “antisemitismo” en algún *otro* sentido (“crítico”) de la palabra, más apropiado para la

⁷⁸⁴ Peter Trawny: *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Barcelona, Herder, 2015, p. 14. Edición alemana original: *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2015.

⁷⁸⁵ Trawny, P.: *op. cit.*, pp. 14-15.

⁷⁸⁶ Nosotros nos negamos a aceptar que dicha crítica cultural, que forma parte del proyecto ilustrado, ostente un carácter antisemita.

filosofía, que quedaría justamente por determinar a pesar de su perentoriedad en las circunstancias referenciadas. En todo caso, Trawny estaría obligado a tener en cuenta la distinción básica entre la “crítica del judaísmo”, *tan válida como cualquier otra forma de crítica cultural*, y el antisemitismo en tanto que práctica de hostilidad o difamación étnico-religiosa, hecho ubicuo⁷⁸⁷ menesteroso de explicación que remóntase siglos atrás en el tiempo. La conclusión que podría sacarse de esta extraña omisión es que, para Trawny, cualquier “crítica del judaísmo” equipárase a “antisemitismo” (concepto penal)⁷⁸⁸ y, por tanto, que la filosofía no debería poder ejercer la crítica filosófica o ilustrada de la religión judía, aunque, sin duda, sí del resto de las religiones o culturas nacionales “gentiles”. Olvidaría asimismo Trawny la demarcación conceptual establecida por Hannah Arendt entre “argumentación antijudía” y “antisemitismo” al hilo de la crítica de Marx en *Zur Judenfrage*.⁷⁸⁹

(...) los famosos escritos antijudíos del joven Marx, que tan frecuente e injustamente ha sido acusado de antisemitismo. Que el judío Karl Marx pudiera escribir de la misma forma que aquéllos radicales antijudíos sólo probaba cuán poco había en común entre este tipo de argumentación antijudía y el antisemitismo declarado. Como individuo judío, Marx se sentía un poco embarazado por estos argumentos contra la “judería”, de la misma manera que, por ejemplo, lo estaba Nietzsche por sus argumentos contra Alemania. Es cierto que Marx, en años posteriores, jamás escribió o formuló opinión alguna sobre la cuestión judía; pero esta ausencia difícilmente puede ser atribuida a un cambio fundamental en sus ideas. Su preocupación exclusiva por la lucha de clases como un fenómeno dentro de la sociedad, con los problemas de la producción capitalista en los que no estaban mezclados los judíos ni como compradores ni como vendedores de trabajo, y su profundo desprecio por las cuestiones políticas, le vedaban automáticamente una ulterior inspección de la estructura del Estado y por eso del papel de los judíos. La fuerte influencia del marxismo en el movimiento laboral de Alemania es una de las razones principales del hecho de que los movimientos revolucionarios alemanes mostraran tan escasos signos de sentimiento antijudío.⁷⁹⁰

¿Resultaría pues, Marx, a la postre un antisemita, siendo así que el autor de *Das Kapital* publica “descalificaciones” harto más duras que cualesquiera de las que puédansele achacar a Heidegger? Parece evidente que la obligación intelectual de Trawny era tomarse en serio esta

⁷⁸⁷ Y recíproco entre las religiones monoteístas de raíz judaica o abrahámica.

⁷⁸⁸ Sobre la presumible parte de “responsabilidad judía” en la genesis del antisemitismo, véase: Bernard Lazare: *El antisemitismo: su historia y sus causas*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1986. Edición original: *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, París, León Chailley, 1894. Esta obra, cuyo autor es judío, representa una rara excepción en el habitual tratamiento, harto unilateral, de las causas de la problemática antisemita.

⁷⁸⁹ Hannah Arendt: *Los orígenes del totalitarismo, I, Antisemitismo*, Madrid, Alianza, 1981, p. 59.

⁷⁹⁰ Resulta sorprendente, en este pasaje, la confusión de Arendt entre la crítica del “judaísmo” y la crítica de “los judíos” como colectivo, diferencia que constituye precisamente la médula de la distinción fundada en ella entre “antisemitismo” y “argumentación antijudía”, un término este último tampoco demasiado adecuado para expresar tan importante matiz. La influencia judaica en el capitalismo no depende, en efecto, para Marx, de la presencia física o material de “judíos” en tales o cuales relaciones sociales, sino, antes bien, del carácter cripto-judaico del cristianismo y del papel de la religión en el surgimiento del sistema capitalista. Esta tesis, desarrollada posteriormente por Weber, se quiso empero convertir en pieza maestra de una supuesta refutación de Marx por parte de Weber a pesar de que, en realidad, constituye una tesis perfectamente “marxiana”, aunque no “marxista-leninista”. En cuanto a la afirmación de Arendt respecto a “los problemas de la producción capitalista en los que no estaban mezclados los judíos ni como compradores ni como vendedores de trabajo”, resulta insostenible tanto en los hechos cuanto en el propio texto de Marx, incluida la obra de referencia *Zur Judenfrage*.

distinción de Arendt y explicar el motivo por el cual las críticas de Heidegger al judaísmo son antisemitas y no quizá una continuación de la *crítica cultural del judaísmo* que se detecta a lo largo de casi toda la historia de la filosofía desde la antigüedad tardía hasta los tiempos contemporáneos. En efecto, este tipo de críticas culturales a “los judíos” (léase: al *judaísmo* y *no* a todos y cada uno de los individuos que puedan ser identificados como tales) se detectan también en Nietzsche,⁷⁹¹ Hegel,⁷⁹² Voltaire, Spinoza, Theodor Lessing... Lo realmente difícil, en este caso, sería localizar una filosofía que *no* pudiera ser calificada de “antisemita” incluso entre filósofos de oriundez judía como el propio Marx. A tenor del “criterio” de Trawny, *la entera filosofía debería pues darse por “contaminada”*. Los interrogantes de Trawny sólo ponen en evidencia una “tremenda confusión”, a saber, la imperante, por motivos ideológicos, en la politizada exégesis de Heidegger. Pero, en cualquier caso, llama poderosamente la atención, en el tratamiento del tema y al margen de este dudoso rigor, la circunstancia de que no nos las veamos con “críticas filosóficas”, sino que ante nosotros aparecen, de pronto, como surgidos de una máquina del tiempo, meros *rituales de purificación*. Trawny habla, en efecto, de *contaminación*, es decir, no se expresa *como filósofo*, sino *como creyente*. Y “piensa” en calidad de tal, es decir, *no piensa*, sino que se congratula en su “fe” a satisfacción. Todavía más sorprendente antójase que no aparenta Trawny ser creyente de *una* religión determinada, sino mero portador inconsciente o pasivo de ciertas actitudes litúrgicas y rituales *difusas*, que penetraron tiempo ha en la sociedad laica, democrática e ilustrada, vehiculadas por la “ideología del Holocausto”, las cuales han ido generando unos *mecanismos de exclusión* basados en pautas implícitas de (des)contaminación religiosa. La observancia de tales pautas aparece ligada a miedos predemocráticos al ostracismo social que, en el caso de los intelectuales, motivan actitudes de autocensura, basadas en el temor a la marginación profesional y social. Las oportunistas “sobreactuaciones filosemitas”, tan frecuentes en la actualidad, serían sólo la dimensión sociológica del fenómeno de *deseccularización* que ya hemos señalado. Finalmente, si cotejamos los fragmentos de Trawny con los citados de Levy, parece evidente que al primero se le escapa la cuestión decisiva, a saber, cómo una filosofía no va a ostentar los rasgos ideológicos que denuncia si aceptamos la tesis de Levy, que Trawny no debería desconocer, relativa al carácter totalitario y, en definitiva, ideológico “fascista” de la cultura griega y, por ende, de la filosofía como institución *nacional* ligada fácticamente a un pueblo histórico concreto.

Las aporías del “estado de interpretado” no concluyen aquí. Alcanzan, antes bien, el paroxismo con la crítica de Marlène Zarader. Así, en *La dette impensée* (1990),⁷⁹³ sostiene en efecto Zarader que la substancia del pensamiento heideggeriano procede de la tradición hebrea a despecho de que el filósofo alemán haya de hecho ocultado sus fuentes de manera

⁷⁹¹ Sarah Kofman: *El desprecio de los judíos. Nietzsche, los judíos, el antisemitismo*, Madrid, Arena, 2003. Edición francesa original: *Le mépris des Juifs. Nietzsche, les Juifs, l'antisémitisme*, París, Galilée, 1994. Véase también Eduardo Carrasco: *Nietzsche y los judíos. Reflexiones sobre la tergiversación de un pensamiento*, Santiago de Chile, Catalonia, 2008. En su crítica del *Nietzschéisme* como *tergiversación*, pero en este caso progresista, de la filosofía de Nietzsche, Nicolás González Varela no osa abordar la consecuencia de su tesis con respecto al judaísmo. Véase al respecto: *Nietzsche contra la democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)*, Barcelona, Montesinos, 2010.

⁷⁹² Pedro Fernández Liria: *Hegel y el judaísmo*, Barcelona, Riopiedras, 2000.

⁷⁹³ Cfr. Marlène Zarader: *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, París, Vrin, 1986; 3ª ed., 2013.

más o menos consciente y fraudulenta. Heidegger, cumbre de la filosofía del siglo XX, manejaría de contrabando (*en contrebande*) materiales filosóficos hurtados al judaísmo.⁷⁹⁴ Deberíamos elegir, no obstante, entre Faye/Farías y Zarader. Heidegger está infiltrando el nazismo o el judaísmo en la filosofía: una de las dos opciones interpretativas podría resultar válida o ninguna, *pero evidentemente no las dos*. Ahora bien, que puedan sostenerse líneas exegéticas tan extravagantes, aporéticas y contemporáneas *dentro del mismo campo ideológico*, no deja de sorprender en lo relativo a las características del “estado de interpretado” vigente. Sin embargo, como veremos, este tipo de paradojas asomarán una y otra vez la nariz a lo largo de nuestra investigación y constituyen el alma de la exégesis hermenéutica. Algo al respecto se ha adelantado ya con la simple mención del antisemitismo del Nuevo Testamento, pero las fuentes son abundantes y variadas: estrechos contactos institucionales entre sionistas y nacionalsocialistas durante los años 30 del siglo pasado (Lenni Brenner); orígenes presuntamente platónicos y espartanos del insoslayable *racismo* detectable en la tradición religiosa judía (Israel Shahak); ideología cristiana y, por ende, *bíblica*, de los *perpetradores nazis* de la *Shoah* (Daniel Goldhagen, Richard Steigman-Gall), etcétera.⁷⁹⁵ Consignemos, de pasada, que es el propio Heidegger de los *Schwarze Hefte* quien se adelanta en el tiempo a tan “descabelladas” consideraciones. Así, según Trawny:

De esta manera aparece bajo una luz especial el pensamiento de que los judíos fueron los primeros que “vivieron” de acuerdo con el “principio racial”. Los nacionalsocialistas aplican “ilimitadamente” lo que los judíos practicaron ya mucho antes que ellos.⁷⁹⁶

Y, de forma todavía más sorprendente, añade Trawny:

Los Protocolos⁷⁹⁷ se convirtieron en una primera fuente de antisemitismo moderno. Hitler fue pronto caracterizado como un “discípulo de los sabios de Sion”, lo cual significa que en los Protocolos encontró estímulos para una elaboración de una política totalitaria de las razas. Alfred Rosenberg comentó los Protocolos. Hannah Arendt dice que “su tremenda popularidad se debía (...) no al odio a los judíos, sino más bien a su admiración y al deseo de aprender algo de ellos”.⁷⁹⁸

El análisis de los *Schwarze Hefte* y, con él, de todo el período de producción filosófica heideggeriana posterior a 1929 queda, empero, fuera de nuestra indagación. Zarader no relaciona judaísmo y nacionalsocialismo, sino judaísmo y filosofía de Heidegger. La tesis de Marlène Zarader afecta, por tanto, directamente, al núcleo de nuestro propio planteamiento y no podremos eludirla, aunque sólo sea despachándola de forma sumaria a partir de una consideración básica y pertinente sobre el “fenómeno VM” en relación con el judaísmo.

Al decir de la señalada autora, la tradición bíblica transmítese a la obra de Heidegger por la vía de su interpretación de la “experiencia judeo-cristiana” del tiempo y la

⁷⁹⁴ Zarader, M.: *op. cit.*, p. 230.

⁷⁹⁵ Véase *supra* la Introducción a la presente investigación con las correspondientes referencias bibliográficas. Todas ellas son relevantes a efectos de fundamentar la aporética de las exégesis “antifascistas” de Heidegger.

⁷⁹⁶ Trawny, P.: *op. cit.*, p. 51.

⁷⁹⁷ Se refiere a los apócrifos Protocolos de los Sabios de Sion.

⁷⁹⁸ Trawny, P.: *op. cit.*, p. 55.

“historicidad” originarias, documentada en las lecciones de 1920/1921.⁷⁹⁹ Dicha experiencia constituye el “ente ejemplar” de la ontología fundamental, pero también del *Ereignis* posterior a la presunta *Kehre*. En consecuencia, para sorpresa de Faye y Farías, la filosofía de Heidegger resultaría a la postre esencialmente “judía”, por lo menos en la medida en que el “cristianismo primitivo” dependa de la tradición veterotestamentaria, hebraica, como parece ser el caso:

Una telle interprétation du lien entre théologie et philosophie est évidemment rendue possible par ce que fut auparavant établi dans *Sein und Zeit*, et notamment par l'idée d'une ontologie fondamentale. En fixant le rapport entre contenus ontiques et structure ontologique, Heidegger a dressé le cadre général d'interprétation lui permettant de rendre compte du lien entre l'Analytique existentielle et toutes les expériences existentielles du *Dasein* – donc aussi l'expérience chrétienne, pour autant qu'elle est considérée, non pas en tant que chrétienne, mais en tant qu'expérience. Pour le dire brièvement, l'ontologie fondamentale, sans permettre de statuer sur le contenu (ontique) de cette expérience, permettrait d'en dégager *la condition (formelle) de possibilité*.⁸⁰⁰

Hete aquí la explicación de Heidegger, cerrando el paso a tal posibilidad, en su conferencia “Fenomenología y teología” (1927), en virtud de la cual el filósofo “neutraliza” los contenidos ideológicos de la religión cristiana a fin de “formalizar” la sola estructura fenoménica de la temporalidad que subyace a los mismos. Con ello establécese una vez más la crucial distinción entre “contenido” óntico existencial y ontología existenciaría.⁸⁰¹ Si aceptamos la tesis de Zarader, el “ideal fáctico” de existencia, la “ideología óntica” que posibilitaría esta *Urwissenschaft*, sería la bíblica judeo-cristiana. Ahora bien, semejante pretensión sólo puede sostenerse ignorando en la obra de Heidegger, como así lo hace ciertamente Zarader, el “fenómeno VM” y su lugar sistemático. La *experiencia fundamental* de *Sein und Zeit* es el “estado de resuelto” (*Entschlossenheit*) del “ser para la muerte” (*Sein zum Tode*). Aquélla no configura un fenómeno que pueda vincularse en modo alguno a la tradición bíblica, donde no sólo resulta literalmente imposible detectar la figura del *héroe trágico*, sino que éste podría ser incluso descrito como lo antitético del personaje bíblico *par excellence*, Abraham. Como en parte hemos examinado ya,⁸⁰² Heidegger recibe el sentido de lo trágico-heróico por dos vías: la personal, con la “experiencia de la guerra”; y la textual, de los griegos presocráticos, la tragedia ática y Nietzsche. Es bien cierto que Heidegger, católico de formación, lee a Kierkegaard y Dostoievski, entre otros, y *comprende* también la “experiencia mesiánica cristiana”, pero precisamente sólo para colocarla en el lugar sistemático correspondiente. El sentido de esta particular vivencia de la fe será, en efecto, el *opuesto* al que opera, en la ontología fundamental, como elemento crítico que permite separar lo óntico de lo ontológico. Dicha noción debe estar ya presente en el *Vorbabe* (“tener previo”) para que quepa siquiera plantearse la posibilidad de la formalización consistente en “reducir” los contenidos ideológicos judeo-cristianos. *La “unidad de economía interpretativa” de la ontología fundamental explica que dos opciones ideológicas antagónicas puedan, y deban, compartir un horizonte*

⁷⁹⁹ Heidegger, M.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Siruela, 2005. Edición alemana original: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1995.

⁸⁰⁰ Zarader, M.: *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, París, Vrin, 1989, 3ª edición, 2013, p. 182.

⁸⁰¹ Óntico y ontológico son conceptos *existenciaríos* y, como tales, *no* se corresponden con la dicotomía *categorial* que opone singular/general, individual/universal o concreto/abstracto.

⁸⁰² Véase el Capítulo 2 de la presente investigación.

hermenéutico común donde adquieren sus respectivos sentidos contrapuestos. La “experiencia de la fe” depende empero de una experiencia más fundamental, a saber, la “experiencia de la muerte”. *Ésta es posible sin aquella, pero no a la inversa.* La “experiencia de la muerte” destinal-pagana, germánica, establece la *condición de posibilidad* de la experiencia judaica por definición, a saber, la de la esperanza y su promesa de redención. Pero dicha “herencia” comporta, precisamente, la esencia de lo impropio y de la inautenticidad en la obra de Heidegger. Hemos visto ya que las ideologías A y B responden a “lo mismo”, la verdad de la existencia, *con valencias axiológicas simétricas y antitéticas.* La ideología judeo-cristiana, como la filosofía de Kierkegaard pone en evidencia, sólo sufre la punzada del “fenómeno VM” para escapar inmediatamente de él y buscar amparo en el refugio existencial de la “fe”. En definitiva, *no hay “estado de resuelto” del “ser para la muerte” en el seno del judaísmo;* la esperanza mesiánica del *kairós* niega la verdad de la muerte y coloca en su lugar la confianza apaciguadora en un “poder absoluto”. La “verdad” del dios judío, es decir, la “recompensa” a la fidelidad en forma de *resurrección* (de la carne) — una idea oriunda de la antigua Persia— entraña esa “omnipotencia” del *summum ens.* Para decirlo con las autorizadas palabras de Gershom Scholem y en respuesta a la pregunta sobre el *quid* del “ser judío”:

Se da... una gran variabilidad en la selección; y quien se dedica a leer la bibliografía de consulta, esperando hallar una visión unitaria de lo que se presenta como judaísmo, no puede sino asombrarse ante la cantidad de contradicciones que dominan tales exposiciones. Para el observador contemporáneo, la principal de estas contradicciones no se refiere a la creencia en la existencia de Dios, pues sobre ella no ha habido duda alguna en los diferentes estadios del desarrollo religioso del judaísmo; y sin ella una discusión como la presente me resulta difícilmente concebible.⁸⁰³

Este dios es *personal*, o sea, una *subjetividad* que se pone en contacto única y exclusivamente con el judío de su elección para hacerle entrega de una “revelación”, utilizando a tales efectos una vía auditiva, o sea, física, empírica:

Ahora bien, si damos por válida la idea de que la revelación proviene de la esfera acústica, en la cual la voz de dios se habría articulado en palabras (y tal es, de hecho, la asunción de todas las autoridades de la tradición rabínica, desde Rabbi Aqiba hasta los fundamentalistas de nuestro tiempo), se hace necesario preguntar en qué sentido hablar de la voz de Dios puede ser algo más que una metáfora antropomórfica. Y esta pregunta, como muestra la historia de la teología, conduce rápidamente a la eliminación de la tesis de la inspiración literal, a no ser que reciba una reinterpretación mística.⁸⁰⁴

Será así la filosofía, una institución griega, la instancia que —al igual que con el cristianismo y, hasta cierto punto, el islam— opere como factor *crítico* en el desarrollo racional interno de la sinagoga (y no a la inversa según pretende Marlène Zarader) a fin de colocar el supuesto “pensar bíblico” a la altura de la racionalidad filosófica occidental. Pero ello tendrá lugar sin trascender nunca el paradigma de la subjetividad, del que no sólo permanece preso el dios omnipotente de la ontoteología, es decir, el dios judío Yahvé, sino que, a través de la doctrina

⁸⁰³ Gershom Scholem: «*Hay un misterio en el mundo*». *Tradición y secularización*, Madrid, Trotta, 2006. Edición alemana original: *Es gibt ein Geheimnis in der Welt, Tradition und Säkularisation. Ein Vortrag und ein Gespräch*, Frankfurt, Suhrkamp, 2002.

⁸⁰⁴ Scholem, G.: *op. cit.*, pp. 16-17.

eclesiástica y reformada, constituye la corriente central que desemboca en la catástrofe moderna del siglo XX. Porque si la judeidad se define precisamente por esa ubicuidad del dios que obstruye la experiencia de la muerte, será menester todavía comprender el significado de dicho *subiectum* ontológico (personal) a los efectos de la “cuestión del ser”. Con este fin apelaremos a otra autoridad del judaísmo:

En suma, la idea religiosa de la Biblia, visible en los estratos más primitivos, incluso en los salpicados por leyendas “mágicas”, es la de un Dios supremo que está por encima de toda ley cósmica, sobre todo destino y sobre toda coacción; no engendrado ni creado, libre de pasiones, independiente de las cosas y de sus fuerzas; un Dios que no combate a otras divinidades o fuerzas de la impureza, que no sacrifica, pronostica, profetiza ni practica la brujería, que no comete pecado ni necesita expiación, un Dios que no celebra las fiestas de su vida. Una libérrima voluntad divina que trasciende todo lo existente es la característica de la religión bíblica, lo que la diferencia de todas las restantes religiones de la tierra.⁸⁰⁵

Sobre las consecuencias fulminantes que se siguen de esta naturaleza libérrima (liberal) e ilimitada o no sometida a coacción alguna (*incluida* la “coacción sin coacciones del mejor argumento”) en orden a la caracterización de la metafísica de la modernidad como metafísica del sujeto, abundaremos más adelante. Aquí sólo nos interesa señalar que la tesis de Zarader, es decir, la identificación de este dios bíblico (*Yahvé*) con el *Seyn* de Heidegger, no se sostiene ni ante la más rudimentaria crítica textual. Podría afirmarse incluso sin exagerar que el *Seyn* heideggeriano responde, punto por punto, al rechazo de esta *confusión entre el ser y el ente* que la metafísica del *summum ens* y, por tanto, del dios judío que encarnó *a posteriori* aquella idea metafísica griega para toda la cuenca mediterránea, ha caracterizado como ontoteología. En el “marco autointerpretativo” del *Dasein* propio del judaísmo no puede darse genuina experiencia de la muerte *qua* posibilidad de la imposibilidad; el judío en tanto que creyente de una religión *no* puede *querer* morir o “asumir” la muerte y, *como judío*, jamás experimenta la muerte en su entera radicalidad ontológica (*Sein zum Tode*). Con otras palabras: el judío sólo podría *querer* morir dejando de ser judío, renunciando a la membresía de un “pueblo escogido”, es decir, rechazando permanecer *separado* del resto de la humanidad (“mortal”) por el único dios presuntamente legítimo y omnipotente capaz de “derrotar” al destino. Si existe, pues, una *deuda impensada* de Heidegger será con *la tradición germánica de la finitud y mortalidad de los propios dioses*,⁸⁰⁶ en la cual se sumerge de hecho el filósofo durante sus tardíos años de estudio etimológico de la lengua alemana.⁸⁰⁷

Los considerandos anteriores valen también para Franz Rosenzweig, filósofo alemán de religión judía a quien Habermas pretende conceder prioridad en la temática de la muerte en detrimento de Martin Heidegger. Así cita Habermas, en efecto, un fragmento de Rosenzweig:

Pero la filosofía, al negar este oscuro presupuesto de toda vida, al no considerar la muerte como algo, sino convertirla en una nada, suscita para sí la apariencia de carecer de presupuestos (...) si la filosofía no quiere hacer oídos sordos al clamor de la humanidad

⁸⁰⁵ Yehezkel Kaufmann, citado por Hans Kung: *El judaísmo. Pasado, presente y futuro*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 41-42.

⁸⁰⁶ Cfr. Farrerons, J.: *Verdad y muerte I...*, *op. cit.*, pp. 60-65.

⁸⁰⁷ Cfr. Zarader, M.: *La dette...*, *op. cit.*, pp. 43-44.

angustiada, debería partir de que la nada de la muerte es un algo, de que cada nueva nada de cada nueva muerte es un nuevo algo, siempre espantoso, que ni se puede eliminar con la palabra ni borrar con la escritura. (...) La nada no es nada, es algo (...) no queremos una filosofía que con la armonía y los acordes de su danza nos distraiga de este perdurable dominio de la muerte. No queremos engaños.⁸⁰⁸

Y añade Habermas: «Un judío se adelanta, pues, a Heidegger, el *philosophus teutonicus*, en esta peculiar reflexión».⁸⁰⁹ Sin embargo, en lo tocante a la muerte, Rosenzweig no se adelanta en absoluto a Heidegger. Y para verificar este extremo basta con una simple consulta al índice de *La Estrella de la Redención*. En ningún momento encara Rosenzweig la “muerte” sin la asistencia ontológica de aquel sujeto todopoderoso, Yahvé, capaz de “vencerla”. El simple estilo y tono piadoso con que Rosenzweig se expresa es radicalmente distinto al discurso filosófico del primer Heidegger (1919-1929). Rosenzweig no nos conduce mucho más allá de la literatura cristiana medieval del *memento mori*:

La verdad es de Dios. Dios es su origen. Si ella es el lucir, El es la luz de que el lucir de ella toma su origen. Aquello mediante lo cual tuvimos que designar a la esencia de Dios, a lo último que conocemos de El como Señor de lo Último, de la vida una supremamente consumada como Todo: que El es la verdad, este último concepto de su esencia se nos va de entre los dedos. Porque si Dios es la verdad, ¿qué es lo que con esto se dice acerca de su esencia? Nada sino que El es el fundamento originario de la verdad, y que toda verdad sólo es verdad porque proviene de El.⁸¹⁰

Esta *humanización* de la verdad a través de Dios, un ente concebido como *sujeto* que “distrae del perdurable dominio de la muerte”, como ser personal que, por otra parte, nos “ama” u odia (“amé a Jacob y odié a Esaú”) y *puede* “salvarnos” bajo determinadas condiciones (que serán siempre, y no en vano, las del sometimiento a su poder), ha sido la estrategia conceptual más exitosa del humanismo (“ideología B”) y, por ende, de la metafísica ontoteológica que en la actualidad preténdese legitimar con fines políticos difícilmente compatibles con los valores ilustrados y al precio de secar las fuentes culturales de la modernidad ilustrada. No será menester abundar más en ello aquí. La *experiencia judía del cesar* (que no del morir) pertenece como tal al universo de la teología. La presunta “filosofía” judía, que se quiere concebir como una alternativa a todos los “errores” (griegos, por supuesto) de la modernidad occidental, no apunta a otra cosa que a la propia matriz religiosa monoteísta y ontoteológica de esos mismos “errores” procedentes tanto de Grecia (Platón) como del propio judaísmo y, en última instancia, del antiguo Egipto y del zoroastrismo iraní.⁸¹¹

⁸⁰⁸ Franz Rosenzweig: *La Estrella de la Redención*, citado por Jürgen Habermas: *Israel o Atenas*, “El idealismo alemán de los filósofos judíos”, Madrid, Trotta, 2001, p. 54. Edición alemana original del artículo en Habermas, J.: *Philosophisch-Politische Profile*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971. Véase: Rosenzweig, F.: *La Estrella de la Redención*, Salamanca, Sígueme, p. 45. Edición alemana original: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. Part II. Der Stern der Erlösung*, Dordrecht (Holanda), Kluwer Academic Publishers B. V., 1976. El libro fue redactado en 1917 y publicado por primera vez (Alemania) en 1921.

⁸⁰⁹ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 55.

⁸¹⁰ Rosenzweig, F.: *op. cit.*, p. 456.

⁸¹¹ Aranzadi, J.: *op. cit.*, pp. 78-79. Ninguna de las ideas presuntamente “judías” es oriunda de la cultura judía: para todas ellas se puede detectar una cultura anterior en el seno de la cual los judíos fueron

Todas las cuestiones expuestas, y otras muchas que deben ir desgranándose desde la lógica interna de la “ideología B”, generarán aquello que hemos denominado la “aporética” de la exégesis fenoménica de VM. Las líneas de tensión sónica en que el “fenómeno VM” se muestra no las establecemos nosotros a capricho, sino que “brotan” del “estado de interpretado” del *Dasein*. El objeto del presente estudio es, por tanto, filosófico, pero, a la par, renuncia y debe renunciar de antemano a obviar, según reclamaría cierto protocolo académico, las “relaciones de sentido” ideológicas, históricas o “metapolíticas” que dimanen del “ideal fáctico de existencia” *óntico* en virtud del cual podemos comprender (*verstehen*) el fenómeno en cuestión como una totalidad que nos afecta en cualquier aspecto de nuestra vida. Aquéllas adquieren rango fenoménico y abórdanse en cuanto tales, es decir, no como *hechos* políticos o sociales propiamente dichos, sino como reducciones de esas esferas de la “realidad” correspondiente a la condición de fenómenos cargados de significación y valor hermenéutico. A nosotros, por ejemplo, no nos interesan tanto ciertos elementos empíricos de “la ideología del Holocausto” cuanto la circunstancia de que los mismos, y no otros, ostenten una *importancia simbólica*⁸¹² decisiva para la estructura esencial de determinados discursos políticos de “legitimación del presente”. La pregunta por el sentido gnoseológico del fenómeno de la muerte es también la pregunta por el estatuto teórico de una ideología y, consecuentemente, de sus antagonistas doctrinales, así como de los “contenidos semánticos”, de procedencia política cosmovisional, que afectan directamente al sentido del “fenómeno VM” a tenor del “estado de interpretado” de la “actualidad” (la *Gerede*, “charla”, del *das Man*). Con ello, nuestro trabajo comporta efectos críticos, a saber, *la dilucidación del significado del “(anti)fascismo” como entidad fenomenológica unitaria* (ideologías A y B) *y fundamento trascendental de la exégesis historiográfica contemporánea*. La presente investigación debe, en tales circunstancias, identificar un elemento “racional” entre los ingredientes del pensamiento heideggeriano calificados habitualmente de “cosmovisionales”, léase: ideológicos, pero además con una valencia ética *positiva* para la “filosofía” como “institución griega” y en abierto conflicto con los dogmas del judeo-cristianismo procedentes, según los propios críticos “progresistas” han admitido y *reivindicado* vehementemente, de la “cultura hebrea”. Las contradicciones en la exégesis del holocausto que nutren “la ideología del Holocausto” y que se excluyen entre sí como “verdades” históricas objetivas en orden a la “singularidad” del *factum*, comportan empero un significado hermenéutico decisivo *que sólo puede ser ponderado en el frame de la reducción fenomenológica y metodológica de la “realidad” de los hechos*. Nuestro planteamiento, en este punto, no tiene parangón con interpretación alguna del pensamiento de Heidegger de la cual tengamos noticia a día de hoy.

4.1.1.-El “estado de interpretado” de “la muerte”, el “mal absoluto”, el “fascismo” y la “ideología del Holocausto”

En el “contexto de justificación” de la presente investigación⁸¹³ se tratará de acreditar si el análisis de las implicaciones y el sentido de un “tener previo” (*Vorbabe*), es decir, la “ideología A”, constituye una condición *preteórica* de posibilidad para el acceso a la verdad y, por tanto,

como eternos huéspedes objeto de una aculturación más o menos creativa por parte del anfitrión autóctono. Tesis de Giordano Bruno en diferentes lugares de su obra.

⁸¹² Por ejemplo, el carácter *infernal* de los hornos crematorios.

⁸¹³ Cfr. Capítulo Sexto y ss. de la presente investigación.

una función gnoseológica *necesaria* e implícita de toda fundamentación racional. En tanto que preteórica, dicha acreditación representa también una garantía del elemento determinante en la interpretación política “ilustrada” del “primer Heidegger (1919-1929)” y, singularmente, en la valoración del signo *democrático griego* de la ontología fundamental recodificada en los términos de la “ética del diálogo”. Las reluctancias “filosóficas” y “metapolíticas” de la cuestión quedan ya, en efecto, férreamente ligadas al tenor del concepto de “ideología *versus* cosmovisión” y “filosofía frente a cosmovisión” que figura en el subtítulo de la tesis y que, por ese motivo, hemos desarrollado exhaustivamente hasta aquí. La pregunta por los orígenes históricos, éticos e institucionales del pensamiento filosófico, esto es, por la correlación ya apuntada entre “tragedia”, “filosofía” y “democracia” en Grecia, resulta totalmente pertinente a tales efectos y adquiere sentido *político* bajo las condiciones de la “revolución nacional” que Heidegger promueve. La refundación de la filosofía y de la *democracia* (entendida en su significado *griego*, que no *liberal* contemporáneo)⁸¹⁴ son dos aspectos de la *Ereignis* auroral de Europa sobre el fondo del *frame* interpretativo establecido por las Guerras Médicas (499-449 a. C.) y la tragedia ática. Sin embargo, el abordaje de esta cuestión sólo podrá llegar ser “historiográfico” después de su explicación “historial” (*geschichtlich*).⁸¹⁵ Con otras palabras: no pertenece a la “historia de la filosofía”, sino *de facto* a la *Seinsgeschichte*, a una *Geschichte* de la filosofía, del “gestarse” (*res gestae*) de la *historicidad* en la *temporalidad* originaria del “destino”. Veamos qué tiene que decir el propio Heidegger sobre el asunto, poniendo “nosotros” (extemporáneamente) especial atención a las consecuencias de lo expuesto respecto de la “ideología del Holocausto”:

No hay en general una historia de la filosofía genuina sin una conciencia histórica que viva ella misma en una filosofía genuina. Toda historia y, en un sentido señalado, toda historia de la filosofía se constituyen en sí y para sí en la vida —vida que es histórica en un sentido absoluto. Sin duda esto no encaja con la actitud de los historiadores de los hechos que se enorgullecen de mantenerse fieles a la “experiencia”; unos historiadores que presumen ser los únicos científicos y que creen que los hechos se pueden encontrar como las piedras a lo largo del camino!⁸¹⁶

Esta aplicación formal del método fenomenológico-hermenéutico a la filosofía de Heidegger no prejuzga los resultados, como queda probado por la circunstancia de que Marlène Zarader

⁸¹⁴ Se objetará que la “democracia griega” es compatible con la esclavitud, pero también lo es la liberal (bíblica), como la historia contemporánea, por ejemplo de los EEUU, acredita hasta la saciedad. Con la diferencia de que en Grecia no existió nunca una esclavitud racial, fenómeno este específicamente moderno, cristiano y liberal. La cuestión será, pues, si la esclavitud forma parte de la esencia misma de la democracia en el caso griego (pagano) y liberal (bíblico) respectivamente.

⁸¹⁵ Cfr. Jesús Adrián Escudero: *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, Barcelona, Herder, pp. 99-102.

⁸¹⁶ Heidegger, M.: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005, págs. 26-27. Véase GA 56/57: «Es gibt überhaupt keine echte Geschichte der Philosophie, es sei denn für ein historisches Bewusstsein, das selbst in echter Philosophie lebt. Jede Geschichte und Geschichte der Philosophie in einem ausgezeichneten Sinne konstituiert sich im Leben an und für sich, das selbst historisch ist – in einem absoluten Sinne. Das ist freilich alles sehr wider den Sinn der „erfahrungs“-stolzen Tatsachenhistoriker, die sich für die allein Wissenschaftlichen halten und meinen, die Tatsachen zu finden wie Steine am Weg!».

llegue a conclusiones rigurosamente *opuestas* a las nuestras partiendo del mismo planteamiento:

Il n'est nullement question de faire jouer l'historien contre le penseur, et de se appuyer sur on ne sait quelles « données de fait » pour problématiser les affirmations heideggeriennes. De telles données peuvent bien appartenir au registre de ce que Heidegger nomme *Historie*, elles ne sauraient déterminer l'ordre de la *Geschichte*. En d'autres termes, le fait que le christianisme ait « objectivement » trouvé naissance en milieu hébraïco-romain ne peut d'aucune manière influencer sur la ligne de sens proposée par Heidegger : qu'importe au penseur qu'il y ait eu un peuple juif et un Livre, si ceux-ci sont demeurés sans descendance – ou, plus précisément, si *nous* n'en sommes pas les héritiers ? Qu'importe leur pure existence historique (*historisch*), si la position fondamentale où nous nous tenons aujourd'hui peut être interprétée – c'est-à-dire renvoyée à sa vérité – sans tenir en compte leur intervention ?⁸¹⁷

Zarader admite que la comprensión de ciertas “líneas de fuerza” inmersas en la *Geschichte*, y hasta entonces quizá secretas, pueden habilitarnos para una aproximación diferente a la historia (*Historie*). La “resurrección de Cristo” no es un dato empírico, pero sí forma parte de esas *lignes de force* (Zarader), es decir, de las pretensiones de significado/validez vinculantes, inherentes a la historicidad originaria. La crítica filosófica no puede consistir aquí en negar el (presunto) “hecho”, *rotundamente falso*, de que un judío llamado Jesús de Nazaret, hijo de Dios, resucitara de entre los muertos, sino en hacer aflorar la constelación de sentido donde esa creencia confluye hacia el gran río de la “historia efectual” (Gadamer). El “hecho” (también la “ideología del Holocausto” *qua factum*) no existe “en sí”, sino que, en tanto que histórico, “se constituye” para el “nosotros”. Este supuesto fenoménico de la metodología histórica, que es hermenéutica, debe hacerse explícito a fin de que pueda fijarse el *criterio* de la constitución *válida* de horizonte sobre el fondo de la cual, para el *Dasein* del historiador, ejecútase la historiografía como *práctica científica ideológica y políticamente condicionada*. Ahora bien, si la “historia filosófica de la filosofía” es aquella que se fundamenta en conceptos filosóficos y, por tanto, no puramente empíricos, sino normativos —léase: críticos— estamos obligados a explicitar aquí dichos supuestos, a “poner las cartas sobre la mesa” (Adorno) y justificarlos desde el punto de vista de una “racionalidad intersubjetiva” cuyos extremos conceptuales han sido abundantemente acreditados por filósofos como K. O. Apel y Jürgen Habermas.

El concepto normativo de ilustración es un *constructo filosófico*. En este sentido, definimos formalmente “ilustración” como *proyecto de racionalización de la sociedad*,⁸¹⁸ entendiendo por tal la transformación de las relaciones entre sus miembros de manera que los criterios de validez racional sustituyan en dicha interacción social a los actos de fuerza, dominación y manipulación coactiva.⁸¹⁹ La ilustración comprende, consiguientemente, la crítica de las relaciones de poder y el desarrollo de la ciencia, la garantía de unos derechos fundamentales para todas las personas, el “impulso” democrático (transparencia institucional, “participación ciudadana”) y la mejora material de las “condiciones de vida” de

⁸¹⁷ Zarader, M.: *op. cit.*, p. 26.

⁸¹⁸ En todo lo referente al concepto de racionalización en su sentido “trágico” weberiano nos remitimos a la obra de Eduardo Weisz *Racionalidad y tragedia. La filosofía histórica de Max Weber*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011.

⁸¹⁹ Cfr. Habermas, J.: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra, 1999. Edición alemana original: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

la sociedad en su conjunto, instituciones que, a nuestro entender, son inherentes a la “idea” misma de *razón*, aunque no la agoten. La ilustración como racionalización fundamenta, en definitiva, la legitimidad moderna de un poder político *obligado a argumentar*.⁸²⁰ Esta dependencia del poder respecto de la “opinión pública”, que establece también las condiciones sociales e históricas de una posible necesidad política de manipulación y falsificación político-mediática masiva de la realidad, comporta la renuncia a otras fuentes de legitimación tradicionales, singularmente las religiosas, hecho que, por supuesto, concierne también a la religión judía y con especial relevancia: la esencial función *identitaria* para una nación judía, aterritorial hasta 1948.⁸²¹ La cuestión de la racionalización, modernización y secularización inherente al proyecto ilustrado no concluye, ni mucho menos, con los tópicos expuestos, lo que da la medida de las dimensiones históricas potenciales del “fenómeno VM”. Por lo que respecta al judaísmo, en la medida en que la ilustración va ligada a una *secularización*⁸²² y a una *racionalización*, las religiones pierden su carácter moral y políticamente vinculante en la modernidad. El fundamento de la soberanía será la nación, no dios. La religión hebrea, a despecho de la voluntad de un poderoso sector del rabinato, está condenada al mismo *destino* que todas las restantes. Sin embargo, dicha religión (dios) constituye el fundamento institucional del pueblo judío (nación) en la diáspora. *La ilustración rompe la judeidad por la mitad*. La “herencia griega” produce la aporética de una comunidad nacional-religiosa que sólo puede liberarse *individualmente* de la opresión cristiana promoviendo un proceso de modernización secularizadora, el *liberalismo*, el cual, sin embargo, la condena a su vez a la destrucción en cuanto *comunidad étnico-religiosa*. En este contexto, y siguiendo una milenaria tradición nacionalista, una parte del pueblo judío, aquello que podríamos denominar su “extrema derecha” o el ala nacionalista radical de sus clases dirigentes, se niega a “desaparecer” y, en consecuencia, paraliza su particular proceso de asimilación a la *society* burguesa, que sólo se habría emprendido, insistamos en ello, como fórmula *para* la apertura del gueto discriminador/protector y para el *resto* de las culturas y naciones (“gentiles”), pero *no* a para la suya. La secularización del nacionalismo judío será así, aunque con reservas y limitaciones graves, el *sionismo*, pero el primer programa del mismo del que tenemos noticia adopta una forma inequívocamente *racial*, cuyas sorprendentes analogías con el nacionalsocialismo no pueden ser pasadas por alto.⁸²³ El Estado de Israel, producto de la ideología sionista, es una “democracia” fundada en el triple concepto de “pueblo elegido”, *ius sanguinis* y fe religiosa (Yahvé *qua* “subjetividad absoluta”). Pero la comunidad judía trasciende Israel también después de la *Nakba*. A los ojos de los judíos de la diáspora siguen en pie las viejas razones, *respecto de las cuales Israel como Estado añade sólo una variable que refuerza la voluntad de rechazar la consumación de la racionalización*. Con esta finalidad, el “judaísmo institucionalizado”, que no “los judíos” en general, deberá justificar su “persistencia” frente a la ilustración mediante una crítica de la misma que, como tal, comporta también una demolición *post festum* del concepto de razón y cuyo instrumento es el neoliberalismo a escala

⁸²⁰ Cfr. Enrique Serrano Gómez: *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Barcelona, Anthropos, 1994.

⁸²¹ El Estado de Israel sigue sin resolver, empero, el problema, por el doble carácter de su ciudadanía, caso único en el mundo: ciudadanos israelíes judíos *versus* ciudadanos israelíes gentiles.

⁸²² Cfr. Jean-Claude Monod: *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015.

⁸²³ Cfr. Moses Hess: *Rom und Jerusalem: Die letzte Nationalitätsfrage*, Leipzig, M. W. Kaufmann, 1899.

mundial. La realidad social de la “comunidad judía organizada” se mueve en definitiva entre los siguientes extremos: 1/ la secularización sionista, que convierte al judío en una “raza biológica” o, como poco, en una etnia, y aspira a construir un Estado en Palestina (u otro lugar); 2/ la asimilación parcial o total a la sociedad occidental de cuño cristiano reformado y anglosajón; 3/ la recuperación de la tradición religiosa judía *concebida como una enmienda a la totalidad frente a los procesos de modernización* (racionalización y secularización). De tales tendencias brotan, después de la caída de Berlín (1945), diferentes matrices discursivas que resultan insoslayables a la hora de interpretar la “ideología del Holocausto” y, por ende, el fenómeno “fascista”, es decir, *el nacionalismo radical de los pueblos “gentiles” en el seno del imaginario judío*. Por tanto, será necesario establecer unos considerandos previos en lo concerniente a este espinoso tema.

4.1.1.1.-El lugar del “infierno” en el imaginario judeocristiano secularizado de la “ideología B”

El más relevante es el relativo a la secularización de las ideas religiosas judeo-cristianas, que no sólo seculariza el dogma del “reino de Dios”, del “paraíso” y la “resurrección de la carne” en términos de *utopías metapolíticas*, sino que también *seculariza* la idea del “infierno”, el “demonio”, el “Anticristo” y similares. Para la definición de milenarismo, mesianismo y profetismo nos remitimos a la obra ya citada de Juan Aranzadi:

Ello parece hacer posible una definición mínima del milenarismo como doctrina: se trataría, según la caracterización de Norman Cohn, de “un tipo particular de salvacionismo que concibe la salvación como *colectiva, terrestre* (“y sin embargo celeste, profana, y sin embargo sagrada”, matiza Pereira de Queiroz), *inminente, total* (conducente a la perfección, a una vida privada de todo mal) y *milagrosa* (realizada con ayuda de sobrenatural). Aunque el carácter discriminatorio de alguno de esos rasgos no deja de plantear complejos problemas, en su presunta contraposición al hipotético contrario, y en la correlativa facilidad de transición de uno a otro e incluso de no exclusión o de puntos intermedios entre ambos, suministra un criterio distintivo habitualmente suficiente para moverse en el terreno de la historia de las ideas y las creencias religiosas. Criterio que no sirve finalmente para mucho, pues en contra de lo que inicialmente se pensó, las creencias milenaristas no son privativas de la tradición religiosa judeo-cristiana-musulmana ni se dan únicamente, como dice Pereira de Queiroz, en las “religiones activas”, sino que pueden encontrarse en prácticamente todas las religiones mal llamadas “superiores” y en buena parte de las peor llamadas “primitivas”, si es que cabe incluir ambas con sentido en un mismo concepto de “religión”. Lo difícil es más bien encontrar una religión o una mitología sin potencialidades milenaristas.⁸²⁴

De estas evidencias se desprenden importantes conclusiones para nuestra tesis. En primer lugar, el “milenarismo/profetismo/mesianismo/salvacionismo” es una posibilidad esencial del *Dasein*, no un simple hecho relacionado con una cultura concreta. A nuestro juicio, existe una relación entre el milenarismo, tanto en su formulación religiosa original como en la secularizada, y aquello que hemos denominado aquí la “ideología B”. Esta afirmación es perfectamente congruente con el hecho de que el milenarismo judío haya llevado hasta sus últimas consecuencias esta posibilidad fundamental de la existencia.

⁸²⁴ Aranzadi, J.: *op. cit.*, pp. 107-108.

Aunque aquí no podemos detenernos en la larga y tortuosa historia del milenarismo, no es irrelevante para nuestro propósito conocer su origen y principales prolongaciones. Su más famoso paradigma es el mesianismo judío basado en la fe en que Dios enviará a su pueblo escogido un Mesías que restaurará el trono de David y, haciendo que Israel reine sobre todas las naciones, salvará a la humanidad a su través (mediante la universal conversión al judaísmo): el reino de Dios que instaurará será terrestre, pero se tratará de una Tierra transfigurada en un mundo armonioso, pacífico y paradisíaco, en el que habrá abundancia de todo tipo de alimentos sin necesidad de trabajar y reinará la más completa felicidad. El mesianismo judío unió el nacionalismo a reivindicaciones de carácter social inmediato (como la abolición de los impuestos), representándose el Reino como igualitario y comunista y propugnó (en su versión macabea y zelote) su instauración por medio de la lucha armada.⁸²⁵

Respecto a la cuestión de la secularización del milenarismo y su relación con las ideologías revolucionarias del tipo de las reivindicadas, con expresa apelación a la tradición mesiánica judía, en la Escuela de Frankfurt:

*Las ideologías revolucionarias que han sacudido el mundo durante los dos últimos siglos (desde el jacobinismo al bolchevismo pasando por el anarquismo) no son en gran medida sino variantes diversas de un milenarismo secularizado que ha sustituido la fe en los medios sobrenaturales para alcanzar la salvación (la Alianza con Dios, la llegada del Mesías) por la fe en los milagros de la ciencia: el mito de la Revolución es ininteligible sin el precedente del Milenio.*⁸²⁶

Resulta esencial subrayar la función soteriológica de la ciencia en el interior del imaginario que caracteriza la “ideología B”:

Si se califica de religioso un movimiento milenarista, ¿por qué habría de ahorrarse tal calificativo para un movimiento revolucionario moderno?, ¿qué diferencia hay entre ambos? / La respuesta está, seguramente, en la punta de la lengua de todos los lectores: *la Ciencia*; los movimientos milenaristas eran religiosos, ilusorios, místicos, fiados en la verdad de revelaciones y profecías, dependientes de la ayuda sobrenatural y creyentes en la eficacia de procedimientos mágicos; por el contrario, los movimientos revolucionarios modernos (o su versión reformista: las conquistas del Progreso) se basan en el conocimiento científico y sólo confían en las fuerzas humanas guiadas por la Razón.⁸²⁷

Aceptado este punto, *es menester forzosamente aceptar que el milenarismo secularizado había ya fijado de antemano un “lugar” para el “mal absoluto”, el cual fue ocupado oportunamente por el fascismo.* Este espacio ubicado dentro del “código simbólico utópico-profético” es el “fascismo” por antonomasia, el “fascismo” *qua* fenómeno interno inherente al propio proceso de secularización. La idea de un “lugar previo” ontológico, vacío en primera instancia pero sólo para ser ónticamente ocupado por un ente que se corresponda con su sentido en el contexto de la estructura holística, también es reconocido por Aranzadi, aunque, en su caso, se refiera a los judíos:

La barbarie del antisemitismo fascista que “parece” fundamentarse en una ideología jerarquizadora y “exclusivista” ha hecho olvidar el antisemitismo igualitario y “populista” que

⁸²⁵ Aranzadi, J.: *op. cit.*, p. 40.

⁸²⁶ Aranzadi, J.: *op. cit.*, p. 41.

⁸²⁷ Aranzadi, J.: *op. cit.*, p. 62.

le precede (durante la Edad Media), coincide históricamente con él en la Rusia “proletaria” y constituye en realidad la fuente nutricia de aquél: uno y otro se nutren psicológicamente del *resentimiento impotente*. Es este núcleo psicológico el que se encuentra bajo el actual antivasquismo: *el vasco, el “etarra”, resulta idóneo para ocupar el “lugar vacío” que todo ciudadano sumiso tiene preparado para su “judío”*.⁸²⁸

Este fragmento de Aranzadi encierra unas potencialidades hermenéuticas poco habituales por lo que respecta a la interpretación del “fascismo” siempre y cuando asumamos el hecho de que, en los medios de comunicación de masas y en el mundo de la cultura, los terroristas etarras han sido acusados de “fascistas” mientras ellos mismos ejecutaban a sus víctimas en nombre del antifascismo. Una circunstancia apabullante que, a la hora de determinar quién debe ocupar el “lugar previo” de los que pueden ser asesinados en tanto que encarnaciones del “mal radical” en el imaginario milenarista secularizado, debería haber dado mucho que pensar a Aranzadi, y sin embargo no ha sido así. No cabe ninguna duda, empero, de que ese “lugar previo” es ocupado, en el milenarismo *religioso*, por los judíos:

La escatología medieval se centra en el problema de la supresión de las huestes del Anticristo que impiden la llegada del Milenio. Las primeras víctimas de tal identificación fueron los judíos. El antisemitismo milenarista aclara muchas cosas sobre el “antisemitismo proletario” de la Rusia estalinista: en la Europa medieval, como en la Rusia moderna, lo que los *pauperes* y proletarios no perdonaron a los judíos es su exclusivismo, su presunción de ser los únicos destinatarios del favor divino, el orgullo que les priva a ellos de su condición de sujetos de la Revolución.⁸²⁹

Olvida Aranzadi que las víctimas del estalinismo, como veremos, son los acusados formalmente de *fascistas* y que la mayor parte de los burócratas del *gulag* ostentan procedencia judía, condición étnico-religiosa que, si aceptamos todo lo anterior, debe constituir un factor siempre positivo, por razones obvias, en su entusiástica colaboración con la revolución proletaria. Así que Aranzadi aparece como víctima y sujeto de la misma ideología que pretende criticar, el milenarismo secularizado, en el punto políticamente más sensible de la misma, a saber, la identificación y selección de las víctimas por parte de la versión izquierdista del mismo. El “fascismo”, en efecto, sólo puede explicarse como “reacción” al milenarismo secularizado bolchevique y estalinista, pero Aranzadi, en su análisis del “lugar previo”, *no hace nunca referencia a los fascistas como víctimas porque, precisamente, incurriría en herejía milenarista-secularizada y sería identificado como “fascista”, es decir, como “mal absoluto”*. No obstante lo cual, resulta imprescindible retener de Aranzadi, además del concepto de un “lugar previo” que ahora comentaremos, a saber, el “Anticristo”, la idea de que el *antisemitismo nazi o fascista* constituye en realidad una *herencia judeocristiana* en el seno del “fascismo” y no forma parte esencial del “fascismo” en tanto que éste, como tal, se opone a aquélla. Lo que es tanto como decir que *el antisemitismo representa en parte una inversión axiológica del judaísmo en el seno del propio milenarismo postjudaico*, del que el “fascismo”, a pesar de su intento de “superarlo”, resulta también a la postre desacreditado deudor y “chivo expiatorio” de todos los crímenes de la

⁸²⁸ Aranzadi, J.: *op. cit.*, p. 49.

⁸²⁹ Aranzadi, J.: *op. cit.*, p. 161.

modernidad con los judíos, precisamente, como *únicas víctimas de relevancia*. En efecto, la idea de un “lugar previo” debe ser interpretada en los siguientes términos:

Hay que insistir en que este lugar le es previo, le preexiste: el antisemita no reacciona contra el judío “real”, sino que lo crea, “el judío” es un producto del antisemita, una invención necesaria a su equilibrio; por eso *no es imprescindible que “el judío sea judío”*, su preestablecido lugar puede ocuparlo “el homosexual”, “el terrorista”, “el loco”, en definitiva, “EL OTRO” que mina las bases del sistema que otorga identidad.⁸³⁰

Se olvida de añadir, por razones ideológico-milenaristas secularizadas, que ese “otro” también puede ser y ha sido, primero en los regímenes de observancia izquierdista revolucionaria pero actualmente en todo el mundo occidental, no “el judío”, sino “el fascista”, y que esto vale para ETA en tanto que banda terrorista marxista-leninista cuyos objetivos eran señalados como “fascistas”, pero también para los propios terroristas de ETA, acusados de “fascistas” por las instituciones “democráticas” que hicieron suya la jerga policial-represiva de Stalin sin ninguna clase de rubor. Las enormes omisiones de Aranzadi ponen, por tanto, en evidencia, la verdadera naturaleza de ese “lugar previo” y la preponderancia, incluso entre sus críticos, del imaginario milenarista en las “sociedades de consumo” concebidas como “paraísos” secularizados.

El “otro” absoluto es “el fascista”. El “fascismo” constituye, desde principios del siglo XX, ese “lugar previo”, tan bien caracterizado por Aranzadi aunque sin llevar la crítica hasta sus últimas consecuencias. Todo ello por las razones ya expuestas y que su propia obra explica y fundamenta hasta la saciedad. Como intentaremos mostrar en la exégesis del “estado de interpretado” de la Escuela de Frankfurt, la necesidad de *asesinar* al “fascista” porque el “fascista” encarna el “mal absoluto”, identifica el *locus* del enunciado o filosofema VM *desde la perspectiva de la “ideología B”*, de manera que ambos aparecen inseparablemente unidos en la crítica predominante de la filosofía de Heidegger. La “ideología del Holocausto” se corresponde con la secularización del “reino del Anticristo” y con el entero plexo de significados asociados al “infierno” (el dolor, la muerte, la desesperación, la angustia, etcétera) de la tradición religiosa monoteísta judeo-cristiana, pero también en el concepto del milenarismo “en general”. Este punto queda asimismo documentado en la obra de Aranzadi cuando se refiere a las características del “mal absoluto” en el milenarismo tupí-guaraní, el cual las desarrolló con anterioridad a todo contacto con el judeo-cristianismo de los colonizadores españoles:

¿En qué consiste el Mal del que huyen los indios sensibles y receptivos a la palabra del profeta? (...) “todas y cada una de las cosas del mundo son unas, ellas mismas y no otras, *idénticas a sí mismas* y por ello incompletas, limitadas, finitas, corruptibles, mortales”: y así, por ejemplo, “los hombres son hombres”, *son sólo hombres*, no son *a la vez* dioses.⁸³¹

Para la “ideología B”, la modernidad ostenta un carácter ambiguo desde el punto de vista axiológico. Por una parte, es esperanza mesiánica del Reino de Dios secularizado; por otra, amenaza de realización del Anticristo *en la misma medida* que la “promesa” (esto aparece muy claramente, por ejemplo, en Walter Benjamin). Tal duplicidad tiene que expresarse en las

⁸³⁰ Aranzadi, J.: *op. cit.*, pp. 49-50.

⁸³¹ Aranzadi, J.: *op. cit.*, p. 116, 118.

interpretaciones de la historia en virtud de las cuales los filósofos judíos, sionistas o filosemitas se explican a sí mismos su propia procedencia y las raíces de la “ideología B”. Así, de un lado, observaremos la existencia de un discurso que reivindica el papel del judaísmo en la construcción de la civilización occidental, *desplazando a Grecia y Roma como culturas fundadoras*. Y, de otro lado, a fin de evitar las consecuencias de semejante exégesis en la valoración de los genocidios del siglo XX, es decir, el fracaso de la modernidad, Grecia, la filosofía incluso, *se convierte en responsable del desastre*, mientras el judaísmo osténtase sin embozo como antídoto o alternativa a la ilustración, la racionalidad y, en definitiva, al Occidente en su conjunto. La señalada ambigüedad aparece ya en los fragmentos de Reyes Mate citados con anterioridad. Volvamos al pasaje más significativo:

Lo que define al hitlerismo es el encadenamiento al cuerpo, erigido en principio espiritual. Ahora bien, si en 1934, fecha en que el escrito fue redactado, el hitlerismo aparecía como la negación de la civilización occidental, en 1990, cuando lo reedita, añade una post-data en la que esa barbarie aparece como una dimensión oculta de la susodicha civilización y no ya como su negación pura y simple.⁸³²

Esta “dimensión oculta” opera como una suerte de *comodín teórico* que permite adscribir los elementos moralmente “negativos” de la civilización occidental a la tradición griega, filosófica, a la par que los “positivos” meritan en la tradición hebrea, bíblica. En este sentido, el judaísmo representaría para Reyes Mate “el perdón”, una afirmación completamente arbitraria que choca de frente con el tenor de los textos de la *Torah* y el *Talmud*. En cambio, el totalitarismo se carga en la cuenta de Grecia. A tales efectos se esgrime una pedestre interpretación del “uno” en Tales de Mileto:

Desde el momento, en efecto, que Tales de Mileto afirmó que “todo es agua”, reduciendo la riqueza y la pluralidad de la realidad a un solo elemento, la filosofía estaba entregada a cualquier elemento totalizador, llámese naturaleza, Dios, humanidad, proletariado o raza.⁸³³

Sin embargo, en ningún momento explica ni justifica Reyes Mate esa conexión de la pregunta filosófica por el fundamento último con el totalitarismo del siglo XX, mientras olvida oportunamente que el monoteísmo religioso, es decir, político y no puramente filosófico, teórico, muestra una procedencia incontestablemente hebrea. Y que, como hemos señalado ya, dicha concepción *intolerante* y *excluyente* de lo sagrado está vinculada, tanto fáctica como *conceptualmente*, de forma esencial, a la idea de “pueblo elegido” y la correspondiente práctica *genocida* veterotestamentaria del anatema. Ahora bien, el dios monoteísta es un *individuo*, un *sujeto*, no un “todo conceptual” o “abstracción”. Por otro lado, la cuestión del ser nada tiene que ver, como quedó bien asentado ya en tiempos de Aristóteles, con un “todo” o concepto más general, circunstancia que el propio Heidegger recalca en las primeras páginas de *Sein und Zeit*. La interesada lectura levinasiana de Tales de Mileto y de la cultura filosófica griega cae por su propio peso. El ser no se confunde con un “género supremo” y su relación con la *arjé*, el principio presocrático de carácter más político, *no se corresponde con la de la categoría de totalidad frente a la categoría de pluralidad*. Siendo así que las categorías no son tampoco géneros.

⁸³² Se refiere al ensayo de E. Lévinas sobre el nazismo “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” citado *supra*. Cfr. Mate, R.: *op.cit.*, p. 13.

⁸³³ Mate, R.: *op. cit.*, *ibidem*.

El politeísmo “pagano”, bien al contrario, sería pluralista precisamente porque distingue entre el ser y el uno, entre el ser y el ente, entre el dios o los dioses y el *destino* que rige también para ellos.

Nuestro enfoque interpretativo al respecto, que denominaremos “hipótesis de la doble herencia occidental” y estará omnipresente en la exégesis del “fenómeno VM”, invierte los signos valorativos: frente a la herencia greco-romana, es la herencia judeo-cristiana la que conduce al capitalismo liberal y, por ende, al exterminio como conclusión inexorable de su lógica interna de acumulación del capital e identificación de la oligarquía financiera con un “pueblo elegido”. Por el contrario, la democracia, la filosofía y la ciencia, oriundas de Grecia, constituyen el único antídoto espiritual contra totalitarismo, de raíz esencialmente individualista, no holista. El hecho de que los judíos encarnen las víctimas de Auschwitz sólo adquiere rango de paradoja si se omiten y silencian el resto de los genocidios del siglo XX, pero incluso la persecución nazi de los judíos puede interpretarse sin forzar los hechos como una derivación de la doctrina del “pueblo elegido” reinterpretada contra los propios judíos, una evidencia que deja de resultar chocante tras una simple lectura del Nuevo Testamento.

Tales líneas interpretativas básicas ponen en evidencia que el “fenómeno VM” no aparece inmediatamente en el “estado de interpretado” con la muerte como objeto teórico, sino que son en primer lugar interpretaciones de la temporariedad originaria y, en consecuencia, de la historicidad *que sólo en última instancia muestran la muerte y la finitud en general como subsuelo experiencial último*.

La primera interpretación de la “hipótesis de la doble herencia occidental”, es decir, aquélla que erige a Israel en verdadera matriz de Occidente, se apoya a menudo en la obra de Max Weber sobre sociología de las religiones y, singularmente, en el estudio sobre el judaísmo antiguo:

Con el mismo afán de sistematizar, Weber comienza el tomo III de ESR interrogándose cómo ubicar el judaísmo antiguo (cfr. 1988f: 2). Encuentra una consecuencia y sistematización racional en el judaísmo antiguo que supera claramente a las culturas de su entorno. Ve, por ejemplo, en el Deuteronomio un documento cuyo grado de sistematización racional es opuesto a las éticas religiosas de las culturas vecinas más importantes, la egipcia y la mesopotámica.⁸³⁴

La “racionalidad” de la religión vetero-israelita procede de su noción de “pacto” o “alianza” con Yahvé:

La idea de una alianza entre el pueblo judío y dios fue determinante en las características de esta religión. Dado este pacto, las violaciones de los preceptos sagrados no eran solamente vistos como transgresiones frente a los órdenes que Yahweh garantizaba —como en otras culturas—, sino como violaciones a los deberes establecidos contractualmente, y por lo tanto contra el propio dios (cfr. Weber, 1988f: 140). / Es a esta alianza que Weber atribuye que en el pueblo vetero-israelita el cumplimiento de los preceptos haya tenido más importancia que el de ritos y sacrificios, como ocurrió en otras culturas, dando así —en conjunción con el

⁸³⁴ Eduardo Weisz: “Max Weber: la racionalización del mundo como proceso histórico-universal”, “Reis”, núm. 134, abril-junio 2011, p. 113.

rechazo de la magia— un importante impulso a la racionalización de la conducta de acuerdo a normas (1988f: 146 y ss.). La observancia de una moralidad específica y cotidiana fue considerada un deber especial. Debido al pacto, oficiaba como una imposición para todos los israelitas (ibíd.: 310).⁸³⁵

A partir de estos y otros razonamientos en los que no podemos abundar aquí, Eduardo Weisz llega a la conclusión, compartida por muchos otros especialistas, de que el proceso de racionalización comienza en Judea y culmina con la modernidad occidental, sin que quede claro el motivo por el cual la ciencia, la filosofía y la democracia aparecieron precisamente en Grecia y no en Israel:

La relevancia del judaísmo antiguo está dada en que para Weber es una ética religiosa que se constituye en piedra angular de todas las civilizaciones occidentales. En esto, su análisis procura ahondar en la génesis de la singularidad occidental. Esta perspectiva es la que ha sido generalmente enfatizada, lo cual nos lleva a hacer sólo algunas indicaciones al respecto. Irving Zeitlin, por ejemplo, señala que “los antiguos israelitas hicieron los primeros pasos en ‘desencantar’ Occidente; y con eso pusieron en marcha el largo proceso de crear el marco ideológico para el mundo moderno” (1984: ix). En el mismo sentido, para Paul Ladrière, “la ley dada por Moisés al pueblo judío sitúa al judaísmo en el origen de un proceso de racionalización que no se completará sino con la emergencia, y posiblemente con el fin, de lo que Max Weber llama la “modernidad” (1986: 106).⁸³⁶

Esta valoración puede ser aceptada o no. De hecho, a mi entender la postura de Weber es mucho más cautelosa, pero la diferencia de énfasis no viene sino a confirmar el carácter ideológico de la interpretación. Véase, como ejemplo, un texto de Weber que quizá no podrá ser tan celebrado por los entusiastas apologistas de Israel:

La mejor forma de comprender el problema peculiar del judaísmo desde el punto de vista sociológico y de historia de las religiones es compararlo con el sistema de castas indio. Pues, desde el punto de vista sociológico, ¿qué eran los judíos? *Un pueblo paria*. Es decir, como sabemos a partir de la India, un pueblo huésped ritualmente separado, de manera formal o de hecho, del entorno social.⁸³⁷

Pero los judíos eran un pueblo paria en un entorno sin castas, circunstancia que Weber subraya, de tal suerte que implementaron una idea de salvación completamente distinta a la desarrollada en la India:

Para el judío, la promesa era absolutamente opuesta: el orden social del mundo estaba trastornado, representaba lo contrario de lo prometido para el futuro y debía volver a verse trastornado, de manera tal que al judaísmo volviera a corresponderle su puesto de pueblo de señores. El mundo no era eterno ni inalterable, sino que era creado y sus órdenes actuales eran un producto de la acción del hombre, de los judíos ante todo, y de la reacción de su dios a su comportamiento; el mundo era así un producto *histórico* que con toda seguridad debería dejar sitio al estado auténticamente querido por dios. Todo el comportamiento de los

⁸³⁵ Weisz, E.: *op. cit.*, pp. 113-114.

⁸³⁶ Weisz, E.: *op. cit.*, p. 115.

⁸³⁷ Max Weber: *Sociología de la religión*, Madrid, Istmo, 1997, p. 441.

antiguos judíos estaba determinado por esa concepción de una *futura revolución social y política conducida por dios*.⁸³⁸

La finalidad de esa “revolución” eminentemente nacional era, por tanto, según Weber, que los judíos volvieran a dominar como “pueblo de señores”, una afirmación que en la actualidad sería considerada abiertamente antisemita en el sentido de la famosa “conspiración judía” para dominar el mundo. Sin embargo, eso es lo que afirma el mayor sociólogo de las religiones sobre el contenido ideológico del judaísmo. Los críticos actuales parecen haber interiorizado las directrices “cosmovisionales” de la religión judía, a fin de subrayar el “milagroso” cumplimiento de dicha pretensión a la par que niegan la existencia de predominio judío alguno o siquiera de una mera pretensión semejante, la cual formaría parte del “mito de la conspiración mundial de los judíos”. La prueba más palpable de la *validez* de la fe judaica sería precisamente, en efecto, que Occidente, la civilización dominante en el planeta, representara de alguna manera la consumación del judaísmo. Esa afirmación sólo tendría, sin embargo, un significado de cumplimiento de la “promesa” tal como la describe Max Weber si, en efecto, los judíos ejercieran algún tipo de hegemonía, como poco cultural, sobre los pueblos de Occidente que no son judíos, es decir, sobre los llamados “gentiles”. Tales contradicciones y algunas otras de similar jaez son moneda corriente en la “nueva apologética judaica” contemporánea. Por otro lado, conviene recordar que Weber tampoco sobrevaloró el judaísmo antiguo hasta el extremo de negar la contribución griega a la civilización occidental. Así, al judaísmo

Sólo puede equipararse en relevancia histórica el desarrollo de la cultura espiritual griega y, para Europa occidental, del derecho romano y de la iglesia romana basada en el concepto romano de administración, más adelante del orden urbano medieval y finalmente de su resultante que la hizo estallar en el ámbito religioso, pero perfeccionando sus instituciones, es decir, del protestantismo.⁸³⁹

La cuestión, según Jean-Claude Monod, sigue abierta y no puede sostenerse alegremente la tesis de la procedencia judía de la racionalidad en el mundo occidental:

¿Debe pensarse —como se ha sostenido— que el monoteísmo judeocristiano fue la condición de posibilidad de la perspectiva científica del mundo que se desarrolló en Occidente, a causa de la desacralización de la naturaleza efectuada por aquél, que preparó el terreno a su objetivación científica? ¿O bien se ha de considerar que Occidente nace, en esencia, del cruce entre una fuente religiosa de desencantamiento —el profetismo judío— y una fuente filosófico-científica griega? / La mención de la ciencia griega por Weber recuerda que el desencantamiento del mundo no es un fenómeno únicamente religioso, inscripto en la línea del profetismo y en el desenvolvimiento del puritanismo protestante: el conocimiento racional empírico tiene también efectos de desencantamiento, hasta el punto de que cabe preguntarse si el profetismo no fue suplantado históricamente por la ciencia como potencia de desencantamiento.⁸⁴⁰

⁸³⁸ Weber, M.: *op. cit.*, pp. 441-442.

⁸³⁹ Weber, M.: *op. cit.*, p. 443.

⁸⁴⁰ Jean-Claude Monod, J.-C.: *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015, pp. 132-133.

Según la presunta “tesis de Weber” que el propio Weber negó haber formulado nunca,⁸⁴¹ sería precisamente en el marco ideológico del protestantismo y, en particular, del calvinismo, donde aconteció la inflexión decisiva que permitiría anudar, a través del judeo-cristianismo, la racionalización individual-ética del antiguo Israel con la racionalización social-económica de la moderna Europa. Una simple lectura de la obra más conocida de Weber, a saber: *Protestantische Ethik* (1904-1905), permite verificar que el autor rechazó la mencionada atribución de causalidad:

Pero no menos absurdo sería defender la tesis doctrinaria según la cual el “espíritu capitalista” (siempre en el sentido provisional que le hemos asignado) sólo habría podido nacer por influencia de la Reforma, con lo que el capitalismo sería un producto de la misma.⁸⁴²

En nota, añade Weber: «Sin embargo, esto es lo que con extraña insistencia se me viene imputando sobre éstas y las siguientes observaciones mías, formuladas con la máxima claridad posible, a mi juicio».⁸⁴³ Weber atribuye una influencia ideológica en el desarrollo del capitalismo a las siguientes doctrinas: calvinismo, metodismo, pietismo y sectas nacidas del movimiento bautizante. El luteranismo alemán, ferozmente antisemita, queda fuera de la lista. El concepto de divinidad de aquellas sectas y, por ende, la matriz ideológica del capitalismo, por ejemplo en la *Westminster confession* (1647), es la siguiente:

Para revelar su majestad, Dios por su decreto ha destinado (*predestinated*) a unos hombres a la vida eterna y sentenciado (*foreordained*) a otros a la eterna muerte. (...) Aquellos hombres que están destinados a la vida han sido elegidos en Cristo para la gloria eterna por Dios, antes de la creación, por su designio eterno e inmutable, su decreto secreto y el arbitrio de su voluntad, y ello por libre amor y gracia; no porque la previsión de la fe o las buenas obras o de la perseverancia en una de las dos u otra circunstancia semejante de las criaturas, le hubiesen inclinado, como condición o como causa, sino que todo es premio de su gracia soberana. (...) Plugo a Dios olvidarse de los restantes mortales, siguiendo el inescrutable designio de su voluntad, por el que distribuye o reserva gracia como le place, para honra de su ilimitado poder sobre sus criaturas, ordenándolos a deshonor y cólera por sus pecados, en alabanza de su justicia.⁸⁴⁴

Y es el propio Weber quien relaciona tales ideologías con el judaísmo, hecho que, como veremos, de ser dado por válido, nos permitiría inferir la existencia de un proceso que comienza en el Antiguo Testamento, transmítese por la vía de la disciplina monacal cristiana, prosigue con la ética civil del trabajo burgués y posibilita finalmente la industrialización moderna:

Con ello halló acabamiento el proceso de “desencantamiento” del mundo que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y desafuero la busca de medios mágicos para la salvación.⁸⁴⁵

⁸⁴¹ Eduardo Weisz: *Racionalidad y tragedia. Una filosofía histórica de Max Weber*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, p. 57 y ss.

⁸⁴² Weber, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Orbis, 1985, p. 107.

⁸⁴³ *Ibidem*.

⁸⁴⁴ Weber, M.: *op. cit.*, p. 119.

⁸⁴⁵ Weber, M.: *op. cit.*, p. 124.

A mayor abundamiento:

En la actitud vital calvinista se nota el influjo de la filosofía hebraica, tan sobria y tan empapada a la par del sentimiento de lo divino, cristalizada en los libros más leídos por los puritanos: las sentencias de Salomón y muchos de los Salmos, en los que podemos advertir un marcado carácter racional. Tenía razón Sanford cuando imputaba a la influencia del Antiguo Testamento la tendencia a sofocar los aspectos místicos y especialmente sentimentales de la religiosidad. (...) En último término, pues, era el propio carácter ascético del calvinismo el que seleccionó y asimiló aquellos elementos más afines de la piedad hebraica.⁸⁴⁶

Pero tampoco conviene olvidar, a *todos* los efectos, las siguientes puntualizaciones de Weber a la hora de fijar la tesis de la influencia judía en el capitalismo:

Por tanto, cuando no sólo los escritores de época, sino incluso los contemporáneos, califican de *English hebraism* el sentido fundamentalmente ético del puritanismo inglés, proceden con acierto, a condición de que dicha designación se entienda debidamente. No hay que pensar únicamente en el judaísmo palestino de la época en que se dieron los preceptos del Antiguo Testamento, sino en el judaísmo tal como se fue formando lentamente bajo la influencia de muchos siglos de educación formalista, legalista y talmúdica; y ya por eso precisa proceder con la máxima cautela al señalar paralelismos. El puritanismo era completamente ajeno al sentido despreocupado de la vida que caracterizaba tanto al antiguo judaísmo, como a la ética económica del judaísmo medieval y contemporáneo, en aquellos rasgos específicos que marcan su posición en el desarrollo del ethos capitalista. La mentalidad judaica coincidía más bien con la del capitalismo “aventurero” de tipo político-especulador; su ethos, en una palabra, era el del capitalismo del paria, mientras que el puritanismo tenía el ethos de la industria racional burguesa y de la organización racional del trabajo, y sólo lo que encajaba en estos moldes fue lo que tomó de la ética judaica.⁸⁴⁷

Es el propio Weber quien abona el lugar común nacionalsocialista que vincula el capitalismo judío con el “parasitismo” especulativo:

Para los puritanos ingleses, los judíos de su tiempo eran los representantes de ese capitalismo que especulaba con la guerra, los monopolios estatales, las fundaciones y los proyectos financieros o constructivos de los reyes, que tanto aborrecían ellos. De hecho, la antítesis entre uno y otro podría formularse así —con las consiguientes reservas—: el capitalismo judío era capitalismo especulador de parias; el capitalismo puritano, por el contrario, era organización del trabajo.⁸⁴⁸

Sin pretender entrar ahora en los detalles de la teoría weberiana, la inspiración judaica del capitalismo y, por ende, del Occidente moderno, es interiorizada por la “ideología B” como una confirmación de las pretensiones ideológicas del judaísmo en orden a justificar la elección divina que distingue al pueblo hebreo, pero las consecuencias que, como veremos, de la misma se desprenden, cuidadosamente omitidas por la Escuela de Frankfurt, son devastadoras para el propio judaísmo a poco que uno esté dispuesto a ver las cosas sin las hoy habituales anteojeras filosemíticas, tan deformantes como sus antagónicas antisemitas.

⁸⁴⁶ Weber, M.: *op. cit.*, pp. 158-159.

⁸⁴⁷ Weber, M.: *op. cit.*, pp. 230-231.

⁸⁴⁸ Weber, M.: *op. cit.*, n. 58, p. 232.

Por el momento limitémonos a documentar cómo se fundamenta la preponderancia de las ideas judaicas en el desarrollo de la civilización occidental por parte de autores de procedencia judía reconocida⁸⁴⁹ como Eduardo Weisz:

La relevancia del judaísmo antiguo está dada en que para Weber es una ética religiosa que, construida sobre una concepción particular de dios y racionalizada a través del trabajo de intelectuales levíticos y profetas previos al exilio del pueblo judío, se constituye en piedra angular de todas las civilizaciones occidentales. Este aspecto es específicamente al que Schluchter se ha referido como *entwicklungsgeschichtlich*, es decir, el análisis del judaísmo antiguo como génesis de la singularidad occidental.⁸⁵⁰

A continuación se citan los exégetas de Weber que vienen a desarrollar esta línea interpretativa. Se insiste en el carácter “ético” y, por este motivo, relevante para nuestros intereses, de la aportación judía, por mucho que el perfil del dios calvinista resulte hartamente cuestionable desde tal perspectiva:

Lo determinante, según Schluchter, es que la concepción de dios en el antiguo Israel no sólo implicaba una dualidad en el orden divino y mundano, sino que Weber entiende a esa dualidad como conflictiva y regulada por normas éticas. Con esto se sostiene la idea de que es un monoteísmo ético el que determina las religiones universales de Medio Oriente y, especialmente, de Occidente. Esto constituye el marco general en el que se mueven las religiones occidentales.⁸⁵¹

La palabra “ético” significa aquí el comportamiento del individuo regulado por normas, hasta 613 de aplicación cotidiana, que constriñen la conducta del creyente ultraortodoxo judío en la actualidad. De tal suerte que esta normatividad impuesta como requisito para la salvación articula la conducta y permite racionalizarla, en sus formulaciones secularizadas, *qua* patrón de maximización del rendimiento profesional. Para Ladrière:

El racionalismo ético de Moisés, quien se opondrá coherentemente a los cultos agrarios y a los ritos orgiásticos, será continuado en una racionalización creciente que atenuó los efímeros momentos de emoción y embriaguez religiosas para devenir un hábito permanente de naturaleza ética y racional.⁸⁵²

Para Weisz, la conclusión está clara: «Esto, como señala el propio Ladrière, da lugar a una *manière de vivre*, a una *Lebensführung*» que impregna la cultura desde su interior, de tal suerte que:

(...) en tanto que hijos de la moderna civilización europea vemos fenómenos singulares en Occidente, en los que se manifiesta que el proceso de racionalización siguió un camino singular y, a la vez, más consecuente en cuanto a permitir que se desplieguen las tendencias racionalizadoras. A la vez, como Weber señala reiteradas veces, y como se ha manifestado sobradamente después de su muerte, esta cultura ha tendido a expandirse globalmente en la

⁸⁴⁹ Cfr. Weisz, E.: *op. cit.*, p. 18. Entiendo que este dato es relevante para la investigación que nos ocupa visto el trasfondo ideológico más o menos solapado de reivindicación nacionalista que subyace a dichas teorizaciones.

⁸⁵⁰ Weisz, E.: *op. cit.*, p. 245.

⁸⁵¹ Weisz, E.: *op. cit.*, p. 244.

⁸⁵² Weisz, E.: *ibidem*.

modernidad, imponiéndose a tendencias ínsitas en otras civilizaciones. El judaísmo antiguo, entonces, puede estudiarse en tanto que origen de la cultura occidental, su punto de partida.⁸⁵³

La marcha triunfal no parece tener freno. Desarrollando el programa de Bernard Henri Levy, tenemos que llegar forzosamente a la conclusión de que Occidente no fue fundado en Atenas, sino en Jerusalén. Eduardo Weisz celebra, en efecto, que

(...) el judaísmo antiguo tiene también una característica que despertó el interés de Weber: es la religión que, debido a condicionantes externos, permitió un cuadro más puro del proceso de racionalización. Ésta es la razón por la cual el judaísmo antiguo es también un medio de orientación heurístico, un parámetro para comparar otros procesos religiosos, dadas las características de una racionalización más consistente ahí. En este aspecto, entonces, el lugar del judaísmo antiguo como tipo histórico-universal, reviste también un especial interés, que no es ajeno al propósito de Weber.⁸⁵⁴

Según otro ideólogo citado por el propio Weisz, Irving Zeitling, sobre cuya procedencia no nos podemos pronunciar aunque en este caso entendemos que el dato resultaría relevante, siendo así que nos hallamos ante una auténtica apologética de exaltación patriótica, la modernidad comienza en Judea:

(...) los antiguos israelitas hicieron los primeros pasos en ‘desencantar’ Occidente; y con esto pusieron en marcha el largo proceso de crear el marco ideológico para el mundo moderno.⁸⁵⁵

Weisz cita también a Efraim Shmueli como fuente para fundamentar la relevancia del judaísmo en la modernidad occidental:

Para Efraim Shmueli, hay varios aspectos en los que la religión judía determinó la singularidad de Occidente. (...) (1) La eliminación de la magia. En esto, Weber es sistemáticamente reiterativo, el capitalismo no pudo haber surgido en una cultura atenazada por la magia –uno de los más grandes obstáculos a la racionalización de la vida económica–, razón por la cual, como vimos, el judaísmo prestó un gran servicio a la historia económica. (2) La imposición de un sistema ético capaz de regular la conducta cotidiana, aceptado voluntariamente a través de la alianza con Yahweh, fue una característica distintiva del judaísmo antiguo. En esto, la diferencia con las culturas circundantes es evidente.⁸⁵⁶

Podría hablarse, por tanto, no sólo de diferencia, sino de *superioridad*. Sin embargo, los autores no explican en ningún momento por qué la filosofía, la ciencia y la democracia como instituciones racionales por excelencia jamás aparecieron *motu proprio*, ni siquiera de forma embrionaria, en Judea, sino sólo en Grecia. El análisis de los impedimentos “espirituales” en virtud de los cuales esa racionalidad judía superior no eclosionó en las figuras históricas más elevadas de la racionalidad, que son griegas y no judías, brilla por su ausencia. La influencia del judaísmo se circunscribe así al capitalismo, pero la modernidad, concebida como Renacimiento greco-romano frente a la Edad Media, resulta inseparable de la ilustración, la ciencia y de la democracia. Ahora bien, aceptada, con todo, la tesis en cuestión, pues nuestra

⁸⁵³ Weisz, E.: *op. cit.*, p. 245.

⁸⁵⁴ Weisz, E.: *ibídem*.

⁸⁵⁵ Weisz, E.: *op. cit.*, p. 246.

⁸⁵⁶ Weisz, E.: *op. cit.*, pp. 247-248.

tarea no consiste aquí en verificarla sino en establecer los contornos del fenómeno del “estado de interpretado”, las consecuencias no resultan menos paradójicas. En efecto, el expuesto marco de secularización, legitimación racional, “progreso” y “reacción”, etcétera, conforma una parte relevante del “contexto de descubrimiento” histórico-político del “fenómeno VM” en relación con el “fascismo” y, en consecuencia, con la “ideología del Holocausto”.⁸⁵⁷ Plántese, en efecto, la cuestión de la relación del judaísmo, los genocidios del siglo XX —y, singularmente, del *hecho* del Holocausto *en tanto que consumación del proceso de racionalización occidental*— con las raíces históricas, ideológicas, éticas e institucionales del “desencantamiento” del mundo, la industrialización, la fábrica, la cárcel, el *campo de concentración*... Tal aspecto de la cuestión, hartamente incómodo para los apologetas “antifascistas”, ha sido *omitido* de forma asombrosa en los discursos inspirados por la “ideología B” (“utópico-profética”) de la modernización occidental. En este punto, como veremos, se atribuye la “culpa” a Grecia y, en consecuencia, devuélvese a la cultura griega, de forma implícita, el protagonismo que supuestamente le correspondía a Judea. Contra toda evidencia, los aspectos “fascistas”, es decir, criminógenos, de la razón occidental se imputan a la filosofía (griega) y no al capitalismo (judío).

Hasta aquí, empero —se dirá—, seguimos sin ver qué nexo pueda existir entre los imperativos “axiológicos” de la ilustración y la filosofía de Heidegger. Todo lo que presuntamente sabemos sobre Heidegger indica, por el contrario, que se *habría opuesto* vehementemente, tanto en la teoría como en la práctica, a dicho “proceso de racionalización” en su forma democrático-liberal y capitalista, y que estableció una conexión entre ésta y el judaísmo, idea que no puede ser acusada de antisemita en un lado y elogiada en otro según convenga. Que dicho proceso se haya detenido y “fracasado” en muchos aspectos, de enorme magnitud, como veremos, hecho bien palpable en la conciencia del “estado de interpretado” vigente, no le resta credibilidad a Heidegger, antes bien, refuérzase. El diagnóstico heideggeriano de la crisis de la modernidad podría resultar acertado a despecho de los propios errores de Heidegger, siempre que éstos no se conciban bajo los postulados cosmovisionales (“ideología B”) de la *vulgata* progresista al uso. Ahora bien, desde nuestro planteamiento, la ilustración coimplica, a la par que *con* la razón, un compromiso con la *verdad*. A saber, el supuesto de que la verdad, sea cual fuere el contenido semántico de esta palabra, es comunicable lingüísticamente de forma pública, pacífica y racional. La ontología fundamental, es decir, el ataque más duro al “racionalismo intelectualista cartesiano” que la “historia de la filosofía” registra, se comunica también, empero, verbalmente y por escrito, apelando a los fenómenos mismos como criterio de validación teórica de sus enunciados. La crítica del racionalismo en tanto que determinación de las relaciones entre razón y verdad no entraña *a priori*, en consecuencia, irracionalismo alguno; lejos de ello, debería formar parte, por lo menos en Francia, del contingente ilustrado acampado frente a las fuerzas de la “fe”, de la “reacción”...⁸⁵⁸ Asimismo, aunque *de facto* se haya identificado con el “aumento de la

⁸⁵⁷ Cfr. Karl Löwith: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007. Edición alemana original: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Poeschel, 2004. Hans Blumenberg: *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2008. Edición alemana original: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.

⁸⁵⁸ No así, evidentemente, para Marlène Zarader, quien, en su defensa del judaísmo, critica con mordacidad la pretensión heideggeriana de separar drásticamente “fe” y “pensar”. Todo ello con la

felicidad” (?) del “género humano”,⁸⁵⁹ en puridad la idea de verdad en sí misma no ofrece garantía alguna de hacernos más dichosos como miembros de una especie zoológica, depositaria de un sinnúmero de necesidades que van más allá de las materiales y, por tanto, tampoco la satisfacción de “otras necesidades”, como la de “salvación” personal, que las sociedades tradicionales han garantizado durante siglos a sus miembros obedientes. Sólo mediada a través de la ciencia y de la técnica vincúlase la ilustración de forma estructural — y, conviene añadir, difícilmente cuestionable— con la “optimización” de las condiciones económico-sociales de vida, pero el abismo que separa dicho desarrollo técnico de una noción axiológica como la de “felicidad” salta a la vista. Así, a medida que despliega sus efectos (revoluciones científica, industrial y democrática), la ilustración se bifurca en dos opciones de “valores” cuya contraposición pudo permanecer latente durante un determinado período de tiempo, pero que, a la postre, y por ejemplo en el marco de la obra de Nietzsche, se hace ya explícita. En efecto, ¿qué hacer con el señalado *compromiso* ilustrado (con la razón y, por ende, con *la verdad*) cuando *excluye* la “felicidad humana”? Nietzsche, insistamos en ello, ya planteó la pregunta, evidentemente de forma no académica, sino poética y literaria, *aunque no por ello menos filosófica*. Y es en este punto, a la luz del segundo Nietzsche (el “ilustrado” del *gay* saber) y en los años 1919-1929, que Heidegger pone sobre el tapete como cuestión “científica”, *ergo* virtualmente crítica (que no excluye todos los desaires que se quiera al estereotipo volteriano de los *philosophes*), el “escándalo” del vínculo *esencial* entre verdad y muerte, así como las consecuencias sociales que para el “progreso” humano —entendido en el sentido escatológico y soteriológico secularizado vigente bajo el capitalismo contemporáneo— entraña semejante desafío ético e intelectual. La consumación trágica de la racionalización según Weber no es sino otra forma de plantear la misma cuestión sin extenderla a sus supuestos y extremos más radicales. Así, según Weisz, el significado de “lo trágico” en Weber sería el siguiente:

¿En qué sentidos debe considerarse el pensamiento weberiano como *trágico*? Este carácter resulta indisoluble, evidentemente, de su *Kulturpessimismus*: lo trágico es la perspectiva que Weber vislumbra como parte de las tendencias de la cultura moderna. En ésta, el individuo ha perdido metas trascendentes, deja de estar motorizado por valores afirmados en una *Weltanschauung*⁸⁶⁰ que se relacione con una idea del decurso humano como un proceso con sentido. La muerte, que en la era de las grandes religiones se insertaba en un ciclo vital, muchas veces como una superación, como una salvación, deja de tener sentido alguno en la modernidad, y con ella, consecuentemente, la vida que la antecede.⁸⁶¹

Si aceptamos esta interpretación, la “muerte de Dios” constituye el centro mismo de la modernidad y, sin embargo, Weisz no saca las consecuencias de esta evidencia. Porque la

intención, abiertamente confesada por Zarader, de erigir la Biblia *judía* en fuente última de autoridad filosófica. Véase: *La dette...*, *op. cit.*, p. 144 y ss., *passim*.

⁸⁵⁹ Concepto *zoológico* que sigue sin poder aclarar su alcance transcendental y su conexión con el derecho o la ética, es decir, con el sentido *normativo* de la palabra. Sentido que, por otra parte, permite justificar el exterminio de presuntos no-humanos o “menos humanos” en comparación con “los hombres más propiamente hombres” según la opinión de, por ejemplo, Maurice Merleau-Ponty (véase Introducción a la presente investigación).

⁸⁶⁰ Una “concepción del mundo” en el doble sentido de “mera ideología” y de “cosmovisión” válida, es decir, dotada de contenidos cognoscitivos genuinos.

⁸⁶¹ Weisz, E.: *Racionalidad y tragedia...*, *op. cit.*, pp. 309-310.

“muerte de Dios” comporta el desmoronamiento de aquello que amparaba al hombre frente a la *verdad*. El carácter “absoluto” del *summum ens* era únicamente la contrapartida simétrica del poder absoluto de la muerte que sólo un ente capaz de “vencerla” podía contrarrestar. Ese súper ente omnipotente capaz de “derrotar” a la muerte, según las enseñanzas de las religiones monoteístas pero también metafóricamente en las versiones secularizadas del progreso, será precisamente empero aquello que, con la modernidad, “muere” a consecuencia del propio proceso de desencantamiento universal, el cual finalmente alcanza a este sujeto, último residuo de la axiología mágica, “animista” (Jacques Monod), que el creyente había expulsado fuera del mundo pero que fue inexorablemente desalojado de su lugar metafísico con la total racionalización de aquél. El carácter “absoluto” del Dios monoteísta judeocristiano se transfiere así a la muerte, *cuya negación era la verdad*. No obstante lo cual, *es la verdad misma en tanto que valor aquello que desvelase aquí*. En definitiva, el “fenómeno VM”, la correspondencia entre verdad y muerte, muestra entonces el sentido interno de la historia como articulación de una temporalidad finita que avanza hacia su propia revelación en revolución, volviendo al principio, al inicio y al comienzo griego. El “fascismo” es ahora el *fin de la historia*. Dios deviene “occidente”, ente donador de la muerte, que puede interpretarse en un sentido óntico, es decir, genocida, o en un sentido ontológico, siendo la fina línea divisoria entre estas *dos* posibilidades fundamentales (ideologías A y B) aquello que pondera el concepto filosófico de una crítica del (anti)fascismo.

La doble herencia de la historia occidental puede entonces caracterizarse en términos que la filosofía weberiana de la historia no ha distinguido con la suficiente nitidez: 1/ una racionalidad instrumental, el capitalismo, de procedencia judaica, al servicio de valores últimos irracionales que se condensan en la figura de un sujeto libérrimo, omnipotente, inmortal, pura voluntad que no se somete a normas ni verdad y que se encarna en la historia como “pueblo elegido”; 2/ una racionalidad de los fines, la democracia, la filosofía y la ciencia, de procedencia griega, con la verdad como valor supremo y en abierta contradicción con la anterior desde el momento en que el pensamiento racional decreta la “muerte de Dios”. Llegados a este punto, Occidente tiene que elegir entre una racionalidad instrumental acoplada a una racionalidad de los fines en tanto que consumación del proceso de racionalización occidental (el “fascismo” en tanto que “verdad de la muerte”) y una demolición de la cultura ilustrada que restaure la cultura mágica y, al mismo tiempo, utilice la racionalidad instrumental, la tecno-ciencia, como “medio” del Dios monoteísta. La primera opción constituye una secularización de la religión pagana que supera y trasciende la mera secularización de las religiones monoteístas (descubierta por Nietzsche) que se expresa en las culturas progresistas de la Escuela de Frankfurt. Éstas se encuentran como tales más próximas del neo-conservadorismo (un hecho bien patente en Horkheimer) que de la “revolución nacional” neo-pagana representada por el “fascismo”. En tal sentido cabe hablar también de una *neoilustración griega* para referirnos a la filosofía de Heidegger.

Dicho aspecto de la obra de Heidegger, que se ha intentado arrinconar en cuanto meramente “cosmovisional” (Habermas), y encima vinculando dicha obra con el nazismo para mejor difamarla y criminalizarla, comporta a nuestro entender un *genuino problema filosófico*, y además de primera magnitud. La de Heidegger es, por tanto, una crítica del capitalismo *desde la filosofía* y, si aceptamos la interpretación weberiana sobre la influencia del

judaísmo en la ética calvinista y, por ende, en la génesis del capitalismo, *tiene que ser* también una crítica al papel de la cultura judía en el mundo occidental, planteamiento que confluye pacíficamente con el de Karl Marx en *Zur Judenfrage*. En efecto, no estamos, a nuestro juicio, ante una crítica antisemita reaccionaria (cristiana):⁸⁶² Heidegger prosigue una crítica *ilustrada* de “los judíos” que remite a toda una tradición de crítica cultural filosófica. Por ejemplo, a la hora de caracterizar a los judíos, el ilustrado Voltaire se expresa en los siguientes términos:

Lo que distingue a los judíos de los otros pueblos es que sus oráculos son los únicos verdaderos, de los que no nos es lícito dudar. Esos oráculos, que interpretaban en su sentido literal, les predijeron muchas veces que llegarían a ser dueños del mundo, y sin embargo no poseyeron nunca más que un pequeño rincón de tierra durante algunos años; y hoy no tienen ni una aldea propia. Deben creer, y lo creen efectivamente, que ha de llegar un día en que sus predicciones se realicen y en que posean el imperio del mundo.⁸⁶³

La religión judía representa, como todas las restantes “supersticiones”, uno de los obstáculos con los que se enfrenta la ilustración francesa. La razón debe ocupar el lugar institucional de la religión. También la religión judía está condenada a desaparecer tras la realización social de los ideales ilustrados. Pero esta religión, precisamente, se presentará, a fin de justificar su existencia post-ilustrada, como religión de la razón, como fe intrínsecamente racional, a pesar de que la “creencia” en que dicha religión consiste puede ser resumida por Voltaire (y más tarde por Max Weber) como la esperanza en una dominación judía del mundo. A nuestro entender, Trawny, cuando en su obra ya citada *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos* desautoriza el presunto antisemitismo de Heidegger, debería dar una respuesta a estas cuestiones, que elude sistemáticamente porque, desde la perspectiva de la “ideología utópico-profética” implícita en sus acusaciones de antisemitismo, no existen y ni pueden siquiera perfilarse como “objetos” temáticos posibles.

En términos análogos, es la “ideología A” aquello que permite la aparición del “objeto” de la presente investigación. Nuestro planteamiento exegético se contrapone abiertamente en todo caso al sostenido por la Escuela de Frankfurt (“ideología B”), que reduce el tema de la muerte al componente “ideológico” (en el sentido marxista) de la filosofía de Heidegger, el mismo que convertiría a este pensador en cómplice doctrinal y político del “fascismo” y, por ende, en “antisemita”. Conviene enfatizar que si —como hemos admitido— nuestra perspectiva es *también* la frankfurtiana de la “ética del diálogo”, y desde la misma ponderamos la posibilidad de un Heidegger “ilustrado” precisamente allí donde se hurga buscando sus culpas políticas, estaremos obligados a distanciarnos del “Heidegger II” siempre que éste se confunda con posturas calificables de irracionalistas. No vamos a entrar aquí en dichas imputaciones. Digámoslo claro: el “segundo Heidegger” (1929-1945) no entra por ahora en nuestro campo de trabajo. Cuando llegue el momento ya nos pronunciaremos sobre la cuestión de hasta qué punto nos hallamos, o no, ante una continuación de la vieja polémica del rectorado. Pero el “primer Heidegger” (1919-1929) es inseparable de una “crítica de la razón” de carácter “neokantiano”, que, si bien es verdad,

⁸⁶² Entendiendo por tal aquella que opera con el instrumental conceptual religioso, cristiano y, por ende, en el fondo, judío, que identifica a los judíos con “el demonio”, el “anticristo” y retóricas mágicas similares.

⁸⁶³ *Diccionario filosófico*, t. II, Madrid, Temas de Hoy, p. 278.

antójase atípica, en cualquier caso permanece “ilustrada” en el sentido señalado de una fundamentación de la razón en la *verdad*. Quizá Heidegger, en lugar de desautorizar el proceso de racionalización como tal, lo que, de haber sucedido, convertiría al pensador de Messkirch en un simple reaccionario católico, *repugnó una determinada expresión, liberal y “progresista”, de la racionalización, que conducía necesariamente al crimen y a una nueva forma de “barbarie”* (harto patente en el estalinismo que precedió, quíerose o no, según Nolte,⁸⁶⁴ al nazismo). Y apostó por una “modernidad alternativa” inspirada en la verdad trágico-heroica de los griegos que desembocaba en el fascismo a través de Nietzsche. Pero ello, y precisamente en calidad de “ilustración insuficiente” o de “tradición ontoteológica” secretamente inviscerada en el “proceso de secularización” y de *deseccularización reactiva* que acompaña a la racionalización en cuanto tal (conflicto que alcanza su culminación en el judaísmo contemporáneo), no vulnera el concepto *normativo* de “ilustración”, sino que lo *radicaliza*, respetando así los patrones habituales de la crítica reconocidos por la mismísima Escuela de Frankfurt. No otro, se dirá, es asimismo el contexto genérico alemán de la *Konservative Revolution*, pero, con todas las reservas ya expuestas *supra*, el significado de la “revolución nacional” en Heidegger adquiere características específicas de gran relevancia para el pensamiento universal, circunstancia cuyo primer y decisivo ejemplo son, precisamente, las “reivindicaciones nacionales” de los creyentes judíos “amenazados” por la modernización ilustrada. En el caso de Heidegger, empero, la “patria” no es una religión, sino las condiciones fácticas, históricas, “nacionales”, de las que la filosofía ha podido “nacer” y “re-nacer” en tanto que modernidad. La imagen actual del “nazismo” es un guiñapo de la posibilidad básica de una filosofía del “naci-miento”, es decir, del inicio (*Anfang*).

En orden a esclarecer desde qué conceptos filosóficos abordamos la exégesis de un hipotético Heidegger “ilustrado”,⁸⁶⁵ la cuestión de los “valores” inherentes a la modernización planteada en el párrafo anterior deviene, por tanto, un tema fundamental. El propio Weber advierte, a tenor del relato de Weisz seguido hasta aquí, que los valores son “dioses” secularizados, es decir, despojados de su cáscara mágica o animista:

Así, entonces, se arriba a una situación en la que, como señalábamos *supra*, Weber usa nuevamente una metáfora para describir el mundo moderno, que sugiere un carácter filosófico-histórico para su perspectiva: la “lucha de los dioses de los distintos órdenes y valores”, la “lucha de distintos dioses entre sí”, los “múltiples dioses antiguos, desmagificados y por lo tanto conformados como poderes impersonales, se levantan de sus tumbas, aspiran a ejercer su poder sobre nuestras vidas y comienzan de nuevo entre sí su eterna lucha”, “la vida (...) sólo conoce la lucha eterna entre aquellos dioses”, “a cuál de esos dioses en lucha debemos servir”. Como señala Beriain, en Weber “...la expresión lucha de los dioses en la

⁸⁶⁴ Cfr. Ernst Nolte: *Das Vergehen der Vergangenheit. Antwort an meine Kritiker im sogenannten Historikerstreit*, Berlín, Ullstein, 1987.

⁸⁶⁵ Cuando hagamos referencia a un presunto Heidegger *ilustrado*, por esta pregunta deberá entenderse implícita la cuestión de si los elementos cosmovisionales o ideológicos de su filosofía, denunciados sobre todo por Habermas, plantean preguntas genuinamente filosóficas, es decir, racionales, en la obra heideggeriana que va de 1919 a 1929, respecto al fracaso de la modernidad y a la necesidad de su refundación o consumación a partir de un *concepto de verdad* que rompa cualquier clase de vínculo relevante con la tradición judeo-cristiana.

modernidad es una metáfora que nos sirve para entender la naturaleza y el significado de la estructura simbólica de las sociedades modernas”.⁸⁶⁶

Sin embargo, la racionalidad instrumental y la racionalidad de los fines no son magnitudes heterogéneas. Hay unos valores *inherentes* a la racionalidad instrumental que entran en conflicto con unos fines *irracionales*. Éstos obstruyen aquélla como puede observarse una y otra vez en los falseamientos de informes, peritajes y documentos de todo tipo que pretenden acreditar científicamente unas pretensiones que responden a intereses completamente ajenos a la objetividad con que pretenden encubrirse. Este conflicto entre capitalismo y ciencia constituye el meollo mismo del fracaso moral de las sociedades liberales. En este sentido, la “ética del diálogo” reivindica de forma expresa la “exigencia de validez” como *performance* de todo acto comunicativo, pero hace de dicha exigencia una mera carcasa formal y procedimental, de manera que a la hora de ejercer sus libres prerrogativas axiológicas, *opta por valores de carácter hedonista y eudemonista de procedencia religiosa judeo-cristiana que se interponen entre la razón y la verdad, obstruyendo el proceso de racionalización hasta conducirlo al colapso político, moral e intelectual de la modernidad contemporánea*. No obstante tales pretensiones axiológicas expresamente vinculadas a la tradición religiosa en cuestión, sostengo⁸⁶⁷ que la opción de contenido moral *material* coherente con una “ética del diálogo” tiene que ser el “ideal existencial” de la *verdad*, léase: *el único valor racional por derecho propio*. Entre dicha “alternativa de valores” y la búsqueda de un Heidegger “ilustrado”, comprometido con la filosofía hasta sus últimas consecuencias; embarcado, por ende, en el proyecto de una “ciencia originaria” que fijaría las relaciones necesarias, actualmente ya insoslayables, entre verdad y muerte, hay sólo un paso. Nosotros nos hemos limitado a dar ese paso. A nuestro juicio, esta decisión dimana imperativamente del propio planteamiento de la “teoría de la acción comunicativa” habermasiana y de la “pragmática trascendental” apeliana, pero ha sido omitido por motivos “ideológicos” que se corresponden *grasso modo* con lo ya expuesto de forma sumaria bajo el concepto de “ideología utópico-profética” (“ideología B”). Existiría, por tanto, un elemento objetivo, es decir, crítico-ilustrado, que constriñe a una *doble* ruptura: 1/ con el Heidegger “conservador” convenientemente urbanizado para la “derecha” liberal o tradicional (Gadamer) más o menos vinculada a formas “positivas” de religión; 2/ con la “ética del diálogo” de corte hedonista y eudemonista (Habermas, Apel) vinculada *también* a la tradición judeo-cristiana, pero, como he subrayado en repetidas ocasiones, *secularizada* y, si se quiere decirlo así, “de izquierdas”. Semejante enfoque nos coloca frente a una cuestión que, con todas las reservas, podría resumirse provisionalmente —bien que de forma harto grosera— en el precepto de *una ética del diálogo fundada en el valor de la verdad* y, por ende, en la relación *necesaria o a priori* entre “verdad” y “muerte” como condición de posibilidad del diálogo mismo. Éste se fundamenta en el estrato originario de sentido, de carácter prelingüístico, que conforma la historicidad (*Geschichte*) ontológica del *Dasein* en tanto que *factum* trascendental irrebable: el *silencio*.

⁸⁶⁶ Weisz, E.: *Racionalidad y tragedia...*, op. cit., p. 304.

⁸⁶⁷ Desarrollando el trabajo de doctorado "Filosofía e ideología en la interpretación habermasiana de Heidegger (I)", de septiembre de 1994, del que la investigación del DEA y la presente tesis doctoral son continuación expresa.

En nuestro planteamiento resulta concluyente —y excluyente de ciertas formulaciones ideológicas— la probada incapacidad de desarrollar una crítica del colapso de la racionalidad moderna, y muy singularmente de los genocidios del siglo XX, desde el fundamento ético-político de los valores eudemonistas y hedonistas vehiculados por la tradición religiosa judeo-cristiana y sus ideologías utópico-proféticas secularizadas. Este *hecho* constituye, por decirlo así, *la piedra de toque para ponderar el valor crítico de las ideologías A y B*. Plantear la diferencia entre verdad y racionalidad comporta cuestiones como la siguiente: *¿es racional mentir?* La racionalidad instrumental responde a esa pregunta, hasta el punto de poder sostenerse que la peculiar herencia occidental bímembre (Grecia/Judea) es aquélla que correspondiese con una “tecnología de la mentira” (dios, la salvación, la resurrección de la carne, etcétera) en el sentido foucaultiano de las “tecnología del yo”, bien visible, por ejemplo, en el calvinismo y, actualmente, en las teorías políticas neoconservadoras de Leo Strauss y sus consecuencias (v.g.: las “armas de destrucción masiva” de Saddam Hussein). Cuando nos planteamos las características de una tradición hebraica occidental que desemboca en el capitalismo neoconservador u oligárquico, con la Escuela de Frankfurt judeo-marxista como única “alternativa” (¿?), dicha pregunta resulta ineludible. De ahí que, si aspiramos, como es nuestro caso, a reivindicar las insobornables posiciones de la crítica, el “segundo Heidegger” bien podría quedar fuera de nuestras pretensiones, abonando tal vez incluso el tópico de un Heidegger “conservador” (aunque no se sabe ya exactamente a estas alturas qué tradición se trataría de conservar) o incluso anti-ilustrado; pero, por el *mismo* motivo, estaríamos abocados a rechazar una “dialéctica de la ilustración” que es incapaz de explicar el rol de las “ideas modernas” y de los valores vigentes en la génesis de no pocos genocidios, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad de autoría “progresista” planificados por el Estado bajo regímenes marxista-leninistas.⁸⁶⁸ Todo ello sin olvidar, por supuesto, los correspondientes delitos de *lesa* humanidad, en las mismas y señaladas variantes, del liberalismo, desde el genocidio de los indios autóctonos de los EEUU y la esclavitud negra (crimen contra la humanidad), a Hiroshima-Nagasaki (crimen de guerra), la anexión estadounidense de México (crimen contra la paz), el sistema colonial británico, el genocidio del Vietnam, la *Nakba* palestina perpetrada por el Estado de Israel, y las criminales hambrunas y genocidios a que se vio sometida la Alemania de posguerra, y luego el Tercer Mundo, desde la feliz conclusión de la “cruzada antifascista” contra Hitler.⁸⁶⁹ Este *factum* permanece fuera del campo de visión pública, cultural e intelectual o teórica en razón de meros intereses ideológicos, cuya amordazante efectividad en el seno de una sociedad que se considera a sí misma la

⁸⁶⁸ Cfr. Stéphane Courtois et alii: *El libro negro del comunismo*, Barcelona, Planeta, 1997. Estamos ante el estudio más competente y riguroso de los crímenes perpetrados por los regímenes de observancia marxista-leninista: "podemos establecer un primer balance numérico que aún sigue siendo una aproximación mínima y que necesitaría largas precisiones pero que, según estimaciones personales, proporciona un aspecto de considerable magnitud y permite señalar de manera directa la gravedad del tema: -URSS, 20 millones de muertos, -China, 65 millones de muertos, -Vietnam, 1 millón de muertos, -Camboya, 2 millones de muertos, -Europa oriental, 1 millón de muertos, -América Latina, 150.000 muertos, -Africa, 1,7 millones de muertos, -Afganistán, 1,5 millones de muertos, -movimiento comunista internacional y partidos comunistas no situados en el poder, una decena de millares de muertos. El total se acerca a la cifra de cien millones de muertos." (pág. 18). Las aportaciones de esta obra son esenciales a la hora de entender tanto el nacimiento del fascismo cuanto su naturaleza reactiva frente al comunismo, así como los vínculos entre Heidegger y el régimen nacionalsocialista.

⁸⁶⁹ Cfr. Domenico Losurdo: *Contrahistoria del liberalismo*, Barcelona, El Viejo Topo, 2007. Edición italiana original: *Controistoria del liberalismo*, Roma, Laterza, 2005.

culminación de la democracia no debería sino inducir a la alarma cívica y reforzar la exigencia de la crítica. Porque, ¿cómo se justificarían dichos genocidios invisibles *en cuanto tales*? El escándalo, por tanto, no sería ya “Auschwitz”, un delito que, cualesquiera que sean sus innegables dimensiones reales más allá de la propaganda (“ideología del Holocausto”), ha encontrado fiscales, jueces, verdugos y denunciadores a destajo, sino la *volatilización* de los crímenes de *lesa* humanidad perpetrados por los aliados “humanistas” del Este y del Oeste *en nombre de los mismos valores que legitimaron la lucha contra el fascismo*. Es en este momento lógico que la “ideología B” incurra en su colapso conceptual integral. El argumento tautológico empleado no es otro que el siguiente: el “fascismo” sería intrínsecamente criminal porque cometió crímenes, algo que no puede afirmarse de los regímenes socialistas o liberales (a pesar de la monstruosa evidencia de los hechos). Y también: el “Holocausto” constituye la *sustancia* del nazismo, pero Kolymá *no*, en cambio, la del comunismo, ni Nagasaki o Dresde o las hambrunas del Tercer Mundo la “sustancia” del liberalismo:

A situer par contre la question en son lieu véritable, elle devient singulièrement grave: si le noyau central de l'hitlérisme, c'est la “solution finale”, si les camps d'extermination sont, et leurs chambres à gaz, la *substance* du nazisme, que signifie la biographie d'un philosophe qui donna son assentiment à cela? ⁸⁷⁰

Ahora “Auschwitz” deviene así *sustancia* del nazismo, pero, a su vez, el nazismo se convertirá, tras un segundo acto de prestidigitación historiográfica, en la *sustancia* del *fascismo*, de tal suerte que “la ideología del Holocausto” definirá *manu militari* el “fascismo” en su conjunto y el “fascismo” en cuanto tal como “fenómeno cultural”:

Si, de lo que se trata, es de ver en el exterminio el final lógico —y no simplemente corte accidental— con el proyecto y la dinámica del régimen nazi, esta síntesis entre tradición de prejuicios y utopía atestada de los recursos de la modernidad construye, de hecho, el rasgo más original del proyecto político del nazismo y, por consiguiente, de la experiencia fascista en su conjunto. ⁸⁷¹

De tal suerte que toda idea, filosofema, concepto o noción que pueda relacionarse de alguna manera con el “fascismo” —y ello incluye la filosofía de Heidegger— es sospechosa de criminalidad. Ahora bien, ¿qué o quién distribuye los certificados de legitimidad de tales “imputaciones de esencia” o, dicho en otros términos, *de constituciones trascendentales del “hecho”*? Por supuesto, son los propios investigadores, en tanto que ciudadanos vinculados a una observancia cosmovisional determinada, quienes se encargan de ejecutar dichas “operaciones conceptuales previas” en el ámbito de la *Geschichte*, lo que cuestiona toda garantía de la pregonada “objetividad científica liberal”, siendo así que tales decisiones ideológicas nunca van acompañadas, como es el caso, ni siquiera del más modesto ensayo de fundamentación racional, el cual resultaría contraproducente para la consecución de los fines metapolíticos deseados. Los crímenes del fascismo serían, de esta manera, *inherentes* al fascismo porque fueron perpetrados desde la condenable motivación de una ideología antihumanista; los crímenes del liberalismo, del sionismo o del comunismo no serían consubstanciales a la política de las ideologías humanistas, sino puramente accidentales y excusables en un

⁸⁷⁰ Jambet, Chistian: “Préface” a Farías, V.: *Heidegger et le nazisme*, París, Verdier, 1987, p. 9.

⁸⁷¹ Gallego, F. (ed.): *Pensar después de Auschwitz*, Barcelona, El Viejo Topo, 2004, p. 7.

contexto de lucha contra el “fascismo”, lo que, dado el carácter *reactivo* de éste en materia de “vulneraciones de los derechos humanos”, coloca el carro delante del caballo con patente mala fe. Pero semejantes pretensiones de validez, insisto, no se “desempeñan” jamás; y su “verdad” equivale a un *acto de fuerza* más o menos encubierto.

Por lo que respecta a tan escabrosas cuestiones, partimos de una serie de supuestos suficientemente probados que nos vemos forzados a aclarar, porque proyectarán su espigada sombra sobre la totalidad de nuestro trabajo. En primer lugar, el hecho de que la civilización occidental moderna, pese a apelar a los “valores ilustrados y democráticos” de racionalidad y justicia, sea incapaz de *fundamentar* el castigo que aplica a los transgresores de las leyes penales, en la mayor parte de los casos la pena de privación de libertad (cárcel), pero también, y con mayor razón, la pena de muerte:

Por su parte, Ferrajoli, a propósito de analizar los trabajos de Kant y Hegel, indica que pese a su autoridad, ambas concepciones son insostenibles pues parten de la errónea creencia de la existencia de un nexo necesario entre culpa y punición.⁸⁷²

Ahora bien, no sólo respecto de Kant y Hegel, sino en términos generales, cabe añadir que el vínculo racional entre culpa y punición se evaporó tiempo ha en el limbo de la irracionalidad utilitaria. Luigi Ferrajoli, uno de los teóricos actuales más importantes en la fundamentación del derecho penal, se atreve a decir que tratase «de una supervivencia de antiguas creencias que derivan de una confusión entre derecho y naturaleza».⁸⁷³ Sin embargo, parece evidente que con la punición *cae también por su peso el fundamento racional del reproche penal*. La “justificación”, que no fundamentación, del derecho penal, queda reservada así a la política criminal, es decir, a una tecnología de dominación carente de autoridad moral para los “administrados”. La dogmática penal predominante acepta, en efecto, a través de la reivindicación prestigiosa de la filosofía analítica, la distinción humeana entre enunciados descriptivos y prescriptivos, y el hecho de que sólo los primeros serían susceptibles de verdad o falsedad. A tenor de la ambigüedad eudemonista y hedonista del principio de utilidad de Bentham,⁸⁷⁴ que fija el placer y el dolor como “amos soberanos” del hombre y medida de lo correcto («sólo ellos nos indican lo que debemos hacer y determinan lo que haremos»), la ubicación de los fines justificantes de la pena en el campo de los enunciados prescriptivos resuelve el problema con la franca admisión de la imposibilidad de fundamentarlos,

872 Iñaki Rivero: *El problema de los fundamentos de la intervención jurídico-penal. Las teorías de la pena*, Barcelona, 1998, pp. 21-22.

873 Luigi Ferrajoli: *Derecho y razón*, Madrid, Trotta, 1995, pág. 254. Versión italiana original: *Diritto e ragione* (1989).

874 Jeremy Bentham: *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, Barcelona, 1991, I, El principio de utilidad: «El principio de utilidad es la base del presente trabajo; por tanto, es conveniente dar al comienzo una explicación determinante y explícita de lo que significa. Por principio de utilidad se entiende el principio que aprueba o desaprueba cualquier acción, sea cual sea, según la tendencia que se considere que tenga a aumentar o disminuir la felicidad de las partes de cuyo interés se trata; o, lo que viene a ser lo mismo en otras palabras, a fomentar o combatir esa felicidad. (...) Por tanto, se puede decir que una acción es conforme al principio de utilidad o, para abreviar, a la utilidad (con respecto a la comunidad en general), cuando su tendencia a aumentar la felicidad de la comunidad es mayor que su tendencia a disminuirla».

reduciendo así el castigo penal a un mero ejercicio técnico de “rehabilitación médica”, propaganda, *marketing* y “consenso”:

¿Es ese principio susceptible de alguna prueba directa? Parecería que no, porque aquéllo que se utiliza para demostrarlo todo, no se puede demostrar; una cadena de pruebas debe tener algún comienzo. Dar una prueba como ésta es tan imposible como innecesario.⁸⁷⁵

Por tanto, no existe ninguna diferencia *ética* esencial entre una cárcel y un campo de concentración o exterminio. Sin embargo, *tal afirmación cabe hacerla extensiva a los delitos que esas mismas instituciones puedan perpetrar contra los internos a su cargo*. Las posturas ácratas o anarquistas sobre el tema caen, dicho sea de pasada, en el ridículo: si se pretende que encarcelar o ejecutar a las personas es algo injustificado, tampoco podrá encarcelarse a los carceleros por ese mismo acto ilegítimo y la indignación ante el hecho de la mera existencia de las prisiones o los corredores de la muerte resultará del todo inconsecuente más allá del oportuno sentimentalismo. *Pero lo dicho también vale para “Auschwitz” qua crimen de genocidio*. La “mayor felicidad del mayor número” en cuanto justificación del castigo, es decir, *de un dolor infligido en justicia*, es una prescripción que no sólo no puede fundamentarse en el marco de la racionalidad instrumental moderna, sino que *no debe*, visto que quien lo pretendiera incurriría en error metódico. Por tanto, el castigo penal, ayuno de otra retórica que la del bienestar de la mayoría (la cual siempre tiene razón frente a ese individuo aislado que es el delincuente), *en nada se distingue de un acto de fuerza y transmite esa gratuidad a la brutal asimetría del debate sobre el fascismo, donde una de las partes no es sujeto, sino mero objeto mudo*. Empero, ¿no consistía en eso, precisamente, el “fascismo” negado? Esta aporía alójase en el centro de un humanismo ideológico que ha aceptado la felicidad y, por ende, el *hedonismo*, como bandera legitimadora o fin último de la racionalidad instrumental una vez secularizado el calvinismo que a la sazón, y en su lugar, colocara la *salvación*. Pero una ética hedonista, léase: una ética del *placer*, no podrá jamás fundamentar el castigo *como* justificación de un *dolor legítimo*. El Estado moderno no renuncia por ello, sin embargo, a castigar e incluso pretende “rehabilitar” a los reclusos desde esta posición abiertamente irracional. Y son tales supuestos los que hacen su aparición social masiva en circunstancias excepcionales: también los crímenes de *lesa* humanidad perpetrados a lo largo del siglo XX por los Estados que se arrojan del ufano “progresismo” moderno (liberales, comunistas, etc.), justifican mediante “argumentos” de la misma naturaleza, es decir, remiten la legitimidad de la privación de derechos a la *política criminal* y, por ende, al *factum brutum* de la satisfacción de presuntas “necesidades del hombre” —para decirlo con mayor claridad: los intereses de la *society*. Es *al hombre* a quien deja inerte el “humanismo”. La razón última, más allá de aquel tecnicismo jurídico que se sostiene en el vacío (Ferrajoli *dixit*), para elevar un reproche penal y “castigar” el crimen de “Auschwitz” será así, *ex hipotesi*, la misma que para cualquier otro delito, a saber: *ninguna*. Con más razón todavía podrá sostenerse esta postura cuando lo que se quiere es imputar a “personas concretas” como Heidegger un “mal absoluto”, en el sentido ético o religioso de la palabra, que se identificaría con el “fascismo”.

Este dato inquietante —el nihilismo penal— se une a otro, en este caso subrayado por Michel Foucault:

875 Bentham, J.: *ibidem*.

En mi opinión, la prisión se impuso simplemente porque era la forma concentrada, ejemplar, simbólica, de todas estas instituciones de secuestro creadas en el siglo XIX. De hecho, la prisión es isomorfa a todas estas instituciones. En el gran panoptismo social cuya función es precisamente la transformación de la vida de los hombres en fuerza productiva, la prisión cumple un papel mucho más simbólico y ejemplar que penal, económico y correctivo. La prisión es la imagen de la sociedad, su imagen invertida, una imagen transformada en amenaza. La prisión emite dos discursos: «He aquí lo que la sociedad es; vosotros no podéis criticarme puesto que yo hago únicamente aquello que os hacen diariamente en la fábrica, en la escuela, etc. Yo soy, pues, inocente, soy apenas la expresión de un consenso social». En la teoría de la penalidad o la criminología se encuentra precisamente esto, la idea de que la prisión no es una ruptura con lo que sucede todos los días.⁸⁷⁶

No obstante, si la prisión representa algo así como el secreto *código de formación* de las instituciones modernas en su totalidad —incluido el campo de concentración, “hermano gemelo” de la cárcel— y el castigo penal, por otro lado, se confiesa insolvente desde el punto de vista de la fundamentación racional, ¿cómo interpretar desde las “filosofías de la sospecha” que sea precisamente el *Konzentrationslager* Auschwitz la figura central negativa del “imaginario” occidental contemporáneo? ¿En qué consiste esa criminalidad esencial, metafísica, del “fascismo”, el “mal absoluto”, en la narración de los hechos hogaño vigente, cuando éste se habría limitado a *consumar* el sentido postrero de la racionalidad occidental de la ética del trabajo, “aquello que os hacen diariamente en la fábrica”, es decir, *la reducción cosificadora de la mano de obra a su mínimo coste*? ¿No se pretende exorcizar con ello una pesadilla demasiado próxima, léase: terriblemente nuestra, cuyo fétido aliento nos resulta asaz familiar? Ésta sería precisamente la tesis de Zygmunt Bauman, cuya exégesis del fenómeno de la modernidad resultará absolutamente esencial para la justa comprensión de nuestra tarea:

(...) el Holocausto no fue la antítesis de la civilización moderna y de todo lo que ésta representa (...). El Holocausto podría haber descubierto un rostro oculto de la sociedad moderna, un rostro distinto del que ya conocemos y admiramos (...) el Holocausto... se acomodaba por completo a todo lo que sabemos de nuestra civilización, del espíritu que la guía, de sus órdenes de prioridad, de su visión inmanente del mundo y de las formas adecuadas de lograr la felicidad humana junto con una sociedad perfecta. (...)⁸⁷⁷

La “felicidad humana”, y *no* el heroísmo trágico “fascista” o las éticas militares, paganas y tradicionales del honor, constituye la motivación ideológica del crimen de *lesa* humanidad, pero también adquiere un valor explicativo el marco institucional generado por la racionalización del trabajo de procedencia judaica, cuya finalidad última, recordémoslo, era acreditar *la salvación del creyente*. Respecto a este último punto nos remitimos a dos obras decisivas de Michel Foucault, a saber, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1964, 1972) y *Surveiller et punir* (1975). El análisis “genealógico” de la institución penitenciaria moderna y la crítica de sus pretensiones “humanizadoras” de la pena rehúye, empero, la necesaria conclusión de este proyecto teórico en una crucial “interpretación de Auschwitz” cuya ausencia no resulta por ello menos significativa en la obra de este filósofo:

876 Foucault, M.: *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980, pág. 137.

877 Zygmunt Bauman: *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997, pág. 125.

Michel Foucault comenzó a orientar sus investigaciones con una insistencia cada vez mayor en lo que definía como biopolítica, es decir la creciente implicación de la vida natural del hombre en los mecanismos y en los cálculos de poder..., pero no transfirió su instrumental de trabajo, como habría sido legítimo esperar, a lo que puede aparecer como el lugar por excelencia de la Biopolítica moderna: la política de los grandes Estados totalitarios del siglo XX. La investigación, que se había iniciado con la reconstrucción del *grand enfermement* en los hospitales y en las prisiones, no concluye con un análisis de los campos de concentración.⁸⁷⁸

La cámara de gas, no sólo en los campos de concentración del Tercer Reich, es el símbolo por excelencia de esa “humanización” y se concibe como una alternativa a otros métodos más dolorosos y crueles de ejecución de la pena capital. Los bombardeos incendiarios y terroristas anglo-norteamericanos contra Alemania quemaban viva a la población civil; las cámaras de gas posibilitan en cambio una muerte *indolora* previa a la cremación. En consecuencia, dichos artilugios erigidos en símbolo del “mal absoluto” deberían, sin embargo, formar parte del capítulo segundo de la obra de Foucault, dedicado, precisamente, a la benignidad de las penas y, en concreto, al concepto “humanitario” de la pena de muerte. Por supuesto, Foucault no osó abordar un tema tan espinoso que, por otro lado, habría sido interpretado como una provocación intolerable. Sin embargo, el celeberrimo “horror de Auschwitz”, a saber, las “cámaras de gas”, se encuentra implícito y omnipresente en el siguiente pasaje de *Vigilar y castigar*.

El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos. Y si le es preciso todavía a la justicia manipular y llegar al cuerpo de los justiciables, limpiamente, según unas reglas austeras y tendiendo a un objetivo mucho más “elevado”. Como efecto de esta nueva circunspección, un ejército entero de técnicos ha venido a relevar al verdugo, anatomista inmediato del sufrimiento: los vigilantes, los médicos, los capellanes, los psiquiatras, los psicólogos, los educadores. Por su sola presencia junto al condenado cantan a la justicia la alabanza de que aquélla tiene necesidad: le garantizan que el cuerpo y el dolor no son los objetivos últimos de su acción punitiva. Hay que reflexionar sobre esto: hoy, un médico debe establecer una vigilancia sobre los condenados a muerte, y hasta el último momento, yuxtaponiéndose así como encargado del bienestar, como agente del no sufrimiento, a los funcionarios que, estos sí, tienen la misión de suprimir la vida. Cuando se acerca el momento de la ejecución, se pone a los pacientes inyecciones de tranquilizantes. Utopía del pudor judicial: quitar la existencia evitando sentir el daño, privar de todos los derechos sin hacer sufrir, imponer penas liberadas de dolor. El recurso a la psicofarmacología y a diversos “desconectantes” fisiológicos, incluso si ha de ser provisional, se encuentra dentro de la lógica de esta penalidad “incorporal”.⁸⁷⁹

Poco importa que la substancia empleada se denomine o no *Zyklon B*; que se utilizaran o no duchas simuladas: aquello que nos interesa señalar aquí no son tanto unos “hechos históricos” cuanto el *sentido* del discurso y del imaginario milenarista secularizado que subyace a la “ideología del Holocausto”. Por otro lado, no sería del todo exacto concluir, basándose en lo dicho por Agamben, que Foucault eludió totalmente abordar el tema del nazismo. De hecho, encontramos algunas apreciaciones explícitas que abonan nuestra interpretación de

⁸⁷⁸ Giorgio Agamben: *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1998, pp. 151-152.

⁸⁷⁹ Michel Foucault: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, p. 19.

una continuidad textual de sentido en la idea de los procesos de racionalización desde el antiguo Israel hasta el “fascismo”:

El nazismo no es otra cosa que el desarrollo paroxístico de los nuevos mecanismos de poder instaurados a partir del siglo XVIII. Ningún estado fue más disciplinario que el régimen nazi; en ningún otro Estado las regulaciones biológicas fueron reactivadas y administradas de manera más cerrada y más insistente. Poder disciplinario, biopoder: todo esto atravesó y sostuvo materialmente la sociedad nazi (gestión de lo biológico, de la procreación, de la herencia, de la enfermedad, de los accidentes). Ninguna sociedad fue más disciplinaria y al mismo tiempo más aseguradora que la instaurada, o proyectada, por los nazis. El control de los riesgos específicos de los procesos biológicos era de hecho uno de los objetivos esenciales del régimen.⁸⁸⁰

Por tanto nosotros “somos” y *tenemos que* seguir siendo “Auschwitz”, puesto que “Auschwitz” constituye el destino de la civilización occidental y no una accidental y temporal invasión de la barbarie en el país más culto de Europa. Que nosotros “no nos demos cuenta” de “lo que” somos y de que “lo somos” resulta irrelevante: tampoco los alemanes eran demasiado conscientes de Auschwitz, sino sólo de los bombardeos genocidas perpetrados por los aliados. En nuestro caso, ni siquiera disponemos de esa excusa, porque el genocidio únicamente se “omite” porque ha sido desplazado de sitio, a saber, al Tercer Mundo, fuera de nuestra visibilidad cotidiana o en una pantalla de la televisión. El “hecho” está ahí, pero no “vale”. En su lugar, sí vale una película de Hollywood sobre el holocausto que bombea constantemente hacia el pasado los sentimientos de indignación y la *valencia* o “importancia” (Ortega) en virtud de la cual los *facta* historiográficos y sociológicos adquieren carácter *moralmente vinculante* para el “nosotros”.

Conviene señalar que el vocablo foucaultiano “biopoder” expresa la objetivación y cosificación positivistas de aquello que en la presente investigación hemos venido denominando “la vida”, una de cuyas dimensiones fundamentales, la ontológica, sería del *Dasein*. Éste, como “constelación de finitudes”, ha sido aprehendido en tanto que mera “carne” y “cuerpo”, es decir, *qua* ente categorial (*Körper*) que condensa aquélla “pasividad” esencial desencajada de su existencial espontaneidad (*Leib*). Ahora bien, la socialización, secularización, institucionalización y hasta judicialización, con sanciones penales incluidas, de este proceso, en virtud del cual la “vida” deviene “objeto” para un “sujeto”,⁸⁸¹ comienza mucho antes y encadenase con el entero proceso de racionalización occidental referido *supra*.⁸⁸² Ya en el creyente calvinista puede observarse este “paroxismo” del control normativo racional y autodominio en términos puramente moralistas de un individuo *respecto de sí mismo*. La existencia calvinista consiste en implementar un “cálculo de salvación”, erigido en *hábito*, mediante el acúmulo mecánico, automatizado e inconsciente (o maquinal a la postre) de “virtudes” que dan la medida de su condición de elegido o condenado, y

⁸⁸⁰ Foucault, M.: *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Madrid, La Piqueta, 1992, p. 268.

⁸⁸¹ Cfr. Weber, M.: *La ética protestante...*, *op. cit.*, p. 150: «(...) sólo una vida guiada por la constante reflexión podía ser considerada como superación del *status naturalis*; el *cogito ergo sum* cartesiano fue acogido por los puritanos de manera análoga». Véase también al respecto la nota 76, *La ética protestante...*, *op. cit. ibidem*.

⁸⁸² Cfr. Weber, M.: *op. cit.*, p. 151 y ss.

recodifican a la par el *tiempo*, que el *Dasein* “es”, en forma de *dinero* (que el *Dasein* “tiene”). El capital como posibilidad pura, abstracta, objetualizada y externalizada es el referente intencional de la cotidianeidad puritana. Los más insignificantes detalles de la agenda diaria están sujetos a fiscalización y la “vida” aparece como *Körper* lastrado por la pecaminosidad que debe ser dominado, explotado y atormentado mediante una austeridad minuciosamente regulada a fin de garantizar *la objetualización ontológica de la temporalidad originaria en trabajo* (tripalium) y, a la postre, en forma de *capital*:

La piedad católica moderna creada por los jesuitas, especialmente en Francia, y los más celosos círculos eclesiásticos reformados tenían de común la práctica de apuntar de modo sinóptico en el libro diario religioso los pecados, las tentaciones y los progresos realizados en la gracia; pero mientras en el catolicismo este libro servía para una perfecta confesión o para dar al *directeur de l'âme* una base segura en su dirección autoritaria de los cristianos (y más aún de las cristianas), el cristiano reformado “se tomaba el pulso” sin más ayuda que la suya propia. Todos los teólogos moralistas de alguna importancia hacen mención de él, y el mismo Benjamín Franklin ofrece un ejemplo clásico llevando una contabilidad sinóptico-eclesiástica de los progresos realizados por él en cada una de sus virtudes.⁸⁸³

En este punto son comunes las referencias puritanas al carácter “comercial” de la relación que los creyentes mantienen con Dios:

El puritano posterior no sólo controlaba su propia conducta, sino la de Dios, cuyo dedo advertía hasta en los más imperceptibles resquicios de su vida: de este modo, y a diferencia de Calvino, podía saber la razón de que Dios hubiese dispuesto tal o cual cosa. La santificación de la vida podía adoptar, según eso, un carácter análogo a un negocio comercial.⁸⁸⁴

La evolución del calvinismo conduce a situaciones en las que es posible expresarse, sin incurrir en blasfemia, en términos de “comprar la bienaventuranza”⁸⁸⁵ no muy distintos a las criticadas indulgencias papistas. Una vez introducido en semejante “industrialismo de la salvación”, bien visible en la actual cultura religiosa estadounidense de los “telepredicadores”, para el puritano hanse volatizado las preguntas relativas al “sentido de la vida”:

El puritano y el judío realizan con la misma facilidad, aun cuando por razones diferentes, la eliminación absoluta de todo problema de teodicea y de todas las cuestiones en torno al “sentido” del mundo y de la vida, que tanto preocupan a otros; en general, esta postura es compartida por toda la religiosidad cristiana antimística.⁸⁸⁶

En el *Dasein* del puritano, *la pregunta que interroga por el ser*, ha terminado, por tanto, siendo extirpada en la misma medida en que lo será después en los tiempos secularizados del estructuralismo (y con idéntica finalidad general por lo que concierne al “fenómeno VM”).

El “amor al prójimo” tampoco tiene para el puritano otra relevancia que la de una “virtud” añadida a su “contabilidad” moralista. Concíbese el sectario calvinista sólo como un

⁸⁸³ Weber, M.: *op. cit.*, pp. 159-160.

⁸⁸⁴ Weber, M.: *op. cit.*, p. 160.

⁸⁸⁵ Weber, M.: *ibidem*, n. 103.

⁸⁸⁶ Weber, M.: *op. cit.*, pp. 132-133.

instrumento de Yahvé y, por tanto, en definitiva, como “cosa”. La *autocosificación* “cabe la divinidad” es la condición de posibilidad de la cosificación del otro y de la naturaleza “corrupta” toda, devenida “objeto” para el único “sujeto” ayuno de pasividad, absolutamente espontáneo, pura “voluntad libérrima”: Dios. No existen razones que expliquen la condenación de aquellos a quienes Yahvé aborrece, pero los condenados son también motivo de rechazo por parte de los presuntamente elegidos:

Pues estos favoritos de la gracia, los elegidos y, por lo mismo, santos, faltándoles la conciencia de la propia debilidad, no se sentían indulgentes ante el pecado cometido por el prójimo, sino que odiaban y despreciaban al que aparecía como un enemigo de Dios, que llevaba impreso el signo de la condenación eterna.⁸⁸⁷

Cuando Foucault se refiere al “racismo” que impregna la génesis y desarrollo de la modernidad burguesa occidental, quizá resulte interesante subrayar el carácter teológico original de este fenómeno. La “discriminación racial” fundamental, ontológica, *es la que separa a los salvados de los condenados*. La ubicua negación del “fenómeno VM” rige, por tanto, esta interpretación de la existencia:

(...) sólo Dios es libre, es decir, no está sometido a ley alguna, y sus designios no pueden ser comprensibles y aun conocidos, sino en tanto que le plugo comunicárnoslos. Sólo a estos fragmentos de la eterna verdad podemos atenernos; todo lo demás —el sentido de nuestro destino individual— está rodeado de tenebrosos misterios, que es temerario e imposible tratar de aclarar. El condenado que se quejase de su destino por considerarlo inmerecido, obraría como el animal que se lamentase de no haber nacido hombre. Toda criatura está separada de Dios por un abismo insondable, y ante Él, todos merecemos muerte eterna, salvo decisión propia en contrario, con el sólo fin de hacer honra a su propia majestad. Lo único que sabemos es que una parte de los hombres se salvará y la otra se condenará.⁸⁸⁸

No hay tampoco “fundamentación” de la pena y en ello el liberalismo no ha dejado de ser consecuente con sus raíces teológicas puritanas.

A efectos de interpretar la secularización de esta ideología judeo-cristiana y su influencia en los genocidios y crímenes de masas de la modernidad (incluido, por tanto, el Holocausto), conviene también señalar cuál será el destino de los condenados antes de su definitivo retorno a la nada. Así, por un lado, los condenados deben seguir obedeciendo a Dios a pesar de ser plenamente conscientes, a la vista de sus pecados, de que ellos sólo pueden esperar la muerte eterna:

(...) a la Iglesia (externa) pertenecen también los excomulgados, quienes deben ser sometidos a su disciplina no para alcanzar de este modo la eterna felicidad —cosa imposible—, sino porque también ellos deben ser forzados, *ad gloriam Dei*, a observar sus preceptos.⁸⁸⁹

Pero posteriormente se sustituyó este criterio por otro de exclusión física más coherente con el de la ya fijada exclusión ontológica:

⁸⁸⁷ Weber, M.: *op. cit.*, p. 156.

⁸⁸⁸ Weber, M.: *op. cit.*, p. 122.

⁸⁸⁹ Weber, M.: *op. cit.*, p. 124.

Tal ocurrió cuando (...) la creencia genuinamente calvinista de que la gloria de Dios exigía someter a su ley por medio de la Iglesia a los condenados, fue sustituida por la tesis contraria, a saber: que constituye una afrenta a Dios admitir en su rebaño a un impuro que participe en los sacramentos o los administre en calidad de pastor (...).⁸⁹⁰

Visto que la condición de los *electi* sólo podía inferirse *a posteriori* por razón de los signos de éxito o fracaso social de los interesados, el calvinismo era el instrumento conceptual idóneo para justificar las diferencias de raza o clase como querencias de la voluntad divina. Bien entendido, insistamos en este punto, que la nación originaria es una *nación ontológica*, ya sea de la nación de los destinados a la vida eterna, ya la nación de los condenados a la muerte eterna. Criterios que, como sabemos, aparecen completamente subvertidos en la filosofía de Heidegger y, por ende, en la “ideología A”, para la cual los *mortales* son precisamente, frente a los *humanes* y, *ex hipotesi* y con mayor motivo, frente a los presuntos “elegidos”, los depositarios de la verdad del ser y de la existencia auténtica. Weber no se ahorra, pese a su “neutralidad valorativa”, algún calificativo referido a la doctrina de la predestinación:

Con su inhumanidad patética, esta doctrina había de tener como resultado, en el ánimo de una generación que la vivió en toda su grandiosa consecuencia, el sentimiento de una inaudita soledad interior del hombre. (...)⁸⁹¹

Que el humanismo desemboque en la *inhumanidad* prefigura ya la consumación del proyecto comunista de un paraíso social en el *gulag*, es decir, en su “contrario”, y no debe confundirse con el antihumanismo de Heidegger, que se contrapone precisamente a aquél proceso desde la perspectiva opuesta.

No debe extrañar que la doctrina puritana se encuentre en la raíz ideológica de los siguientes hechos: 1/ la institución penal moderna como internamiento forzoso de personas, normalmente de clase humilde, que rechazan someterse a la disciplina del trabajo capitalista;⁸⁹² 2/ la esclavitud de pueblos “paganos” o “gentiles” en tanto que *exempla* idóneos de la mencionada “nación de los condenados”;⁸⁹³ 3/ el exterminio más o menos sistemático de unos u otros.⁸⁹⁴ En el actual imaginario de “Auschwitz” confluyen las tres prácticas del puritanismo calvinista, el *English hebraism*, con los propios judíos como *víctimas*, de tal suerte que *el rastro de toda la relación entre racionalidad instrumental occidental, el capitalismo y el judaísmo queda borrado*. Dicho esto, nos encontramos en mejores condiciones, aunque todavía no óptimas, para interpretar el siguiente fragmento de Foucault referido al nazismo:

Lo extraordinario es que la sociedad nazi generalizó de modo absoluto el biopoder, y también el derecho soberano de matar. Los dos mecanismos, el clásico, más arcaico, que daba al Estado derecho de vida y muerte sobre los ciudadanos, y el nuevo mecanismo del biopoder, organizado en torno a la disciplina, a la regulación, coinciden exactamente. Por tanto se puede

⁸⁹⁰ Weber, M.: *op. cit.*, p. 157.

⁸⁹¹ Weber, M.: *op. cit.*, p. 123.

⁸⁹² Cfr. Georg Rusche / Otto Kirchheimer: *Pena y estructura social*, Bogotá, Temis, 1984. Edición inglesa original: *Punishment and Social Structure*, Nueva York, Columbia University Press, 1939.

⁸⁹³ Cfr. Losurdo, D.: *Contrahistoria del liberalismo*, *op. cit.*

⁸⁹⁴ Cfr. Dario Melossi / Massimo Pavarini: *Cárcel y fábrica. Los orígenes del Sistema penitenciario (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Siglo XXI, 1980. Edición italiana original: *Carcere e fabbrica alle origini del sistema penitenziario*, Bolonia, Il Mulino, 1977. Cfr. Losurdo, D., *op. cit.*, pp. 11-43.

decir que el Estado nazi hizo absolutamente coextensivos el campo de una vida que él organiza, protege, garantiza, cultiva biológicamente, y el derecho soberano de matar a cualquiera. Cualquiera quiere decir: no sólo a los otros, sino también a los propios ciudadanos.⁸⁹⁵

No pretendemos polemizar aquí, y hay que subrayarlo una vez más, sobre la exactitud histórica “objetiva” de las apreciaciones y “hechos” citados, sino que *nuestra tarea es interpretar críticamente, desde la ontología fundamental, el imaginario axiológico antifascista coagulado en los textos*. Y respecto a la exégesis foucaultiana del “fascismo”, conviene señalar lo siguiente. Foucault reconoce que:

Tan sólo el nazismo llevó a su paroxismo el juego entre el derecho soberano de matar y los mecanismos del biopoder. Pero este juego está inscrito efectivamente en el funcionamiento de todos los Estados, de todos los Estados modernos, de todos los Estados capitalistas. Pero no sólo en ellos.⁸⁹⁶

Por tanto, admite Foucault una correspondencia entre las prácticas e instituciones tan crudamente caracterizadas y la herencia “racista” de la modernidad capitalista y liberal, que *acto seguido hace extensiva al socialismo y al anarquismo*. Sin embargo, el filósofo francés no da el siguiente paso lógico, ni aquí ni en ninguna otra parte, consistente en aplicar los instrumentales hermenéuticos y genealógicos de la crítica al entramado normativo —por ejemplo en todo lo relacionado con la sexualidad— que ha modulado la subjetividad occidental, una pauta de investigación que, a tenor de lo que sabemos y hemos expuesto aquí de forma sumaria en lo concerniente a la tesis de Max Weber, conduciría de forma incuestionable (según la opinión de ciertos comentaristas y apologistas del judaísmo) a unas originarias fuentes judías. *El motivo por el cual esas fuentes aparecen o desaparecen en función del tono de la retórica, elogioso o condenatorio, de la caracterización de Occidente, es ideológico y marca profundamente el “estado de interpretado” vigente*.

La transformación de la moral calvinista en el motor cosmovisional del capitalismo y en la sustancia de las instituciones que han operado como pilares de la burguesía industrial es un campo ampliamente estudiado por la sociología crítica contemporánea. El propio Foucault cita una de las obras pioneras de esta línea de investigación que, en última instancia, nos permite vincular el Holocausto con las raíces del judaísmo. En efecto, según Foucault, «del gran libro de Rusche y Kirchheimer se puede sacar cierto número de puntos de referencia esenciales».⁸⁹⁷ Que los autores citados sean miembros de la Escuela de Frankfurt y, a la par, los principales inspiradores de la principal obra de Foucault sobre las prisiones, constituye una ventaja adicional a la hora de fundamentar la extraordinaria pero poco aparente homogeneidad del texto antifascista y la “coherencia” ideológica de sus subrayados y omisiones en relación con el crucial problema del valor de la verdad. Respecto a las prácticas de exterminio sistemático, por ejemplo, conviene observar que, para Rusche y Kirchheimer, el “progreso” que va de la Edad Media a la Modernidad se caracteriza precisamente por la utilización masiva de la pena de muerte contra los pobres:

⁸⁹⁵ Foucault, M.: *Genealogía del racismo*, op. cit., pp. 269-270.

⁸⁹⁶ Foucault, M.: *ibídem*.

⁸⁹⁷ Foucault, M.: *Vigilar y castigar*, op. cit., p. 31.

Hasta el siglo XV, la pena de muerte y las mutilaciones graves fueron utilizadas solamente en casos extremos para complementar el complejo y detallado sistema diferenciado de penas pecuniarias, pero luego se convirtieron en la más común de las medidas. (...) Las cifras para Inglaterra, que deben ser aproximadamente correctas, nos dan una idea de la situación prevaleciente en Europa; se dice que 72.000 ladrones de mayor o menor cuantía fueron ahorcados durante el reinado de Enrique VIII y que durante el período de la reina Elisabeth, los vagabundos eran linchados en hileras de 300 a 400 a la vez; todo esto teniendo en cuenta que la población inglesa era de tres millones de habitantes.⁸⁹⁸

Los autores asumen conclusiones que vienen a confirmar la tendencia con que el *English hebraism* hace acto de presencia en la historia:

En este sentido Von Hentig aplica correctamente la idea de selección con respecto al sistema penal y demuestra que éste actúa a manera de una hambruna o terremoto artificial, destruyendo a quienes las clases dominantes consideran inútiles para la sociedad.⁸⁹⁹

La reacción de las masas tomó a menudo a los judíos como objeto de sus represalias porque les identificaba con el poder económico capitalista:

También los judíos fueron objeto de esta persecución ciega por parte de las masas empobrecidas; la riqueza creciente de los primeros y el empobrecimiento en aumento de las masas hacían parecer como obvia en alguna medida su responsabilidad, especialmente por sus actividades relativas al préstamo de dinero.⁹⁰⁰

Sin embargo no se trata aquí de la responsabilidad de “los judíos” en general (por mucho que un porcentaje no anecdótico de los mismos formara parte de la clase opresora), sino, insistamos en ello, *de las raíces ideológicas judaicas del proceso de racionalización, del capitalismo moderno y del calvinismo*. Este hecho es también omitido por los autores a pesar de que el exhaustivo conocimiento de la obra de Weber por parte de la Escuela de Frankfurt está perfectamente acreditado.⁹⁰¹ En cuanto al “horror” asociado a la irrupción del *English hebraism* y la aplicación sistemática de la pena de muerte con fines de exterminio, compárese el reconocido sadismo de la mentalidad calvinista con las prácticas de ejecución que entonces se hacen extensivas a las grandes masas de la población empobrecida, es decir, a la “nación de los condenados”, el *Dasein qua* “ser para la muerte” (*Sein zum Tode*):

Pero la totalidad del sistema constituía en primer lugar una expresión de sadismo en el que los efectos disuasivos del carácter público de las penas ocupaban un segundo plano. Por ello es que la más morbosa de las imaginaciones actuales difícilmente podría concebir el cuadro de la variedad de las torturas aplicadas. Al respecto podemos leer sobre ejecuciones practicadas con cuchillo, hacha y espada, cabezas golpeadas con maderas o cortadas con arados, gente enterrada viva o dejada morir de hambre, clavos martillados en la cabeza, ojos, hombros y rodillas, estrangulaciones y asfixiamientos, desangramientos y desvisceraciones, estiramientos del cuerpo hasta la descuartización, torturas sobre la rueda con tenazas al rojo vivo, cortes del cuerpo en distintas piezas o aserramientos de él con instrumentos de hierro o madera, quemas en la pira y muchas otras formas más de crueldad elaborada. No llegaba a

⁸⁹⁸ Rusche, G. / Kirchheimer, O.: *op. cit.*, p. 20.

⁸⁹⁹ Rusche, G. / Kirchheimer, O.: *op. cit.*, p. 21.

⁹⁰⁰ *Op. cit.*, p. 22.

⁹⁰¹ Cfr. Eduardo Weisz: *Racionalidad y tragedia*, *op. cit.*, pp. 62 y ss.

sorprender que prácticamente todo delito fuera penado con la muerte y que la cuestión más importante resultara la manera en que aquélla debía llevarse a cabo.⁹⁰²

Las expresiones plásticas de El Bosco, Brueghel, Grünewald y otros pintores acotan el “lugar” para una noción industrial del “infierno”, a medio camino todavía entre lo religioso y lo secular, en el imaginario occidental.⁹⁰³ Compárese, en cualquier caso, las técnicas de tortura referenciadas con las “cámaras de gas”: la pregunta sería por qué se identifican éstas hogaño con el “mal absoluto” ignorando aquellas otras que el propio discurso progresista admite como un “hecho histórico” y que rebasan, con mucho, la capacidad de producir dolor de los artilugios de “Auschwitz”. Rusche y Kirchheimer no ocultan en ningún momento la procedencia de esos “progresos” introducidos por el capitalismo:

La actitud de la burguesía hacia el trabajo y la pobreza, difiere profundamente de la que sustentaban las clases dirigentes en el sistema feudal. (...) La actitud burguesa halló su más clara expresión en el calvinismo.⁹⁰⁴

También llamado *English hebraism* (Weber *dixit*). La transformación del sistema del siglo XVI en el embrión de la cárcel moderna y, por tanto, en el antecedente del campo de concentración, no obedece a motivos humanitarios, sino a las compulsiones económicas que, en su momento, justifican el exterminio selectivo. En este caso, sin embargo, la situación se ha invertido, y de un exceso de mano de obra provocado por la expulsión de los campesinos de sus tierras en la primera fase expansiva del capitalismo británico, se pasa a una escasez demográfica⁹⁰⁵ que dispara los costes laborales y, en consecuencia, instituye la *obligación* de trabajar en provecho del capitalista:

Hacia fines del siglo XVI, los métodos punitivos comenzaron a sufrir lentos pero profundos cambios con el creciente interés que recibía la posibilidad de explotación de mano de obra de los sometidos a penas de prisión. (...) Estos cambios constituyeron el resultado no de consideraciones humanitarias, sino de un cierto desarrollo económico que revelaba el valor potencial de una masa de material humano a entera disposición del aparato administrativo.⁹⁰⁶

El campo de concentración como lugar de trabajo aparece pues también, por primera vez en la historia, como posibilidad y, de hecho, los vagabundos son literalmente secuestrados, concentrados, como miembros de una clase social que forma parte de la “nación de los condenados”, a fin de ponerlos al servicio de la Nueva Jerusalén, del nuevo “pueblo elegido”:

En Inglaterra puede constatarse la existencia de trabajo forzado ya desde la época del *Statute of Artificiers* bajo el reinado de Elisabeth. (...) la autoridad se dio a la tarea de entregar trabajadores a la industria en forma coactiva.⁹⁰⁷

Para los que evoquen las imágenes de Hollywood con niños avanzando hacia las “cámaras de gas” debido a su carácter improductivo, conviene recordar que los niños no sólo no eran

⁹⁰² Rusche, G. / Kirchheimer, O.: *op. cit.*, p. 23.

⁹⁰³ *Ibidem*.

⁹⁰⁴ Rusche, G. / Kirchheimer, O.: *op. cit.*, pp. 40, 41.

⁹⁰⁵ *Op. cit.*, p. 28.

⁹⁰⁶ *Op. cit.*, p. 25.

⁹⁰⁷ *Op. cit.*, p. 37.

“respetados” por el *English hebraism*, sino que, por diversas razones técnicas objetivas, constituían la mercancía laboral más apetecible, una valoración empero idéntica desde el punto de vista “moral”:

El trabajo de los menores era alentado por todos los medios. Tan pronto como era posible, los niños eran puestos a trabajar en las fábricas y el Estado proporcionaba a los fabricantes de manufacturas, jóvenes provenientes de los orfanatos en cuyo caso la única obligación de los empleadores resultaba la entrega de alimento. En algunas oportunidades era el propio Estado el que fundaba establecimientos de trabajo para el empleo de los huérfanos. Naturalmente, todo esto incrementó el valor de los niños, que se transformaron en un bien de cambio ya que sus padres podían alquilarlos o aun entregarlos a un patrón a trueque de cierta suma, renunciando así a todo derecho sobre aquéllos.⁹⁰⁸

No queda ninguna duda de que en la génesis de la sociedad capitalista moderna, aquello que el puritano había experimentado a título de vivencia religiosa individual proyéctase sobre la sociedad, a la que impone de manera coactiva, forzada y despiadada su propia relación de “sometimiento” a Yahvé:

La actitud religiosa de la burguesía adoptó el mismo tono ascético que el de las condiciones de existencia a que conducía la situación económica. (...) Esta actitud religiosa contribuyó a allanar el camino para una de las condiciones necesarias del surgimiento del capitalismo moderno: la acumulación del capital. (...) Max Weber afirma que el empresario burgués consciente de estar en posesión de la gracia de Dios y de ser bendecido por Él, podía perseguir su interés a su antojo y sentirse al mismo tiempo cumpliendo con un deber, siempre que permaneciera dentro de los límites de la corrección formal y mientras la utilización de su riqueza no fuera objetable. Por ello es por lo que su conciencia le aseguraba que la distribución desigual de los bienes en este mundo constituía un designio de la Providencia, la cual perseguía fines secretos e inescrutables para el hombre. Esta justificación de su posición social le permitía al empresario erigirse en juez moral de los demás e imponer sus propios hábitos de trabajo, así como sus reglas de conducta, a quienes estaban a su servicio. Se pretendía de este modo que el esfuerzo y las privaciones a que se sometían las clases dominantes, fueran aceptadas aún más intensamente por las clases inferiores.⁹⁰⁹

El nacimiento de la prisión moderna,⁹¹⁰ con su relativa “humanización” (¡y esto incluye a “Auschwitz”!) de las condiciones de vida de los reclusos, responde sólo a intereses económicos y no morales, de manera que la posibilidad de los campos de concentración y, por ende, de campos de exterminio en los que se elimine de forma sistemática a los no aptos para trabajar con métodos “modernos”, está ya implícita en el *English hebraism* y no supera en “horror” a la aplicación sistemática de la pena de muerte, a la institución de la esclavitud moderna por parte de los Estados Unidos de América o a la práctica del genocidio contra los pueblos considerados “paganos” con fines crematísticos de la misma índole. La vinculación entre calvinismo, capitalismo y liberalismo no puede considerarse azarosa o circunstancial, sino que, como ha argumentado Domenico Losurdo, gira esencialmente en torno a ideas o valores oriundos del judaísmo:

⁹⁰⁸ *Op. cit.*, pp. 36-37.

⁹⁰⁹ *Op. cit.*, p. 42.

⁹¹⁰ *Op. cit.*, p. 46 y ss.

En realidad, derrumbando la política de la Corona inglesa, que aspiraba a la conversión, los puritanos habían dado inicio a la masacre de los pieles rojas, equiparados a los “cananeos y amalecitas”, es decir, a estirpes elegidas por el Antiguo Testamento para ser borradas de la faz de la tierra. Se trata de “una de las páginas más negras de la historia colonial inglesa, a la que siguen, sin embargo, aquellas más repugnantes aún, escritas en el curso de la revolución norteamericana, cuando los colonos sediciosos se empeñan en el “exterminio de las seis naciones” pieles rojas, que continuaron fieles a Inglaterra: “Con una orden que creemos no tiene precedentes en los anales de una nación civilizada, el Congreso ordenó la completa destrucción de este pueblo en cuanto nación (...), comprendidas mujeres y niños”.⁹¹¹

El más importante ideólogo fundacional del liberalismo, el filósofo John Locke, teoriza el exterminio de los indios pieles rojas en los siguientes términos:

En repetidas ocasiones el *Segundo Tratado* [sobre el gobierno civil] hace referencia al “indio salvaje” (*wild Indian*), que vaga “insolente y agresivo en las selvas de América”, o bien en las selvas vírgenes y en las praderas no cultivadas de América (TT, II, 26, 92, 37). Ignorando el trabajo, que es lo único que da derecho a la propiedad, y ocupando una tierra “que no se encuentra beneficiada por el trabajo” o bien “grandes extensiones de tierras que permanecen incultas” (TT, II, 41, 45) habita en “zonas que no pertenecen a nadie”, en *vacuis locis* (TT, II, 74, 121). Junto al trabajo y a la propiedad privada, los indios ignoran también el dinero: de forma que ellos resultan no sólo extraños a la civilización, sino que tampoco “se unieron al resto del género humano” (TT, II, 45). Por su comportamiento son objeto de una condena que no proviene sólo de los hombres: indudablemente “Dios les impuso la obligación de trabajar” y la propiedad privada, realmente no puede querer que el mundo creado por Él permanezca “para siempre sin dividir e inculto” (TT, II, 34, 35).⁹¹²

A continuación, según Losurdo, llegan las argumentaciones en virtud de las cuales se va a *justificar filosóficamente el exterminio masivo de los autóctonos* por parte del *ufano* liberalismo occidental del “pueblo escogido”, el “Nuevo Israel”:

Desde el momento en que el indio trata de luchar contra la marcha de la civilización, oponiéndose con violencia a que las tierras incultas ocupadas por él sean beneficiadas con el trabajo, como todo criminal es comparable a “fieras salvajes con las que el hombre no puede vivir en sociedad ni sentirse seguro” y por tanto, “puede ser destruido lo mismo que se mata a un león o a un tigre”. Locke no se cansa de insistir en el derecho que tiene todo hombre de aniquilar a aquellos que han sido reducidos al rango de “animal de presa” (*Beasts of Prey*), de “fiera salvaje” (*Savage Beasts*: TT, II, 11, 16), al rango de “una fiera salvaje y famélica” (*savage ravenous Beasts*), peligrosa y dañina contra la que tiene que defender el atacado su existencia” (TT, II, 181).⁹¹³

Locke hace extensivas este tipo de medidas a los irlandeses,⁹¹⁴ así que no se puede pretender que el trato dado a los indios en su filosofía pueda comprenderse como un prejuicio contra un presunto “salvajismo” y beneficiarse así de la retórica civilizadora de la colonización. Dato éste al que resulta oportuno añadir el siguiente: «Locke es “el último gran filósofo que trata

⁹¹¹ Losurdo, D.: *op. cit.*, pp. 28-29.

⁹¹² Losurdo, D.: *op. cit.*, p. 33.

⁹¹³ *Op. cit.*, pp. 33-34.

⁹¹⁴ *Ibidem*.

de justificar la esclavitud absoluta y perpetua».⁹¹⁵ Los “argumentos” del liberal Locke⁹¹⁶ son, en última instancia, religiosos e inconfundiblemente puritanos por su insistencia en el derecho al expolio y la explotación en beneficio de los *electi*; coinciden básicamente con los de otro ideólogo del calvinismo, aunque en este caso holandés, Hugo Grocio, padre del derecho burgués moderno:

Contra los pueblos que, manchándose “de los delitos que se cometen contra Dios” y violando las normas más elementales del derecho natural, se configuran como “bárbaros” o bien como “animales salvajes más que como hombres”, la guerra es “natural”, independientemente de los límites estatales y de las distancias geográficas; sí, “la guerra más justa es la que se hace a los animales feroces (*homines belluis similes*). (...) Tal es la ideología que encabeza la conquista del Nuevo Mundo. El pecado de idolatría fue el primero de los argumentos que impulsó a Sepúlveda a considerar “justa” la guerra contra los indios y su esclavización. Y en Grozio, junto a la legitimación implícita de las prácticas genocidas que tenían lugar en América, emerge la justificación explícita e insistente de la esclavitud.⁹¹⁷

Todos los “paganos” son *per definitionem* y en cuanto tales “insubordinados al Rey del universo”, Yahvé y, por ende, miembros de pleno derecho de la “nación de condenados” (“mortales”), es decir, susceptibles de saqueo, explotación y exterminio a la mayor gloria del dios calvinista. La herencia de la racionalización occidental no puede, por tanto, valorarse de forma triunfalista como un *mérito* de la cultura judaica, por cuanto resulta *de iure* inseparable del imaginario carcelario del Holocausto a pesar de todos los esfuerzos por encubrir este hecho realizados por los ideólogos “antifascistas” del “paradigma B”.

El genocidio moderno muestra un objetivo: «El genocidio moderno es un elemento de ingeniería social, pensado para producir un orden social que se ajuste al modelo de la sociedad perfecta»⁹¹⁸ (Zygmunt Bauman). Bien entendido que el “criterio de perfectibilidad” defínese como *la capacidad de producción de la felicidad*. Ésta, la “sociedad de consumo”, es la heredera de la soteriología calvinista de la profesión (*Beruf*) inspirada en la normatividad mosaica y el “desencantamiento” del mundo oriundo del “antiguo Israel”. La cárcel es el *alma* del puritano y, a la par, el envés del paraíso al que se endereza como el desierto conducente a la Tierra Prometida. La institución penitenciaria en cuanto arquetipo y embrión institucional de la modernidad que trasciende la función de mero establecimiento penitenciario, representaría, en consecuencia, algo así como el taller en que la razón burguesa judeo-cristiana y capitalista forja (o repara/castiga) a un ente denominado “hombre”, libre y responsable de sus actos (léase: imputable), pero, *al mismo tiempo*, determinado por factores *causales* hedonistas (lo que resulta moralmente tan aporético en términos éticos como la propia “doctrina de la predestinación”, donde la dualidad libertad/elección incurre en el mismo cortocircuito lógico). Será también, lo que resulta más importante para nosotros, el lugar asignado al “infierno” y al *dolor qua* “mal absoluto” en la fase de secularización del imaginario religioso como contraparte axiológica del “paraíso social”, es decir, “Auschwitz”. El término “infierno organizado” (Eugen Kogon) referido al Holocausto constituye así, en

⁹¹⁵ *Op. cit.*, p. 13.

⁹¹⁶ John Locke es accionista de la *Royal African Company*. Cfr. Losurdo, *op. cit.*, p. 25.

⁹¹⁷ *Op. cit.*, p. 31.

⁹¹⁸ Bauman, Z.: *op. cit.*, p. 125.

el fondo, un pleonasma, *porque la organización por excelencia es la cárcel* y ésta, a su vez, ha sido ya instituida *en calidad de infierno*, es decir, como enclave institucional fundamental donde Yahvé inflige dolor a quienquiera que ose desafiar sus libérrimos designios irracionales. La “racionalidad” occidental constituye ante todo una ideología y *la prisión en tanto que institución prescribe únicamente el establecimiento de la sumisión de los mortales esclavizados como requisito de la civilización*. Una vez eliminadas, al menos teóricamente, las torturas, la pena de privación de libertad se reduce en la práctica a un tiempo vacío, puro, casi ontológico, en el cual los internos se “someten” a la “autoridad” carcelaria con la única finalidad de “aprender” a someterse a la “autoridad” “en general”. Esta dinámica fundamental se encubre bajo retóricas pseudocientíficas como el “tratamiento”, la “ciencia penitenciaria” y la “rehabilitación” de los presos para su “reinserción social”.

La primera tarea histórica de la prisión consiste, efectivamente, en imponer a los internos una ideología, una *Weltanschauung*:

Así, sea que se tratara de fuerza de trabajo proveniente del campo, sea de origen citadino-artesanal, la práctica monótona y pesada del *rasping* respondía mejor que cualquier otra a lo que ya desde entonces aparece como la función fundamental de la institución correccional: el aprendizaje de la *disciplina* capitalista de producción. (...) la institución tenía como finalidad preparar a sus hospedados a llevar después “una vida de laboriosa honestidad”, fin que se debía alcanzar por medio del comportamiento regulado y por el sometimiento a la autoridad. Esta actitud debía manifestarse sobre todo en la actividad laboral; no es casualidad que la infracción más grave al reglamento de la casa, la única que merecía no una sanción interna o la prolongación de la pena sino una nueva comparecencia ante el tribunal, era negarse a trabajar por tres veces. Esto se unía a la visión ascética de la vida, propia del calvinismo de la joven república holandesa, cuya función en el complejo de la sociedad era reforzar el dogma del trabajo, y por ende la sumisión ideológica, *dentro del proceso manufacturero*, pero que en la casa de corrección tenía como objetivo propio, antes que nada la aceptación de la ideología, de la *Weltanschauung* burguesa-calvinista, y sólo en un segundo momento *la explotación* y la extracción de un plusvalor.⁹¹⁹

Arbeit macht frei. Incluso en la historiografía oficial, como veremos en el siguiente capítulo, admítase que sólo se extermina a los presos *inútiles* para trabajar, *tanto si son judíos como si no lo son*. Pero este precepto organizativo era ante todo “ideología”, es decir, castigo como aprendizaje, interiorización de normas de conducta disciplinarias constituyentes del yo: trabajo es *tripalium*, un instrumento de tortura, aquello que los judíos interiorizaron en el antiguo Israel y, como hemos visto en la exégesis de Weber, *la esencia misma de la civilización occidental*. La frase “el trabajo hace libres” resume así la ideología del *liberalismo* en una sentencia. La función de la prisión ha sido y seguirá siendo, pues, ideológica, pero término “ideología” tiene aquí el riguroso sentido técnico que le hemos dado desde el principio, a saber, no el de “ideas” u opiniones en la cabeza de alguien, sino el de “creencias” introyectadas como válidas, incluso “inconscientes”, que regulan siempre nuestra existencia coaguladas en forma de pautas de conducta. El centro penitenciario representa, como ha sido subrayado por Foucault, el molde institucional de las instituciones burguesas, la objetivación organizativa de esas normas que permiten hablar de un “sujeto” (también en el sentido de

⁹¹⁹ Dario Melossi / Massimo Pavarini: *Cárcel y fábrica...*, *op. cit.*, pp. 41-42.

“estar sujeto” o “sujetado”) capaz de “libertad” (cumplir unos horarios, rutinas, obligaciones...):

El lugar donde se da la depauperación global del individuo es la manufactura, y la fábrica; pero la preparación, el adiestramiento, se garantiza en una estrecha red de instituciones subalternas de la fábrica, cuyas características modernas fundamentales se construyen exactamente en este tiempo: la familia mononuclear, la escuela, la cárcel, el hospital, más tarde el cuartel y el manicomio; todas ellas van a asegurar la producción, la educación y la reproducción de la fuerza de trabajo que necesita el capital.⁹²⁰

Así puede acreditarse el fenómeno de una “producción” en serie del “hombre” finito, el *mortal*, en tanto que “nación de condenados” cuya única finalidad es servir a los “elegidos” y, en definitiva, honrar la gloria del dios Yahvé:

Como observa Foucault, repitiendo a Bentham, es en la cárcel donde se crea el laboratorio experimental de este proyecto global: la “máquina panóptica” tiene como cometido producir un tipo humano que constituirá la articulación fundamental de la máquina productiva.⁹²¹

Los “mortales” carecen, por definición, de alma, son meras bestias y, consecuentemente, autómatas, tal como definió Descartes a los animales.⁹²² Por ello puede hablar Foucault de “construcción burguesa del cuerpo” a manos de la “religión del capital”, pero no añade jamás: del *English hebraism*. Este concepto industrial incluye tanto a los obreros de las fábricas como a los soldados y, en general, a los encargados subalternos de mantener el orden, por ejemplo a los propios carceleros, verdugos, policías y otros “profesionales del dolor”, hecho que tendrá consecuencias decisivas en el futuro cuando la “rebelión de los condenados” desemboque en el internamiento concentracionario de la burguesía capitalista.

Sin embargo, se objetará: ¿cómo establecer un vínculo esencial entre “lo penitencial” religioso, “lo penitenciario” secular y el “campo de concentración” en el seno de un *continuum* que va de la “hipertrofia normativa” del judaísmo, en sus diferentes fases, a “Auschwitz”, es decir, al “infierno organizado”?⁹²³ Para que resulte pensable que finalmente los judíos, entre otros colectivos, pero especialmente un determinado pueblo, etnia o religión, fueran sometidos al mismo trato que el descrito en las páginas anteriores, es menester que varios procesos históricos se encuentren en un avanzado estadio de desarrollo. En primer lugar, el “proceso de secularización”,⁹²⁴ que convierte las disposiciones subjetivas, ideológicas, del capitalismo, en instituciones, es decir, en “espíritu objetivo” que ya no necesita de las creencias religiosas para compeler al cumplimiento de unos determinados patrones de conducta, a la par que sumerge los valores subyacentes de la religiosidad judeo-cristiana, devenidos en *creencias*, supuestos inconscientes y conceptos-límite de la modernidad de los

⁹²⁰ Melossi, D. / Pavarini, M. : *Cárcel y fábrica...*, *op. cit.*, p. 43.

⁹²¹ *Op. cit.*, p. 71.

⁹²² *Op. cit.*, p. 79 y ss.: “estructurar el cuerpo como una máquina en el interior de la máquina productiva en su conjunto”.

⁹²³ Cfr. Eugen Kogon: *L'enfer organisé. Le système des champs de concentration*, París, La Jeune Parque, 1947. Traducción francesa del original alemán: *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager*, Berlín-Frankfurt, Publicaciones del Gobierno Militar de Ocupación, 1946.

⁹²⁴ Cfr. Karl Löwith: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007, *op. cit.*

que son portadores colectivos que se definen como anticristianos y dispuestos a combatir, perseguir y aniquilar a los miembros de determinadas confesiones (católica, judía, etcétera). En segundo lugar, el “proceso de racionalización” que transforma la religión, incluida la religión judía, en un estadio superado del desarrollo hacia el conocimiento científico y la laicidad del Estado. En tercer lugar, el “proceso de democratización” desencadenado por la propia burguesía con las revoluciones inglesa, americana y francesa, el cual se hace extensivo a todas las clases sociales, singularmente el proletariado, y posibilita la defensa de unos derechos básicos. El “fascismo” sólo puede existir en un contexto donde los “condenados”, habiendo interiorizado, empero, las propias pautas de conducta en cuyo molde habían sido producidos, *se revuelven contra sus amos*. El “fascismo”, sin embargo, no ataca a la burguesía en general, sino que pretende arrancar las raíces de la opresión capitalista encarnada por “los judíos” como colectivo étnico, nacional y a la vez social, es decir, del “judío” en tanto que ostensible detentador de riqueza y destacado beneficiario del sistema capitalista en su versión más “parasitaria”: la “alta finanza”. El judío es mortalmente odiado porque presuntamente no trabaja (rentistas, inversores, usureros) pero vive, como una garrapata, de la sangre de los nacionales. En consecuencia, quiéresele “hacer trabajar”, someter al *tripalium*, el ritual de admisión del civilizado occidental que el capitalista no productivo (“capitalismo financiero”) elude pero sigue imponiendo a los demás. El resto de los judíos, pues no todos serán, obviamente, banqueros, quedan reducidos a este paradigma definido por el binomio trabajo/no-trabajo (dolor/placer, infierno/paraíso) del puritano como potenciales usureros o matrices biológicas de futuros poseedores del dinero: el judaísmo también se ha secularizado, ya no será percibido como una religión, sino como raza, etnia o nación; pero al mismo tiempo persiste la herencia cristiana (y en Alemania, luterana) que vincula al judío con “el demonio”. El resultado es ese antisemitismo secularizado del “pueblo de demonios” que el “antifascismo” se limita a invertir después de 1945. Porque el que ha ganado o heredado suficiente dinero ya no tiene que trabajar, pero si según Marx toda ganancia procede de la plusvalía, o sea, en definitiva, de una apropiación y, por otra parte, el judaísmo constituye la esencia del capitalismo y el capitalismo la esencia del judaísmo (Marx), la ociosidad remunerada será un delito de orden colectivo, nacional, donde los judíos descúbrense de pronto como delincuentes y los nacionales como víctimas. Los judíos, en el imaginario judeo-cristiano secularizado y fascista *oriundo de la propia izquierda*, tienen que aparecer en algún momento como los “culpables” directos y encarnados, a título grupal e individual, en mayor o menor medida pero de forma indiscriminada, de ese dispositivo de explotación. Ahora bien, ¿puede resultar tan sorprendente que si se proclama, por un lado, que el judaísmo ha desempeñado un papel decisivo en un proceso histórico que culmina en el capitalismo, y por otro lado, la necesidad de una revolución anticapitalista, aparezca legitimado tarde o temprano, y en determinadas circunstancias políticas, el espacio simbólico donde se haga efectivo el imperativo de perseguir a los judíos? Así se expresaba, según cita Bernard Henri Levy, una de las dirigentes de la banda terrorista marxista-leninista alemana Baader-Meinhof:

(...) 6 millones de judíos fueron muertos y echados al vertedero de Europa por ser lo que eran: judíos de dinero... Los alemanes eran antisemitas, y es por ello que ahora sostienen a la Fracción armada roja. No lo han reconocido todavía porque no han sido aún absueltos del

fascismo y del asesinato de los judíos. Y no se les ha dicho todavía que el antisemitismo era en realidad el odio al capitalismo.⁹²⁵

Esta cita podría resultar anecdótica si no contásemos con toda la segunda parte de *Zur Judenfrage* de Karl Marx, que ya hemos reproducido en dos ocasiones pero cuya conclusión, a tenor de la importancia de este filósofo, tiene que volver a ser transcrita aquí:

Porque, en general, la esencia real del judío se ha realizado y secularizado en la sociedad burguesa, por ello la sociedad burguesa no ha podido convencer al judío de la *irrealidad* de su esencia *religiosa*, que no es justamente sino la concepción ideal de la necesidad práctica. Así pues, no es, por tanto, en el Pentateuco o en el *Talmud* sino en la sociedad actual donde encontramos la esencia del judío de hoy, no como un ser abstracto sino como un ser altamente empírico, no sólo como la limitación del judío sino como la limitación judaica de la sociedad. / Tan pronto le sea posible a la sociedad acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, con la usura y sus premisas, será *imposible* el judío, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual sensible y la existencia genérica del hombre. / La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad respecto del judaísmo*.⁹²⁶

La línea que separa esta supresión de “la esencia empírica del judaísmo” en el marco de una revolución política *violenta* o una guerra mundial y el exterminio étnico de “los judíos” resulta harto difusa. Este hecho, empero, forma parte de *la propia lógica de la izquierda*, en cuyo seno se gesta el fascismo, no sólo porque Benito Mussolini haya sido un líder socialista revolucionario, sino porque ya Marx, en los mencionados y citados escritos *Sobre la cuestión judía* (1844), define los parámetros judeo-cristianos secularizados donde se gestará la posibilidad de “Auschwitz”. No hay solución de continuidad entre las posturas “antisemitas” de Marx, el Fascismo mussoliniano (que en sus inicios no será más “antisemita” que el del propio Marx), y el “antisemitismo” nazi acuñado en el molde luterano-alemán del Nuevo Testamento pero enteramente secularizado después de Darwin. La izquierda antifascista, que sigue siendo heredera de la secularización judeo-cristiana, proyecta sobre el “fascismo” el colapso interno de su imaginario milenarista en la figura del “infierno” terrenal. La izquierda tiene que elegir entre a/ la consumación socialista de la racionalización y, *por tanto*, la renuncia a la utopía de procedencia judía, por una parte, o b/ el “antifascismo” de imaginario utópico-profético y, en consecuencia, la renuncia al socialismo, por otra. Optó por b/. En ambos casos, aunque con signo axiológico opuesto, el campo de concentración en el cual son internados los judíos aparece, en definitiva, preformado, prefigurado, predestinado *dentro de la dinámica simbólica de la revolución política proletaria en tanto que proyecto político de liquidación de la burguesía capitalista*. La “ideología del Holocausto” posibilita, en tales circunstancias, la evasión de toda responsabilidad respecto del genocidio judío, reduciendo el fascismo a la *extrema derecha* (antisemita, eclesiástica), de modo análogo a como los cristianos, católicos o evangélicos, mediante un procedimiento paralelo pero contradictorio de proyección, escapan a la suya identificando fascismo y *paganismo*. Izquierdistas y cristianos no necesitan ponerse

⁹²⁵ Levy, B. H.: *op. cit.*, p. 22, n. 11: «Según da cuenta la *Gazeta general de Frankfurt* del 15 de diciembre de 1972» (sic).

⁹²⁶ Bruno Bauer / Karl Marx, *op. cit.*, pp. 162-163.

de acuerdo en este punto y el fascismo será fundamentalista cristiano o pagano según convenga en cada momento para los usos de la política, el periodismo o la “cultura” de masas. Estas consideraciones, que acotan el marco de una persecución política del judaísmo conducente a “Auschwitz”, no son empero suficientes para localizar la posibilidad misma de la institución “campo de concentración”, lugar a la par de trabajo y exterminio, en el imaginario judeo-cristiano secularizado (“ideología B”).

A fin de hallar la clave de este signo esencial en el código antifascista hay que remontarse a los monasterios medievales donde tiene lugar la génesis de “lo penitenciario” en “lo penitencial” y, desde ahí, la aparición del sitio donde la práctica del terror se combina con la práctica racional de la explotación de seres considerados no-humanos o subhumanos. Antes de que los judíos hayan resultado estigmatizados en tales términos, habrán de serlo los “gentiles” o los miembros de la “nación de los condenados” por Yahvé que se remonta a los habitantes veterotestamentarios de la ciudad de Jericó:

La penitencia, cuando se transformó en sanción penal propiamente dicha, mantuvo en parte su finalidad de corrección; en efecto, ésta se transformó en *reclusión en un monasterio por un tiempo determinado*. / (...) El régimen canónico penitenciario conoció varias formas. Además de diferenciarse porque la pena se debía cumplir en la reclusión de un monasterio, en una celda o en la cárcel episcopal, tuvo distintas maneras de ejecutarse: a la privación de libertad se añadieron sufrimientos de orden físico, aislamiento en el calabozo (*cella, carcer, ergastulum*) y sobre todo la obligación del silencio. / (...) La naturaleza esencialmente penitencial de la cárcel canónica manifiesta claramente la posibilidad de su utilización para fines políticos; por el contrario, su existencia siempre tuvo un sentido religioso, comprensible únicamente en un rígido sistema de valores, orientados teleológicamente a la afirmación absoluta e intransigente de la presencia de Dios en la vida social; una *finalidad*, por tanto, *esencialmente ideológica*.⁹²⁷

Entre la disciplina del monasterio,⁹²⁸ la pena de reclusión monacal, la casa de corrección y la cárcel terrorista que precede al campo de concentración, nos movemos todo el tiempo en un *continuum* simbólico palmario modulado por las circunstancias históricas pero axiológicamente homogéneo:

¿Cuál era la solución propugnada y adoptada por Nicholls y otros reformadores? Ya en 1770 –aunque este modo de concebir la *workhouse* era también anterior- la ideal *workhouse* era definida como *house of terror, casa del terror*. Y la solución dada por la burguesía después de su acceso definitivo al poder político fue la *deterrent workhouse*, la casa de trabajo terrorista; o sea la sustitución de cualquier forma de asistencia fuera de las casas de trabajo (*outdoor relief*) con la internación y el trabajo forzado en éste.⁹²⁹

Y bajo el gobierno de Disraeli, hecho que en su caso ostenta un alto valor simbólico, la crudeza del *English hebraism* alcanza su culminación:

⁹²⁷ Melossi, D. / Pavarini, M.: *Cárcel y fábrica...*, *op. cit.*, pp. 21-22, 22-23.

⁹²⁸ Cfr. Weber, M.: *La ética protestante...*, *op. cit.*, p. 151 y ss.

⁹²⁹ Melossi, D., *op. cit.*, p. 60. Quizá resultaría mejor traducir *deterrent* por aterradora o amedrentadora en lugar de terrorista, porque este término genera confusión.

En resumen, como Disraeli llegó a decir, la reforma de 1834 “anuncia al mundo que en Inglaterra ser pobre es un delito”. (...) En el período 1840-1865 triunfa en Inglaterra el principio terrorífico y, con él, el aislamiento celular y el trabajo *inútil*.”⁹³⁰

A estas alturas ya está todo dispuesto para que la modernización empuje este dispositivo a la consumación destinal del “infierno secularizado” como *signo* del código simbólico “utópico-profético” (“ideología B”) al que dicho dispositivo pertenece realmente por esencia y del que la idea del “fascismo” es sólo expresión distorsionada (“ideológica”) e inauténtica menesterosa de interpretación crítica e íntegra deconstrucción.

Problema indisociable de todo lo anterior es, para nuestra tesis, la relación entre Heidegger y el fascismo. No podemos ni soñar, como hemos visto, con interpretar la filosofía de Heidegger sin antes emprender el análisis hermenéutico de sus vinculaciones internas — es decir, intelectuales, no meramente personales— con la cosmovisión nacional-revolucionaria. Puede afirmarse, sin exagerar, que de dicha comprensión depende el futuro de la filosofía, por cuanto prescindir sin más de Heidegger tildándolo de “nazi” —vocablo cuyo *animus injuriandi* entraña una deportación o exilio, insistamos en ello, allende los límites simbólicos del género humano— equivale a *abdicar* del pensamiento, mientras que, por el contrario, ignorar las “vecindades” políticas del filósofo, como si nunca hubieran existido, es una estrategia que sólo puede llevarse a cabo a expensas de deformar la realidad de ese pensamiento, amputando en calidad de “ideológicas” inmensas parcelas centrales del mismo. Ahora bien, semejante tarea entraña otra, todavía más complicada, a saber, la previa exégesis filosófica del “fascismo”. *No cabe hablar, en efecto, de “Heidegger y el fascismo” sin fijar conceptualmente el otro término de la relación.* Darlo por supuesto y apelar al periodismo, la cultura de masas o la política como fuente válida de lo que “se” sabe sobre la materia constituye, *en el marco de la institución filosófica*, un franco abuso intelectual. Circunstancia que fuerza, a su vez, a arrancar dicho vocablo “maldito” (nada menos que el “mal absoluto”) de las manos de la *memoria histórica* a fin de que pueda ingresar libremente en el ámbito de la filosofía, es decir, de la *duda metódica*. La situación, según Jacques Derrida, es similar al caso de Nietzsche. Farías transcribe idéntica opinión de Derrida, pero visiblemente alterada y sin citar la fuente: «todavía no sabemos lo que es el nazismo, esa cosa despreciable, pero sobredimensionada».⁹³¹ Sostiene Derrida:

No se trata de que, sabiendo o creyendo saber lo que es el nazismo, debamos a partir de aquí releer a “Nietzsche” y su gran política. No creo que podamos todavía pensar lo que es el nazismo. Esta tarea queda por hacer, y la lectura política del cuerpo o corpus nietzscheano forma parte de ello.⁹³²

Pensar el “fascismo” requiere, empero, algo más que la mera voluntad de filosofar. La tarea es inmensa, y no -o no sólo- por su intrínseca dificultad teórica, sino ante todo porque no depende exclusivamente de nuestro laborioso esfuerzo o perspicacia intelectual. En efecto, previamente a todo lo dicho sería necesario todavía un requisito mucho más importante, auténtica clave del asunto, a saber: “deconstruir” la “ideología del Holocausto”, dotando de

⁹³⁰ *Op. cit.*, pp. 61, 72-73.

⁹³¹ Víctor Farías: *Heidegger y el nazismo*, Palma de Mallorca, Objeto Perdido, 2009, p. 556, n. 421.

⁹³² Jacques Derrida: *La filosofía como institución*, Barcelona, Granica, 1984, pág. 83.

contenido *filosófico* a la distinción entre el *hecho* del holocausto y el Holocausto en cuanto imaginario o ideología tal como la define Norman Finkelstein en su obra *The Holocaust Industry* (2000). Para nuestro objeto, la *crítica* a la *ideología* del Holocausto *qua* “memoria” frente al holocausto *qua* “historia” —el *factum* objeto de la historiografía y del análisis ilustrado— es lo que está en cuestión a la hora de acceder a la filosofía de Heidegger y, por ende, al pensamiento en general:

(...) en las páginas que vienen a continuación, argumentaré que “el Holocausto” es una representación ideológica del holocausto nazi. Como la mayoría de las ideologías, posee cierta relación con la realidad, aunque sea tenue. El Holocausto no es un constructo arbitrario, está dotado de coherencia interna. Sus dogmas fundamentales respaldan importantes intereses políticos y de clase. De hecho, el Holocausto ha demostrado ser un arma ideológica indispensable.⁹³³

Aunque se trata aquí de niveles de lectura muy diferentes (una lectura política en relación con el Estado de Israel en el caso de Finkelstein, una lectura sociológica de la modernidad en el de Bauman) las argumentaciones de uno y otro convergen de forma extraordinaria. Dice Finkelstein:

Durante una serie de debates públicos mantenidos en los años ochenta, muchos destacados estudiosos alemanes y de otros países adujeron razones en contra de la “normalización” de las infamias del nazismo. Su miedo era que la normalización llevara a la aceptación moral. Puede que ese argumento haya sido válido en su momento, pero ahora ya no convence. Las inconcebibles dimensiones de la solución final hitleriana han llegado a conocerse bien. ¿Y no está repleta la historia “normal” de la humanidad de espantosos capítulos de inhumanidad? Para justificar la reparación de un crimen, no es necesario que sea aberrante. El reto que se nos planeta hoy día es volver a convertir el holocausto nazi en un objeto racional de investigación. Sólo entonces podremos aprender de él. La anormalidad del holocausto nazi no deriva del hecho en sí mismo, sino de la industria que se ha montado a su alrededor para explotarlo.⁹³⁴

Sin embargo, quizá las causas expuestas por Finkelstein para explicar las raíces de la “ideología del Holocausto” nos aboquen un abismo mucho más profundo de lo que él mismo cree columbrar, circunstancia que nos obliga a pasar de la exégesis política a la histórico-sociológica y de ésta a la ontológica. Así, sin desmentir en ningún momento el tipo de problemática planteado por el propio Finkelstein entorno a la impunidad del Estado de Israel, Bauman, también judío, pero de origen polaco, se atreve a afirmar que: «El Estado judío desearía ser el único albacea y, sin duda, el único legítimo heredero de esta injusticia. Esta impía santa alianza impide de hecho que la experiencia, que insiste en narrar como “exclusivamente judía”, pueda convertirse en un problema universal de la moderna condición humana y, por tanto, en propiedad pública». Y añade:

Otra manera de presentar Auschwitz es como un acontecimiento que sólo puede explicarse si se remite a las extraordinarias circunvoluciones de la historia de Alemania, a los conflictos interiores de la cultura alemana, a los errores garrafales de la filosofía alemana, al carácter

933 Norman Finkelstein: *La industria del holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, Madrid, Siglo XXI, 2002, p. 7. Versión inglesa citada de 2000.

934 Finkelstein, N. G.: *op. cit.*, p. 163.

nacional desconcertantemente autoritario de los alemanes: la estrechez de miras y la marginación resultantes son parecidas. Por último, otra manera, acaso la más perversa, de marginar el crimen y de exculpar a la modernidad es la estrategia de sustraer al Holocausto de la comparación con fenómenos similares para interpretarlo como la irrupción de fuerzas premodernas (bárbaras, irracionales) supuestamente eliminadas desde antiguo en las sociedades civilizadas “normales” pero insuficientemente domeñadas o inadecuadamente controladas por la supuestamente escasa o defectuosa modernización de Alemania. Cabe esperar que esta estrategia de defensa sea la preferida: en definitiva, reitera y confirma tangencialmente el mito etiológico de la civilización moderna como triunfo de la razón sobre la pasión, y refuerza la creencia en que este triunfo supone un rotundo paso adelante en el desarrollo histórico de la moralidad.⁹³⁵

Bauman ha entrado con ello en el terreno filosófico por excelencia de la determinación de la *racionalidad* que, como Habermas ha fundamentado, no puede ser sólo descriptivo-sociológica, sino *normativa* e inseparable, añadimos nosotros, del concepto ético *material* de la verdad. La hipótesis de que Heidegger, en cuanto crítico de la modernidad, pueda ser considerado en algún sentido un pensador “ilustrado” depende, por tanto, de cómo concibamos la naturaleza del fenómeno “fascista”, de la actitud que adoptemos ante el “hecho histórico” de Auschwitz, de qué interpretación, dicho brevemente, consideremos válida en relación a la *impunidad* de Vietnam, Kolymá, Hiroshima, Dresde, Palestina... En definitiva, sólo aceptaremos que ostente el rango de *crítico e ilustrado* un pensamiento capaz de aprehender la verdad de la “ideología del Holocausto” y, al mismo tiempo, el escándalo de los “genocidios olvidados” *inherentes a la razón moderna*. La acusación de que Heidegger no puede ser un “ilustrado” porque era “nazi” y el nazismo cometió un genocidio resulta, a estas alturas, ridículamente ingenua o cínica hasta la perversión. En este sentido, si Heidegger ha de ser un pensador “ilustrado”, entonces debe poder aportar elementos *críticos* contra un régimen del que él mismo, de alguna manera, formó parte. No se trata de una paradoja anecdótica, pues la inmensa mayoría de la *intelligentsia* occidental, posmarxista o liberal, impunes ambas, se encuentra en la misma tesitura, aunque disfrute de todas las complicidades a la hora de soslayar y omitir tan incómoda circunstancia. Sea como fuere, si aceptamos que Heidegger no sólo militó como miembro del partido nacionalsocialista, sino que de alguna manera recodificó desde el punto de vista filosófico de la cosmovisión nacional-revolucionaria la “conciencia fascista” genérica, y por consiguiente la imagen de un Heidegger “ilustrado” se derrumba, no se vé por qué esto no debería ocurrir en el caso de los intelectuales marxistas con respecto a los “sus” crímenes de *lesa* humanidad de las filosofías marxistas. Y otro tanto podría afirmarse del “liberalismo”, eufemismo decoroso para hablar, sin que al burgués “humanista” se le estropee la digestión, del capitalismo, del colonialismo e incluso del sionismo.

Con lo cual llegamos tal vez al punto más delicado de nuestro planteamiento, que implica aceptar, según ya se adelantó anteriormente, la existencia de una conexión entre la filosofía de Heidegger y los aspectos del “fascismo” que operan como *diferenciales* respecto del resto de los movimientos, doctrinas y estados implicados en exterminios masivos (sistemáticos y planificados, o no) que se han cometido a lo largo de la modernidad y

935 Bauman, Z.: *op. cit.*, p. 288.

singularmente durante el siglo XX. Nosotros, por nuestra parte, admitimos la realidad de tal conexión interna, pero al mismo tiempo sostenemos que *no son dichos elementos propios los que “explican” el genocidio, pues en ese caso no se hubieran producido actos de idéntica “barbarie” bajo el dominio de regímenes de signo contrario*. Nuestra hipótesis de trabajo será aquí que cabe identificar unos elementos ideológicos y estructurales *compartidos* por todos los agentes genocidas del siglo XX, y que dichos elementos, y *no los diferenciales* del fascismo, son los que explican los hechos y exigen urgentemente tematizarse como “objeto” de la crítica. En definitiva, no sería aquéllo que distingue al fascismo del resto de las ideologías modernas lo que explicaría “Auschwitz”, sino justamente aquéllo que el fascismo *guarda en común* con la racionalidad occidental judeo-cristiana *en su conjunto*. Así, la razón instrumental seguiría en la actualidad causando estragos –lo que es un hecho– gracias precisamente a la impunidad devengada al convertir el “fascismo” y “Alemania”, siempre por lo que respecta a sus elementos simbólicos diferenciales, en *cabezas de turco* de todos los males de la centuria anterior, que expía a la postre el *nazismo* (concebido como un mero “retorno de la barbarie”) a fin de salvaguardar la *criminógena* mitología moderna del progreso.

La siguiente cuestión parece obvia: ¿debemos suponer que en los elementos diferenciales del fascismo, aunque irrelevantes a la hora de determinar lo que el fascismo fue realmente, encierran algún elemento crítico respecto del siglo de los genocidios? No, desde luego, como elementos políticos de una doctrina fascista de partido, en cuanto tal antidemocrática, pero sí en el marco de un proyecto de “ciencia originaria” que Heidegger intenta desarrollar entre los años 1919 y 1929 y que se alimenta de un conjunto de sensibilidades de época que incidirán a la par en la política y en la filosofía de manera totalmente independiente. Por tanto, no se trata de movilizar ciertos ingredientes de la conciencia fascista, exonerados de culpa, en aras de una crítica del utilitarismo moderno, sino de revisar unos planteamientos cosmovisionales nacional-revolucionarios que, antes de desembocar en el fascismo, formaron parte de la conciencia cultural europea e influyeron sin duda en las ideologías políticas, pero también en el arte, la literatura y la filosofía hasta el año 1945, siendo a partir de esa fecha estigmatizados como “fascistas”.⁹³⁶ Tales elementos, que conformarían algo así como una “razón fascista” para nuestros contemporáneos, se condensan en el pensamiento de Heidegger, pero además *resultan esenciales a la hora de plantear una crítica ilustrada de la modernidad*, por cuanto, especialmente en su articulación heideggeriana, son los únicos que nos permiten interpretar el fenómeno inviscerado en la cepa vírica del *factum* genocida veteromoderno.

Con lo dicho se han podido ya despejar algunas dudas sobre lo que entendemos por un Heidegger “ilustrado”: la “verdad de la muerte” como fundamento de una crítica que se acredita en su potencial destructor frente al “humanismo” y sus devastadoras consecuencias planetarias. En efecto, *la ilustración*, en cuanto concepto crítico-normativo, *debe poder comprender críticamente los genocidios olvidados del siglo XX*. Una crítica ilustrada que no “vea” los genocidios del “progresismo” no es crítica alguna, sino, desde el punto de vista filosófico, simplemente un fraude. Pero si dichos acontecimientos históricos tienen relación no sólo

936 Cfr. Domenico Losurdo: *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la ideología de la guerra*, Buenos Aires, 2003. Edición original italiana: *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra* (1991).

con la racionalidad moderna, según ya explicitaron Adorno y Horkheimer en su célebre *Dialéctica de la Ilustración*, sino con los valores reivindicados por los propios fundadores de la Escuela de Frankfurt, y ello nada menos que como presuntos *fundamentos* de la crítica, entonces estamos ante la exigencia de un *concepto alternativo de ilustración*. Ya no bastaría con la crítica de la razón instrumental, sería necesario deconstruir los valores eudemonistas y hedonistas que dan sentido al utilitarismo capitalista como ética teleológica, proyectando la luz de la crítica sobre la raíz “metafísica” de que dichos valores se nutren. A nuestro juicio, sólo Heidegger conduce la crítica filosófica hasta ese extremo, pese a que tal vez únicamente el Heidegger “neokantiano” de 1919 a 1929 se mantenga en el interior del círculo institucional y moral de la ciencia. En cualquier caso, *dicho Heidegger temprano adquiere un valor incalculable para los que pretendan alimentar el fuego de la crítica ilustrada del poder como esencia del quehacer filosófico*.

La pregunta que cierra el presente esbozo del “contexto de descubrimiento” de nuestra problemática es: ¿en qué consiste precisamente el sentido de dicha crítica ilustrada? ¿Cuál es la raíz ontológica de la razón instrumental, del proyecto utilitario, ligado a los valores hedonistas en cuanto factor criminógeno por excelencia y principio explicativo del exterminio planificado por los Estados sedicentemente “progresistas” (el genocidio invisible)? Puesto que responder a semejante cuestión exigiría una investigación por derecho propio, aquí, como en numerosos pasajes del texto relativos a nuestros supuestos, hemos de remitirnos a otros trabajos. Por el momento, nos limitaremos a transcribir un fragmento de la obra de Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy entorno al cual pivotará nuestra entera investigación:

(...) el Estado total debe ser concebido como Estado-Sujeto (ese sujeto, se trate de la nación o de la humanidad, de la clase, de la raza o del partido, siendo o queriendo ser sujeto absoluto), de tal suerte que es, en última instancia, en la filosofía moderna o en la metafísica realizada del Sujeto donde la ideología encuentra a pesar de todo su caución verdadera: es decir, en ese pensamiento del ser (y/o del devenir, de la historia) en cuanto subjetividad presente a sí misma, soporte, fuente y fin de la representación, de la certidumbre y de la voluntad. (...) Habría que mostrar rigurosamente, en fin, que la lógica de la idea o del sujeto, que así se realiza, es para empezar, como se puede ver gracias a Hegel, la lógica del Terror (que, sin embargo, en sí misma, no es propiamente fascista, ni totalitaria), y es a continuación, en su último desarrollo, el fascismo. La ideología del sujeto (lo que, quizás, no sea sino un pleonasm), eso es el fascismo, valiendo su definición, por supuesto, para el día de hoy.⁹³⁷

Estamos hablando, empero, de Dios, no del “fascismo”: proponer la alternativa a la subjetividad capitalista occidental en el judaísmo constituye o un error de dimensiones cósmicas o una impostura totalitaria, algo así como un “caso Lysenko” de la filosofía en relación con ese “nuevo estalinismo” del siglo XXI que, según James Petras, representaría actualmente el sionismo.⁹³⁸ La crítica del sujeto, la demolición de la subjetividad absoluta moderna desde su interior, es precisamente, por el contrario, la tarea que el “nazi” Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo* (1927) de forma sistemática como parte de un proyecto más amplio

937 Lacoue-Labarthe, P. y Nancy, J.-L.: *El mito nazi*, Barcelona, Anthropos, 2002, págs. 21-22.

938 Declaraciones del sociólogo James Petras a CX36 Radio Centenario (uruguay): “El sionismo se ha adueñado de los centros de poder en Estados Unidos”. Cfr. Petras, J.: *El poder de Israel sobre los Estados Unidos*, Madrid, Iepala, 2013. Edición inglesa original: *The Power of Israel in the United States*, Atlanta, Carity Press, 2006.

que incluye la fundamentación ontológica de la ciencia, la refundación de la institución académica en cuanto factor esencial de una reforma rupturista —o incluso revolucionaria— de la sociedad de su tiempo, y la crítica del “se” o el “uno” (*das Man*) *qua* “fuga” ante el “fenómeno VM”. Por tanto, si el colapso de la racionalidad moderna y sus consecuencias genocidas brotan de un trasfondo ontológico, el sujeto absoluto definido, en última instancia, como *una voluntad libérrima sin límites que no se somete a coacciones y, por tanto, tampoco a “la coacción sin coacciones del mejor argumento”*, la crítica ilustrada no puede consistir hoy por hoy en otra cosa que en la deconstrucción de ese sujeto absoluto *de procedencia ontoteológica judeo-cristiana* (y no griega o “pagana”). Ahora bien, ese sujeto es Yahvé. De tal suerte que, admitida la realidad insoslayable de un Heidegger cuya tarea se define por la demolición de la metafísica del sujeto, se ha admitido ya también virtualmente *velis nolis* el insólito fenómeno de un Heidegger “ilustrado” que es, asimismo, y debe serlo, un crítico de la herencia bíblica, judaica hasta la raíz. No sólo eso, en la medida en que *únicamente* Heidegger conduce la “crítica del sujeto” hasta sus últimas consecuencias de denuncia del judeo-cristianismo, es decir, hasta la deconstrucción de la *Gestell* capitalista, erigiendo un criterio contrafáctico de análisis —la *society* entendida como forma de huida inautenticidad frente a la verdad criptorracional de la muerte—, resulta que únicamente Heidegger asegura una auténtica plataforma crítica al servicio de una ilustración *que ya no puede eludir la evidencia palmaria del carácter criminógeno de las “ideas modernas”* (Nietzsche).

4.1.2.- Conclusiones metodológicas sobre el inicio (Anfang) de la investigación

La presente investigación pretende despejar el terreno para un análisis hermenéutico de la relación entre los conceptos ontológicos de “verdad” y “muerte”. Dicha empresa tiene el carácter de un esclarecimiento filosófico de idiosincrasia racional y aspira a contribuir a la crítica ilustrada en cuanto consumación de la “mayoría de edad” del hombre, la cual incluye, en nuestra opinión, la renuncia a las utopías mesiánicas y a las ideologías animistas o religiosas secularizadas que hasta la fecha hanse inviscerado en la idea de modernidad. El horizonte de la muerte como verdad constituye, por otra parte, el trasfondo de las éticas heroicas y del “realismo heroico” (Jünger) de la cosmovisión en que se inspirara originariamente el “fascismo”. La principal aportación de nuestro trabajo será demostrar que dichas éticas heroicas ostentan, pese a las protestas del humanismo hedonista y eudemonista, un innegable valor racional abstracción hecha del “fascismo” e inherente a la “ciencia” como proyecto del saber desde su fundación griega. Al mismo tiempo, argumentaremos que la ética heroico-trágica nada tiene que ver con las causas de los genocidios modernos, imputables más bien a los postulados axiológicos —y escatológicos— del judeo-cristianismo, secularizado o no, todavía vigente tras la catástrofe. Con todo, quedaba abierta la cuestión de cómo y dónde abordar este complejísimo meollo de cuestiones, y de qué manera vamos a proceder a partir de ahí. Ya hemos avanzado en la Introducción, en los capítulos anteriores y en las aclaraciones realizadas hasta aquí, que nuestra intención es *interpretar a Heidegger desde el propio Heidegger*, porque entendemos que la suya es, junto con la ética dialógica, la única filosofía crítica *viva*. Esta afirmación conlleva ya la respuesta a nuestra pregunta.

El *Anfang* no puede ser otro que el *factum* de la “conciencia histórica” o, hablando más rigurosamente, el “estado de interpretado” del “hoy”, y ello por los siguientes motivos: 1/ el “fenómeno VM” *aparece* en primera instancia de una determinada manera que nosotros

no podemos prejuzgar, sino que nos limitamos a *describir*, por cuanto de lo contrario cabría sostener cualquier cosa y no estaríamos produciendo un discurso fenomenológico que reclama criterios de validación, sino un discurso ideológico en el peor sentido de la palabra; 2/ será esa mostración fenoménica inmediata del “fenómeno VM” la que establezca las orientaciones de sentido que ponen en marcha la interpretación, la hermenéutica propiamente dicha, en forma de “aporías” e “inconsistencias” de la propia autointerpretación del “se” (*das Man*): 3/ el análisis fenomenológico-hermenéutico (descripción/exégesis) comporta un *Vorbabe* que permite anticipar la “totalidad de sentido” y detectar, por su correspondencia o no con el propio ser del intérprete, las interpretaciones auténticas (“válidas”) de las inauténticas (“no válidas”); 4/ el desarrollo del análisis va proyectando una “red de significados”, una “significatividad”, fundada en la autoreferencialidad no reflexiva del *Dasein* que, sin embargo, ha sido ya elevada a razón por Heidegger y muestra el “marco exegético” de la interpretación; 5/ el “nosotros” histórico-hablante del *Mitsein* constituye en el *Dasein* el fenómeno ontológico trascendental último al que, en un sentido fenomenológico-hermenéutico, toda *crítica* debe y puede remitir; empero, este término no mienta un individuo o colectivo empírico natural (el *animal rationale*), sino aquel ente cuya existencia es “proyectarse” desde su “haber sido” para co-experimentar una historia (*Geschichte*), en un “tener que ser” interpretándose historialmente como anticipante (auto)determinación existencial que lo conforma *de facto* y así lo ha hecho *velis nolis* ya siempre; 6/ en cuanto exégesis filosófica de la historia de la filosofía y, por ello, necesariamente, “filosofía de la historia”, nuestra investigación debe apelar a nociones filosóficas vigentes y, a tenor de ello, en este caso, y como ya hemos subrayado, interpreta a Heidegger a partir del repertorio conceptual ontológico-fundamental, el cual fija la historicidad y el “nosotros” como unidad básica y última del “gestarse” o “acontecer” (*Geschehen*) —la facticidad— y como “fundamento” criterial —una facticidad *trascendental*—, de tal suerte que admitir otra ubicación teórica que este “nosotros” fáctico-hodierno sería contradictorio con el sentido mismo de la tarea emprendida; 7/ la historialidad misma de nuestro “ser ahí” (*Dasein qua Mitsein*) impone, en primera instancia, la actualidad polémica, violenta, del “estado de interpretado”, que nosotros mismos *somos* en calidad de cuestionantes, como única vía de acceso al “fenómeno VM”; aquella *Volks-gemeinschaft* (“comunidad del pueblo”) que subyace a la *Gerede* (“charla”) ha sido siempre ya, frente al “sujeto” de la *society*, es decir, al “se”, al “uno”, la encrucijada a que conducen todos los caminos historiales del ayer, de manera que o bien se la admite como *factum* abiertamente y de forma auténtica, y así lo hicimos explicitando nuestro *Vorbabe* para legitimar el “tener previo” de la interpretación —“ideología A”—, o introduceselo de contrabando en el análisis a fin de legitimar todo tipo de orientaciones fraudulentas extraídas las más de las veces del mundo de la política, que es la forma en que, de forma habitual, hace acto de presencia la “ideología B” en la “teoría” presuntamente “neutral”:

El ahora público de lo ya-interpretado en la actualidad hay que agarrarlo de tal modo que, mediante una interpretación en retroceso que parta de este planteamiento, sea posible llegar a tener entre manos cierto *carácter de ser* de la facticidad. El carácter de ser así asumido habrá

que convertirlo luego en concepto, es decir, aclararlo en cuanto existenciario, para así configurar un primer acceso ontológico a la facticidad.⁹³⁹

Para expresarlo en un lenguaje no técnico (aunque por este mismo motivo haría más ambiguo e inexacto), la filosofía de Heidegger fundamenta el paso del “yo teórico” trascendental cartesiano, expresión, en la filosofía moderna, del “se” o “uno” de la *society*, a un “nosotros preteórico” con rango igualmente trascendental que, por la vía del habla, *puede “fundamentarse” y se identifica con el pueblo (Volk)*. La *esencia* del pueblo en tanto que “estado de resuelto” del “ser para la muerte” es la *nación*; y “lo nacional” como sentido trágico-heroico “comunitario” representa un fenómeno que rompe los marcos de racionalidad instrumental del *homo oeconomicus* para erigirse en clave interpretativa de una “racionalidad de los fines” de idiosincrasia política. Así es entre los griegos la *phýsis*, respuesta a la pregunta por la *arjé* (principio) y que para los latinos se traduce como *naturaleza* con la misma raíz que *natio*, nación. La *natio*, la *phýsis*, se corresponde con el nacimiento y significa: nacer, brotar, “arrancarse al ocultamiento” (Felipe Martínez Marzoa). El correlato nacer-morir no puede confundirse, como hemos visto ya, como los dos puntos extremos que separados por un “entre” de la vida, porque la “vida” no es aquí “cosa” “en” el “espacio” cartesiano, sino que la vida, el *Dasein*, se de-termina, se de-fine en el acto de comprensión de aquello que ella no es, de su “límite”. Este acto de comprensión es la experiencia en que el *Dasein* totalízase y que, según Heidegger, podemos acreditar fenomenológicamente en el *Sein zum Tode* (“ser para la muerte”). Pero si la muerte no es el finar, no es el último punto de una sucesión de momentos, sino precisamente la constitución trascendental del *Dasein*, tampoco el nacimiento puede confundirse con el acto del “venir al mundo”, el “parto”. Éste es *Beginn*, pero no *Anfang* o sólo puede ser *Anfang* interpretado desde la experiencia de constitución del *Dasein*, el verdadero “nacimiento” del *Dasein*. En consecuencia, nacimiento y muerte remiten a la misma experiencia del “estado de resuelto” que ya localizamos en el “grupo de combate”, el “pueblo en armas” (dispuesto al sacrificio). De ahí que *phýsis* y *arjé* se identifiquen en la filosofía griega presocrática, porque ésta no opone todavía naturaleza e historia como dos ámbitos diferenciados del ente, sino que la *phýsis* mienta el carácter del ente en cuanto tal y, por ende, el fundamento de la *arjé* (el principio) como autoridad (por oposición al mero “poder”). Únicamente en este “horizonte de sentido” puede hallar un fundamento *racional* el concepto moderno de la *soberanía nacional*, en nuestros días fuente de toda suerte de nihilismos políticos. El “nosotros” de la comprensión de la verdad como *Trifügkeit* que instituye el diálogo –el “pueblo en armas” es una *asamblea*– así fundamentado en el *Dasein*: hete aquí la *comunidad nacional*, noción que provisionalmente hay que entender en los siguientes términos: a/ “trascendentalidad” de la verdad; b/ “preteoreticidad” *qua* garantía del “conocimiento” de la verdad, del diálogo y, por ende, de la *democracia* para todos los miembros orgánicos de la *Volks-gemeinschaft*; y c/ “entidad”, es decir, “socialidad” no “asociacional” o “contractual” de la *society* ni, por razones obvias, mera “comunidad tradicional” arracional *anterior* a la

939 Heidegger, M.: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999, pág. 55. (Lecciones de Freiburg de 1923. Traducción de Jaime Apiunza). GA 63: «Das öffentliche Zunächst der Ausgelegenheit des Heute soll gefasst werden, so zwar, dass es möglich wird, durch den auslegenden Rückgang von diesem Ansatz her einen Seinscharakter der Faktizität in den Griff zu bekommen. Der so ergriffene Seinscharakter ist zu Begriff zu bringen, d.h., als Existenzial durchsichtig zu machen, um damit einen ersten ontologischen Zugang zur Faktizität auszubilden».

“fundación” o formalización en el marco institucional de la “razón dialógica” que *constituye* (poder constituyente) la democracia misma. El “fascismo” es, en definitiva, una “revolución nacional” en toda regla y no una restauración de las instancias de legitimación “conservadoras” o pre-revolucionarias. Los elementos hermenéuticos *nacional-revolucionarios* son ingredientes necesarios de la *facticidad* definida por una “situación espiritual histórica” o “estado de interpretado” óntico del que surgimos (*Anfang*), pero “el negocio de la filosofía” será siempre fundamentarlos, es decir, determinar hasta qué punto coinciden o se identifican aquéllos con los significados ontológicos *críticamente relevantes* de la historicidad. Ésta, en cuanto tal, no puede ser calificada de “histórica”, en el sentido de “relativa a una época”, porque define el significado mismo de “lo historial” (*Geschichte*). El “contenido semántico” de la *Geschichte*, en tanto que noción preteórica de la verdad, el celeberrimo *sentido del ser*, ha de haber estado ya introducido desde el principio, que es inicio (*Anfang*) y príncipe (*arjè*), en el “círculo hermenéutico” del habla (*Rede*) para que la auto-comprensión del “nosotros nacional” resulte siquiera pensable y ejecutable como “fundación de la entidad”. Allí donde no hay “estado de resuelto” y “ser para la muerte” no puede hablarse de nacimiento, *natio* y nación, pero es “revolución nacional” porque retrocede (*revolvere*) desde la facticidad de la muerte en el *Sein zum Tode* a la facticidad del haber nacido ya, del ser nacido irreductiblemente y por siempre ahí (*Blut und Boden*).⁹⁴⁰

Heidegger advierte dos vías de acceso a lo “ya interpretado” en la actualidad como hilo conductor de la exégesis de la facticidad a que en última instancia conduce la crítica. La primera se articula como conciencia histórica, modo en que una época aborda su pasado⁹⁴¹ y jerarquiza los acontecimientos, léase: construye el horizonte de hechos relevantes, seleccionando las piezas de convicción de la narración entre una masa amorfa y potencialmente inagotable de “datos” (condensaciones de interpretaciones anteriores), y ello en función de la importancia relativa que les conceda,⁹⁴² la cual a su vez remite a opciones, decisiones e intereses (“valores”, dioses) de diversa índole. Dichos *facta* pueden ser objeto de crítica axiológica siempre que dispongamos de los correspondientes criterios contrafácticos de análisis deconstructivo: en el caso de Heidegger, la *Eigentlichkeit*, “autenticidad”, circunstancia que nos conduce a su vez al famoso círculo hermenéutico, siendo así que dicho criterio debería brotar de la exégesis de lo “ya interpretado”, a pesar de que el *Vorhabe*, “tener previo”, que “somos” relativo al criterio contrafáctico en cuestión, será aquéllo que en realidad haga posible el *Anfang* de la interpretación crítica. La segunda vía de acceso mencionada por Heidegger es «lo ya interpretado de la actualidad en la filosofía actual» (*die Ausgelegttheit des Hentes in der heutigen Philosophie*):⁹⁴³

El segundo exponente de lo *ya-interpretado de la actualidad* se encuentra preservado en la *filosofía* actual. (...) En los planteamientos tradicionales de estas disciplinas el vivir humano es en

⁹⁴⁰ Cfr. Fernando Ojea: *El nacimiento y la pregunta fundamental de la filosofía*, Madrid, Arena Libros, 2010. Aunque el entero análisis de Ojea está viciado por la mezcla indiscriminada de conceptos ónticos freudianos y conceptos ontológicos heideggerianos, de manera que confunde el nacimiento con el parto, puede discriminarse el trigo de la paja y confrontarse también: *Sentido del nacimiento y origen del sentido. Una reconstrucción filosófica del pensamiento de Freud*, Madrid, Arena, 2008; *Angustia y sentido. La nada tiene la palabra*, Miguel Gómez, Málaga, 2002.

⁹⁴¹ Heidegger, M.: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, op. cit., págs. 56-60. GA 63, pp. 36-40.

⁹⁴² Heidegger, M.: op. cit., pág. 76. GA 63, p. 55.

⁹⁴³ Heidegger, M.: op. cit., pág. 60. GA 63, p. 40.

algún sentido, de modo más o menos expreso, parte integrante de aquéllo que es cuestión. En tal filosofía deberá, por tanto, poder interpretarse hermenéuticamente *en cuanto qué* comprendía de antemano dicha filosofía semejante existir de la vida, cómo anda en ella “el hablilla” al respecto, esto es, cómo es en ella lo que se dice, en cuanto modo de hablar concreto de una época, sobre sí misma, sobre su existir.⁹⁴⁴

Heidegger insiste en que no se trata de entrar a fondo en dicha filosofía ni tampoco de “refutarla”: «dar una imagen detallada de sus “corrientes” es algo que no sólo carece de importancia, sino que, además, nos desvía de la cuestión única» (*Nicht aber handelt es sich um eine Auseinandersetzung oder gar Wiederlegung dieser Philosophie*).⁹⁴⁵ Se trata de experimentar cómo la conciencia histórica se interpreta a sí misma en cuanto a un “hoy” recodificado en términos filosóficos, siendo así que en dicha idea de sí misma detectaremos aquéllo que la conciencia pública considera *relevante* y, por contraste, lo que, simplemente, ha devenido “invisible”, abstracción hecha de cuál sea considerada por los periodistas y los políticos su presunta “realidad objetiva”:

Tenemos por tema la conciencia histórica en cuanto exponente de lo ya interpretado, *en cuanto modo de ser público del vivir*. Como tal modo de interpretación se presenta también a la publicidad en el modo de su ser, es decir, como interpretación. Esto quiere decir: la conciencia histórica está ahí, aquí, exponiéndose en la *publicidad* bajo una *determinada interpretación de sí misma*, y manteniéndose en ella y dominándola así por completo. En tal interpretación de sí misma pone sobre el tapete, en palabras, aquello que es para ella lo importante con vistas al propio existir de la vida. En cuanto modo de interpretación del existir, por lo tanto, suele mostrar en su interpretación de sí misma justamente lo que para el propio existir es lo importante.⁹⁴⁶

La pregunta que podemos hacernos a continuación, a fin de fijar un hilo conductor de lo que entendemos por “actualidad”, es qué filosofía contemporánea reivindica la ilustración, qué concepto de crítica ilustrada nos propone y cuál es su postura frente al problema de la muerte. La respuesta a tales cuestiones debe poder permitirnos acceder al contexto interpretativo de nuestra investigación desde un lugar concreto y justificado por el propio método.

Por lo que respecta a la primera cuestión, es un hecho universalmente reconocido que la única corriente filosófica actual⁹⁴⁷ que pretende recoger expresamente la herencia de

944 Heidegger, M.: *op. cit.*, págs. 60-61. GA 63, pp. 40-41: «Der zweite Exponent der Ausgelegtheit des Heute sei in der Philosophie des Heute festgehalten.(...) In den überlieferten Fragestellungen dieser Disziplinen ist menschliches Leben mehr oder minder ausdrücklich in irgendeiner Hinsicht mit das Befragte. An solcher Philosophie muss sonach hermeneutisch ablesbar sein, als was sie solches Lebensdasein im vorhinein auffasst, wie in ihr darüber „das Gerede“ geht, wie also in ihr als der bestimmten Sprechweise einer Zeit von dieser selbst, ihrem Dasein, die Rede ist».

945 Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 61. GA 63, p. 40.

946 Heidegger, M.: *op. cit.*, pág 76. GA 63, pp. 54-55: «Selbstausslegung in die Öffentlichkeit bringt, sich in ihr hält und sie so durchherrscht. In dieser Selbstausslegung bringt sie das zur Sprache, worauf es ihr selbst, und das im Hinblick auf das Lebensdasein selbst, ankommt. Als Auslegungsweise des Daseins wird sie sonach in ihrer Selbstausslegung gerade das hervorkehren, worauf es dem Dasein selbst ankommt».

⁹⁴⁷ Con la notable excepción de J. P. Sartre en *L'Être et le néant*, publicada en 1943 bajo la ocupación alemana de Francia, y singularmente en el proyecto de la *Critique de la Raison dialectique* (Tomo I, 1960, Tomo II, *L'intelligibilité de l'histoire*, póstumo e inacabado, 1985, edición española del Tomo I, *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, 1963), del que trataremos en otro lugar.

la ilustración como teoría crítica de la sociedad, es decir, como crítica con pretensiones de validez al *factum* de la dominación, es la denominada Escuela de Frankfurt, prolongada hasta nuestros días por la ética dialógica (M. Horkheimer, Theodor Wiesegrund Adorno, Jürgen Habermas y K. O. Apel). Existen en nuestro ámbito cultural otras corrientes filosóficas racionalistas o simplemente científico-rationales, pero el concepto de *crítica de la sociedad* —y, por ende, de proyecto ilustrado, tal como lo hemos definido— escapa abiertamente a sus pretensiones. Constatado este dato con suma brevedad, pasemos a responder a las otras dos cuestiones.

La Escuela de Frankfurt no sólo aboga por la salvaguarda de la tradición ilustrada frente a las filosofías del *sentido* (Martin Heidegger, Georg Gadamer) presuntamente ayunas de toda pretensión de *validez*, sino que ha ejercido la crítica frente a la propia herencia ilustrada vigente, encarnada en el cientificismo positivista, que considera pervertida y como tal desviada de sus fines originales. El tema de la Escuela de Frankfurt a partir de 1944, con la *Dialéctica de la Ilustración*, es precisamente el colapso de la racionalidad moderna. Podríamos incluso sostener que Adorno y Horkheimer “comparten” este tema con el Heidegger “ilustrado”, a despecho de que, no siendo otra la cuestión central del pensamiento heideggeriano, dicha crítica se detecta de forma clara en Heidegger ya nada menos que en el año 1919. Con todo, los dicitos contra la racionalidad instrumental lanzados por los primeros frankfurtianos no han sido catalogados nunca como una muestra de irracionalismo (a pesar de los expesos vínculos que dichos autores mantienen sin embozo con creencias “proféticas” emanadas de la religiosidad judía). Este hecho contrasta con el trato recibido por Heidegger por parte de quienes fingen ignorar su inicial reivindicación de la ciencia y el carácter rigurosamente “racional” de su obra capital: *Sein und Zeit* (1927). Al margen de estas cuestiones, indicativas de las “orientaciones políticas de sentido” en la conciencia histórica actual, conviene subrayar que, para Horkheimer y Adorno, la ilustración ha dejado tras de sí realidades sustanciales y subsiste plasmada en las instituciones democráticas y científicas como proyecto histórico de la civilización occidental, pero no se agota en la identidad de tales *facta*. El panorama con que se topa la crítica ilustrada no es sólo el de una mera ponderación del balance entre realizaciones exitosas y promesas incumplidas, el de los límites de las instituciones democráticas en las sociedades liberales de mercado, el de la subordinación de la ciencia a la tecnoestructura, etcétera. El siglo XX ha sido, *tout court*, el del *colapso* de la ilustración, porque precisamente cuando las promesas escatológicas del utopismo parecían maduras, listas para ser servidas en el banquete progresista como suculento postre o “final de la historia”, se han trocado en su contrario, de tal suerte que, en lugar del paraíso soñado, el fruto del árbol de la ciencia ha devenido en amargas hieles del infierno.⁹⁴⁸ En este sentido, la crítica de la racionalidad capitalista se transmuta con Horkheimer y Adorno en *crítica de la razón en cuanto tal*. Heidegger empieza a comprenderlo bastante antes —y, hay que decirlo, contando con una evidencia fáctica mucho más limitada que los frankfurtianos. Ya en las *Contribuciones de la filosofía* de 1936-1939, Heidegger ha llevado la crítica a la ideología veteromoderna hasta sus últimas consecuencias, mientras que Horkheimer y Adorno, además de reaccionar con veintiséis años de retraso, *auséntanse a perpetuidad del peligroso escenario*

948 Del sentido de la ideología del Holocausto como correlato "infernol" del secularizado reino de Dios que es la utopía moderna me ocupé en el año 1987 en el trabajo inédito "El problema cultural del fascismo", verdadero germen de mi investigación posterior hasta hoy.

político de una ruptura total con los valores vigentes. En efecto, para comprender la importancia del pensamiento de Heidegger en orden a una crítica ilustrada de la racionalidad moderna, conviene cotejar el planteamiento de la ontología fundamental con la presunta crítica ilustrada de la ilustración desarrollada por Adorno y Horkheimer. Recordémoslo: para los fundadores de la Escuela de Frankfurt, el colapso del proyecto ilustrado tiene que ver con el *incumplimiento de las promesas eudemonistas y hedonistas de la ilustración*, consecuencia del sometimiento de la naturaleza que acompaña al proceso de racionalización planetaria. La naturaleza externa, el ecosistema, por decirlo así, pero también la naturaleza *interna* (del hombre), sede de las pulsiones hedonistas y, a su juicio, razón de ser de la existencia humana, han sido allanados por una tecnocracia estatalizada cuyos “avances” se cuentan por devastaciones, crímenes y dolencias psiquiátricas. El eje central de la crítica frankfurtiana a la ilustración desviada sería así el concepto de “dominio” (*Herrschaft*), pero en ningún momento se analizan los presupuestos de la crítica y, desde luego, no se distingue entre autoridad y mero poder a pesar de las repetidas apelaciones a la verdad, una retórica cuyas opciones axiológicas de fondo ya se anuncian empero en la idea de la supuesta *frucción* del conocimiento: «Lo que importa no es aquella *satisfacción* que los hombres llaman verdad, sino la operación, el procedimiento eficaz».⁹⁴⁹ Los frankfurtianos, quizá porque ya intuyen su colapso, no osan nunca cuestionar en profundidad esa feliz armonía preestablecida entre la verdad y el bienestar o *satisfacción*, pese a que, después de la lectura de Nietzsche (de la que se consideran deudores), no tendrían derecho a semejante “inocencia” (convertida ésta, así, en incongruencia a los ojos de la crítica). Nietzsche es muy claro:

La felicidad y la virtud no son argumentos. Pero a la gente, también a los espíritus reflexivos, le gusta olvidar que el hecho de que algo haga infelices y haga malvados a los hombres no es tampoco un argumento en contra. Algo podría ser verdadero aunque resultase perjudicial y peligroso en grado sumo; más aún, podría incluso ocurrir que el que nosotros perezcamos a causa de nuestro conocimiento total formase parte de la constitución básica de la existencia —de tal modo que la fortaleza de un espíritu se mediría justamente por la cantidad de “verdad” que soportase o, dicho con más claridad, por el grado en que necesitase que la verdad quedase diluida, encubierta, edulcorada, amortiguada, falseada. Pero no cabe ninguna duda de que, para descubrir ciertas partes de la verdad, los malvados y los infelices están mejor dotados y tienen mayor probabilidad de obtener éxito.⁹⁵⁰

Con total consecuencia, Nietzsche añade: «el ‘bienestar general’ no es un ideal, ni una meta, ni un concepto aprehensible de algún modo, sino únicamente un vomitivo».⁹⁵¹ El vehemente desprecio de Heidegger hacia lo que Nietzsche descalificara como el “último hombre” —no muy lejano al hombre “depotenciado” de Vattimo— se pone de manifiesto en una frase de las *Beiträge* que sólo cabe interpretar en el mencionado contexto de una crítica de los resultados catastróficos de la ilustración desde planteamientos ilustrados renovados, un rechazo de la “racionalidad instrumental” desde el concepto de una “racionalidad comunicativa” de los “fines” (Adorno, Habermas), pero que en Heidegger va mucho más allá y se convierte en una “crítica de la razón” en el sentido kantiano de una crítica de las

949 Horkheimer, M., Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, pág. 61. Edición alemana *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, 1969.

950 Nietzsche, F.: *Más allá del bien y del mal*, II, 39 (traducción de Andrés Sánchez Pascual).

951 Nietzsche, F.: *op. cit.*, VII, 228.

condiciones de posibilidad de la razón en cuanto tal. La *pregunta que interroga por el ser* tiene ahora ante sí como revulsivo la “barbarie” (¿?) desencadenada por el “hombre-masa” en los países bajo dominio bolchevique:

(...) gibt es aber einen härteten Beweis für die Seinsverlassenheit als diesen: daß die im Riesigen und seiner Einrichtung sich austobende Menschenmasse nicht einmal dessen mehr gewürdigt wird, auf einer kürzersten Bahn die Vernichtung zu finden? Wer ahnt den Anklang eines Gottes in solcher Versagung? ⁹⁵²

Se pregunta Heidegger si, por dignidad, no encontrará el “hombre-masa” comprometido en la institucionalización de lo gigantesco, un rápido camino hacia su propia aniquilación, hecho que, empero, estaba ya a la sazón teniendo lugar en la Unión Soviética, donde la población que en su día proclamara la impunidad revolucionaria del paraíso humanista y justificara en su nombre todos los crímenes, era exterminada por millones. Y se destruía de alguna manera a sí misma en tanto que el propio Stalin representaba la encarnación de ese “hombre-masa” (*Menschenmasse*) desencadenante, como aprendiz de brujo, de la monstruosidad totalitaria que iba a diseñar, para él y en su nombre, el más espantoso de los “infiernos”. Ambos fragmentos de Nietzsche representan, pues, una primera expresión filosófica de lo que en Heidegger es ya materia de investigación científica y rigor ilustrado a principios del siglo XX, pero que para Adorno y Horkheimer *no llegará a serlo nunca*. En efecto, entre 1932 y 1939, Max Horkheimer, el más temprano representante de la Escuela de Frankfurt, publica en la “*Zeitschrift für Sozialforschung*” una serie de artículos agrupados luego bajo el título *Kritische Theorie* (1968). Estas primeras manifestaciones escritas de la “teoría crítica de la sociedad” reivindicaban posturas abiertamente marxistas,⁹⁵³ es decir, se situaban en la línea de lo que era ya uno de los exponentes ideológicos más claros del desastre de la racionalidad moderna. Se le ha reclamado a Heidegger, por cierto con malos modos bastante evidentes, que pidiera perdón por sus vínculos con el fascismo, pero Horkheimer nunca se ha visto forzado a justificar su apoyo a un sistema conceptual que dio cobertura política e incluso técnica al exterminio sistemático de segmentos enteros de la sociedad en mayor medida incluso que el régimen de Hitler. Así, según Javier Hernández-Pacheco «en vano buscaremos en Horkheimer una

⁹⁵² Heidegger, M.: GA 65, p. 113. Según Rainer Marten, se trataría del juicio más horrendo y terrible que ningún filósofo pronunciara nunca (Farías, V., *op. cit.*, pág. 447). El propio Farías no duda en afirmar que «lo exigido por Martin Heidegger es “dar muerte”» (p. 448). Pero en su afán ideológico, Farías va más allá todavía: «Para Heidegger la vigencia del nihilismo es el acto en que se da muerte al dios de los judíos y la apertura de “un espacio para el nuevo dios” está en directa continuidad con la muerte de Dios. En todo el proceso están supuestas por tanto la destrucción del dios judío y del judaísmo que en él se fundamenta. Y así quedan puestas las bases de legitimación para que, en la historia del ser, sea aniquilado el “sujeto” de tal ensamble: el pueblo judío. El nacimiento del “último dios” exige la institución heroica-filosófica del “nuevo pueblo”. Holocausto y renacimiento germánico devienen así dos aspectos de un solo proceso trascendental» (*op. cit.*, pág. 451). En definitiva, Heidegger, según Farías, propone dar muerte a los judíos como condición necesaria de la realización de la filosofía. No otra es la tesis, a nuestro entender literalmente delirante, de la obra del chileno, porque proyecta sobre Heidegger, de forma paranoica, las prácticas del anatema características del yahvismo veterotestamentario.

⁹⁵³ Véase: «En general, la obra francfortiana del período de entreguerras se concreta en lo que se ha venido a llamar crítica de las ideologías, y muy bien la podemos enmarcar dentro de la ortodoxia marxista, tanto por sus tesis teóricas finales, como por su metodología, e incluso por el objeto de su estudio, que es la sociedad en tanto que fracturada en explotadores y explotados», Hernández-Pacheco, J.: *Los límites de la razón*, Madrid, Tecnos, 1992, págs. 25-26.

autocrítica».⁹⁵⁴ No obstante, a partir de su exilio americano, Horkheimer, sin reconocer, insistamos en ello, equivocaciones de ninguna clase, inicia una “segunda singladura” que dará lugar a obras como *Eclipse of reason* (1947), *Dialektik der Aufklärung* (1947) y *Vernunft und Selbsterhaltung* (1942), donde se manifiesta una profunda preocupación por el fiasco de las profecías utópicas. El centro de la crítica es el utilitarismo y sus efectos de dominación, que defraudan la “promesa”, pero la potencialidad criminal de las “ideas modernas”, léase: de la promesa misma, permanece intangible a los ojos de esta crítica. No debe, por tanto, sorprender que en el seno de la propia Escuela de Frankfurt y, singularmente, por obra de filósofos como Herbert Marcuse, el factor criminógeno más potente de la época, la axiología eudemonista, ignorado por la presunta ilustración alemana del siglo XX, vuelva a reconstruir sus pretensiones totalitarias con absoluta naturalidad⁹⁵⁵ sin que, una vez más, nadie pida explicaciones ni se cuestione el inquietante alcance de tales vacíos críticos.

4.2.-La relación hermenéutica entre el “fenómeno VM” y el “fascismo” qua fenómeno en la Escuela de Frankfurt

Siguiendo nuestro hilo conductor metódico, cabe preguntar a continuación ahora cuál es la postura de la Escuela de Frankfurt ante la pregunta por la muerte. Según el filósofo frankfurtiano Herbert Marcuse:

(...) resulta notable la medida en que la idea de la muerte como una necesidad no solamente biológica sino ontológica ha impregnado la filosofía occidental (...) desde el principio al fin, la filosofía ha mostrado este extraño masoquismo -y también sadismo, pues la exaltación de la propia muerte ha implicado la exaltación de la muerte de los demás.⁹⁵⁶

La idea de que el problema de la muerte transita la historia del pensamiento occidental de principio a fin parece incontestable. Sin embargo, no detectamos en ningún filósofo esa “exaltación” de la muerte que Marcuse pretende. Al contrario, Marcuse mismo pertenece a una larga tradición de negación de la muerte cuyo primer representante es Platón y que, a caballo del cristianismo, desemboca en las utopías secularizadas modernas, de las que el propio Marcuse es un claro exponente. Esta actitud de rechazo ante la finitud determina el pensar ontológico occidental otorgando preeminencia a las categorías de estabilidad y fijeza frente a las nociones de nacimiento, devenir, potencia, cambio, decadencia y extinción, a despecho de que los pensadores fundadores de occidente, los presocráticos, así como los trágicos griegos, permanecieran en el inicio próximos a una verdad no profética y “pesimista” heredada de la tradición indogermánica.⁹⁵⁷ No es nuestro trabajo intentar explicar aquí cómo

954 Hernández-Pacheco, J.: *op. cit.*, pág. 25.

955 Cfr. Kolakowski, L.: “Herbert Marcuse: el marxismo como la utopía totalitaria de la nueva izquierda”, en *Las principales corrientes del marxismo*, t. III., Madrid, Alianza, 1983, págs. 382-405.

956 Marcuse, H.: “La ideología de la muerte”, en *Ensayos de política y cultura*, Barcelona, Ariel, 1969, págs. 186-189.

957 Sobre este punto véase Farrerons, J.: *Verdad y muerte I, op. cit., supra*. Los arios de la India reciben la creencia en la metempsícosis (transmigración de las almas) de las poblaciones pre-arias (Véase Trevor Ling: *Las grandes religiones de Oriente y Occidente*, t. I, Madrid, Istmo, 1972, p. 66; ed. inglesa original *A History of Religion East and West*, Macmillan and Co, 1968). Es posible que esta creencia se difundiera entonces a otras poblaciones indo-europeas (v. g.: los celtas o los tracios); como es sabido, aparece documentada en Grecia entre las sectas pitagóricas, que influyen en la filosofía de Platón. A pesar de estas influencias, puede afirmarse que las creencias en la inmortalidad (por ejemplo, de los egipcios)

se pasa del “primer comienzo” al “olvido del ser” ya efectivo en la aurora del platonismo, sin embargo conviene retener un apunte esbozado por el propio Heidegger en sus *Contribuciones a la filosofía*:

Si ninguna necesidad de tal preguntar se hizo válida, ¿dónde tenía ello su fundamento? Sólo puede residir en que la interpretación de la entidad como idea *satisfacía* plenamente al preguntar por el ente y devoró por anticipado todo otro preguntar. (...) El esenciarse como presencia y estabilidad no da espacio alguno para la in-satisfacción y con ello tampoco un móvil para la pregunta por la verdad de esta interpretación; se confirma a sí misma como lo que confirma a todo ente como tal.⁹⁵⁸

Quisiera recordar ahora en qué términos expresan Adorno y Horkheimer su idea de verdad y el empleo, como hemos visto, del concepto de “satisfacción” (*Genungtuung, Zufriedenheit*). Esta satisfacción absoluta tiene que ver con el rechazo del devenir/finitud, reducido en Platón a mera apariencia, que marca *el inicio de la torsión de la verdad ante las necesidades antropológicas de la especie humana*, las mismas que reivindica Marcuse cuando plantea la cuestión de si la muerte es una realidad ontológica o un *factum* óptico meramente biológico. Para Marcuse, se trata de cuestionar el carácter necesario de la muerte y de sugerir la posibilidad de su superación tecnológica como un deseable efecto del progreso humano. Ni qué decir tiene, Heidegger ha sostenido sin vacilar el rango ontológico de la muerte e incluso, para escándalo de la Escuela de Frankfurt, el *desideratum* de la muerte en cuanto condición de posibilidad de un “ser ahí” (*Dasein*) humano auténtico. Ahora bien, la interpretación filosófica de Marcuse no termina aquí. Resulta muy recomendable para nuestros fines subrayar los conceptos en que concibe el problema de la necesidad. Así, según Marcuse:

(...) no existe la necesidad: hay solamente grados de necesidad. La necesidad revela una falta de poder: la incapacidad de cambiar lo que es; el término sólo es significativo como correlato de la libertad: es el límite de la libertad.⁹⁵⁹

Cotéjese este concepto con el de Yahvé acreditado *supra* de fuente legítima. De acuerdo con semejante planteo *desontologizador*, la “afirmación” de la muerte sólo puede resultar de una inclinación criminal, la voluntad de *asesinato*, de manera que la entera historia de la filosofía se reduciría a los preparativos del “terror tecnológico”, teorizado, a juicio de Marcuse, por Martin Heidegger:

avanzan de sur a norte (obsérvese que no existen en Sumeria y Mesopotamia) y no se encuentran en la versión originaria, más nórdica, de la religión germánica. Dicho esto, tampoco puede afirmarse categóricamente que exista una completa unidad entre la tradición indo-europea “predominante” y todos y cada uno de los pueblos indo-europeos. Por ejemplo, la creencia en la resurrección de la carne se detecta entre los persas y de ella la toman los judíos del primer exilio babilónico a pesar de que ya pudieron hacerlo de los egipcios en fechas muy anteriores.

958 Heidegger, M.: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, traducción española, Buenos Aires, 2003, pág. 182. GA 65, p. 220: «Wenn keine Notwendigkeit zu solchen Fragen sich gelten machte, worin hatte dies seinen Grund? Er kann nur darin liegen, dass die Auslegung der Seiendheit als idea dem Fragen nach dem Seienden voll genügte und alles andere Fragen im voraus verschlug. (...) Die Wesung als Anwesenheit und Beständigkeit gibt keinen Raum für ein Un-genügen und somit auch keinen Beweggrund zur Frage nach der Wahrheit dieser Auslegung; sie bestätigt sich selbst als das alles Seiende als solches Bestätigende».

959 Marcuse, H.: *op. cit.*, pág. 187.

Esta tradición toca a su fin en la interpretación de Heidegger de la existencia humana como anticipación de la muerte, la última y más apropiada exhortación ideológica a la muerte, lanzada en el momento mismo en que se preparaba la base política para la mortífera realidad correspondiente: las cámaras de gas y los campos de concentración de Auschwitz, Buchenwald, Dachau y Bergen-Belsen.⁹⁶⁰

La postura de Ernst Bloch es todavía más explícita, si cabe, al acusar a Heidegger de asesinato, sin caer en la cuenta de que él, Bloch, acomodado profesor germano-oriental de principios de los años cincuenta, no tiene “ojos” para unos *gulags* estalinistas que por esas mismas fechas siguen funcionando a pleno rendimiento:

La otra imagen desiderativa de la nada ha sido formulada por Heidegger, un ángel mucho más cargado de presentimientos, que no es ya un confortador, sino un paliador y un propagandista del mundo fascista-tardocapitalista, del mundo de la muerte. La angustia es angustia de la muerte, y esta angustia no tiene lugar en momentos aislados, ni menos aún en el último momento, sino que es “la constitución fundamental de la existencia humana”, el único ente en la analítica existencial de la existencia (“*Sein und Zeit*”, 1927, pág. 13). La angustia y la pura nada, de la que aquélla pende, dan a la vida, si bien no su contenido, sí su problematicidad y profundidad. “Únicamente porque la nada se revela en el fondo de la existencia, puede hacérsenos presente la total extrañeza del ente”, objeto de la ciencia es el ente; objeto de la filosofía, la nada. “La existencia, empero, al sobrepasar el ente en su proyecto de mundos, se sobrepasa a sí misma, a fin de poder entenderse sólo desde esta altura como abismo” (“*Vom Wesen des Grundes*”, 1929, pág. 110): para ser una pura nada, esta nada nos muestra una fisonomía bastante complicada. Pero, sin embargo, tampoco esta complicación es original, sino prestada, desde el “fracaso inteligido” de Jaspers hasta el “perseverar sin cobertura” de Heidegger, y sólo muestra lozanía el mandato bien interesado capitalista en dirección a esta especie de afirmación del abismo o “afirmación de la muerte”. Y en este aspecto se nos hacen patentes muchos elementos, una vez más pervertidos, del cristianismo luterano: el fracaso se corresponde con la repulsa de la justificación por las obras; la angustia se corresponde con la antigua opresión del pecado, superada en la decisión de entregarse a la voluntad de Dios. Y con el Lutero copiado se combina una contraposición: el romanticismo copiado, con su concepto desiderativo de la noche. Un concepto que no se encuentra ya, desde luego, teñido con la muerte por amor, “hundiénose, ahogándose, inconsciente, placer supremo”, sino teñido por el asesinato. Esta es la secuencia del nihilismo profascista, de su jactanciosa desesperación, de su quietismo para los seguidores, de su *après nous le déluge* de los jefes.⁹⁶¹

Marcuse y Bloch se han limitado a abundar en los planteamientos del filósofo comunista G. Lukács recogidos por la Escuela de Frankfurt con aval y rúbrica de pensadores tan respetados como Theodor Adorno y Max Horkheimer, los cuales, no obstante, sostienen sustancialmente los mismos despropósitos en obras como la *Dialéctica Negativa* y *La jerga de la autenticidad*, amalgamando en todo momento muerte y asesinato en Heidegger, como si de un panfleto de propaganda se tratara. La filiación antiheideggeriana de Lukács se manifiesta, por ejemplo, en autores de nuestro ámbito cultural como Manuel Sacristán, cuyos elogios a Lukács corren parejos con una hostilidad ideológica (aunque no personal, a diferencia de

960 Marcuse, H.: *op. cit.*, pág. 192.

961 Bloch, E.: *El principio esperanza*, t. III, traducción española, Madrid, 1980, págs. 263-264.

Marcuse) poco disimulada hacia el filósofo alemán. En el caso de Lukács, el tono panfletario de los textos puede ser ilustrado por el siguiente pasaje:

En el plano social la única diferencia entre el existencialismo francés y el prefascista Heidegger es la siguiente: el existencialismo eleva su protesta abstracta no tanto contra el conjunto de la crisis sino contra el fascismo en particular. Pero su protesta sigue siendo también abstracta y esto no es un azar. La mayor parte de los pensadores antifascistas parten, en efecto, ideológica y metodológicamente del mismo punto que sus adversarios. Salvar a Nietzsche o a Schopenhauer, convertirlos en pensadores humanistas, era una tarea destinada al fracaso frente al fascismo, el que tenía la ventaja, a pesar de toda su vulgaridad, de ser su verdadero continuador espiritual.⁹⁶²

Estamos, pues, ante una tradición interpretativa que, arraigando en lo más profundo del totalitarismo comunista, sostiene que los intentos de convertir a ciertos filósofos en “pensadores humanistas” (obsérvese: tan *humanistas* como el propio estalinismo) y propagandistas del paraíso secularizado, fueron tiempo perdido. Curiosamente, es en esa ufana apelación al humanismo donde quizá dicha tradición interpretativa de la obra de Heidegger se “pilla los dedos”, por decirlo así, cuando contemplamos los hechos desde la distancia de la caída del muro de Berlín y el esplendoroso panorama de los archivos secretos de Moscú abiertos a los investigadores. En efecto, según Philippe Lacoute-Labarte:

El nazismo es un humanismo en la medida en que se basa en una determinación de la *humanitas* a sus ojos más poderosa, es decir, más efectiva que cualquier otra. El sujeto de la autocreación absoluta, aun cuando trascienda todas las determinaciones del sujeto moderno en una posición inmediatamente natural (la particularidad de la raza), reúne y caracteriza esas mismas determinaciones (como también lo hace el estalinismo con el sujeto de la autoproducción absoluta) y se instituye como el sujeto, en el sentido absoluto. Que a este sujeto le falte la universalidad, que definía aparentemente la *humanitas* del humanismo en el sentido recibido, no hace del nazismo un antihumanismo. El nazismo se inscribe sencillamente en la lógica, de la que hay muchos otros ejemplos, de la realización y del devenir concreto de las abstracciones.⁹⁶³

Una vez más detéctase la reticencia de los críticos a cuestionar los valores utilitario-hedonistas que subyacen a la génesis del “siglo del genocidio”. El sujeto absoluto es hoy la “conciencia antifascista”, pero, en lugar de ello se prefiere hablar de “humanismo”, y además eludiendo otros extremos incómodos de la cuestión, como el hecho de que la definición del “hombre”, o bien es zoológica, y entonces nos encontraremos en una situación asaz delicada a la hora de fundamentar los valores de dignidad y libertad que han de amparar al individuo de la especie frente a los abusos del poder, o bien es filosófica, y ahí es el concepto de universalidad el que se revela del todo problemático, siendo así que permite excluir a los ejemplares biológicos del *homo sapiens* que no se correspondan con el cuño o modelo definido conceptualmente de antemano (por ejemplo: los *nazis* o los indios autóctonos norteamericanos o los *judíos*, según los casos, no formarían parte del género humano). En este sentido, el nazismo podría ser concebido como un universalismo con el mismo derecho

962 Lukács, G.: *La crisis de la filosofía burguesa*, Buenos Aires, La Pléyade, 1975, pág. 45.

963 Lacoute-Labarte, Ph., citado en Ferry, Luc y Renaut, Alain: *Heidegger y los modernos*, Buenos Aires, Paidós, 2001, pág. 13, sin nota a pie de página.

que el comunismo, toda vez que la determinación del hombre *par excellence* como “ario” resulta a la postre tan *nocional* como la del “proletario” inventado por Marx (de esta cuestión nos ocuparemos *in extenso* en la *aporética del antifascismo* desarrollada en el Capítulo 5).

La inteligencia occidental suele andar en estos temas como de puntillas, mirando más en dirección a la clase política (y no digamos ya a los celosos guardianes judiciales del dogma progresista) que a la fundamentación o la simple coherencia de los argumentos. Por ejemplo, Luc Ferry y Alain Renaut parecen distinguirse por la ostentación de la arbitrariedad y, por ende, de la verdadera fe (frente a la “pagana razón”), que subyace en el fondo de su postura. Así, a la hora de definir el humanismo auténtico que permitiría excluir al nazismo de esta gloriosa etiqueta y salvar la honorabilidad del dogma, se atreven a apelar a las definiciones sartrianas del humanismo, las cuales, en lo que puedan acreditar de sentido estrictamente filosófico, son meras notas a pie de página de la obra fundamental del mismo filósofo al que, una página antes, pretendían excluir de la modernidad. Véase:

A fin de llegar a la extravagante conclusión de que el nazismo es un humanismo (digamos al pasar que es necesario que hoy se olvide a Sartre, quien titulara una de sus más famosas conferencias “El existencialismo es un humanismo”, para que desde entonces semejantes juicios ya no choquen al espíritu de la época), debe suponerse primero que el humanismo se reduce a la voluntad de dar una definición del hombre atribuyéndole una esencia o naturaleza. Luego, es necesario, en un segundo abuso de autoridad, anular toda diferencia intrínseca entre una definición del hombre con vocación universalista y una definición racial que, de manera sin embargo muy explícita, separa al hombre del hombre.⁹⁶⁴

Petición de principio, puesto que la “determinación racial” pretende *definir* al hombre y sólo “separa al hombre del hombre” si aceptamos de antemano aquélla, todo ello desde el supuesto de una definición simplemente *diferente* que los autores, pese a presentarse como filósofos, no consideran menesterosa de explicitación y fundamentación racional. Insistamos en ello: el “género humano” es una idea extraída de la zoología, ciencia empírica que, hasta nuevo aviso, no puede justificar razonamiento de tipo ético o jurídico alguno (y si así fuera, *el nazismo tendría mucho que decir sobre la cuestión*). Ahora bien, ¿cuáles serían entonces los filosofemas del humanismo que nos permitirían escapar del supuesto “extravío” heideggeriano?

Contrariamente a lo que afirma el antihumanismo contemporáneo, el humanismo, como lo había entendido Sartre en esa conferencia de la que desgraciadamente hubo de renegar luego, se caracteriza por negarse a atribuir una esencia al hombre, negarse a aprisionarlo en una definición histórica o natural. En una tradición que se remonta a Rousseau, *el hombre aparece como el único ser para el cual ni la historia ni la naturaleza podrían constituir códigos*: si existe algo propio del hombre, una propiedad o una autenticidad (*Eigentlichkeit*), esta solo consistiría en esa capacidad (poco importa que se la llame trascendencia o se la llame libertad) de sustraerse a toda asignación de una esencia.⁹⁶⁵

¿Cómo sabemos que el racismo “separa al hombre del hombre”, visto que la naturaleza no puede ser un código y no cabe aceptar la definición biológica de *especie humana*? Los filósofos

⁹⁶⁴ Ferry, L., Renaut, A.: *op. cit.*, pág. 13.

⁹⁶⁵ Ferry, L., Renaut, A.: *op. cit.*, p. 14.

“políticamente correctos” responden a este tipo de preguntas con el silencio, cuando no con la “denuncia”, es decir, la “muerte civil” del mensajero. Por otra parte, dejando de lado una discutible interpretación de Rousseau que, por motivos patrióticos nada humanistas pero al parecer políticamente correctos, sitúa el nacimiento de este curioso humanismo en Francia, del hecho de que traduzcan del alemán el vocablo ontológico-fundamental “autenticidad”, *Eigentlichkeit*, es decir, un término técnico chillantemente heideggeriano, infiero que los autores presuponen en el lector un torrencial desconocimiento de Heidegger. De otra manera, no se explica tanta ligereza, visto que todos los contenidos de esta supuesta tradición francesa de exégesis del hombre proceden, en Sartre, no de Rousseau, sino precisamente de Heidegger y, más en concreto, de *Sein und Zeit*. Extraño humanismo éste, que excluiría la verdadera tradición (presuntamente) humanista, de la que los autores parecen avergonzarse, y debe saciar su sed conceptual en el trabajo del —para ellos mismos, y ahora con razón— representante más señalado del *antihumanismo*. No reproduciré los pasajes de *Ser y tiempo*, hartamente conocidos, en los que Heidegger “define” el *Dasein* como existencia, por oposición a todo esencialismo (aunque, desde luego, en un sentido muy distinto al existencialismo sartriano), y fija así el primero de los pilares de *la crítica más radical al vigente humanismo* conocida hasta la fecha. Asimismo, omitiré aquellos fragmentos de Sartre en los que el filósofo francés cita expresa o tácitamente a Heidegger como antecedente e inspirador fundamental de su propia ontología fenomenológica “existencialista”. La reducción del debate filosófico a pura polémica periodística debe, no obstante, indicarnos algo respecto a la situación de nuestro “estado de interpretado”, a saber, *el grado extremo de confusión en que se está desembocando después de décadas de impostura ideológico-política que ya no hay manera de seguir sosteniendo a base de argumentaciones siquiera aparentemente racionales*.

Esta “situación hermenéutica” actual generaría fenómenos tan “inexplicables”, para la “ortodoxia ideológica progresista (des)secularizada”, como la creciente importancia de Heidegger en cuanto fundamento verdaderamente *efectivo* de *toda* crítica:

(...) es necesario tener en cuenta el contexto histórico para comprender por qué extraños meandros el pensamiento de Heidegger pudo llegar a constituir una de las principales fuentes de la crítica del mundo democrático, hasta el punto de que, por un singular vuelco de la situación, aquél que fue más que un compañero de ruta del nazismo se ha transformado en la Francia contemporánea en el principal “filósofo de la izquierda”.⁹⁶⁶

Responder a esta pregunta es una de las motivaciones del presente trabajo. La desproporción entre las afirmaciones vertidas contra Heidegger por autores como Lukács, ideólogos del comunismo totalitario, pero también por filósofos supuestamente genuinos como Adorno, y la evidencia incontestable de la penetración del pensamiento heideggeriano dondequiera se pretenda hacer efectivo el ejercicio de la crítica, merece una explicación. Y a nuestro entender, dicha explicación, que aquí no aspiramos ni muchos menos a agotar, pasa por considerar la posibilidad de un Heidegger “ilustrado”, cuya invisibilidad, hasta la fecha, obedecía, entre otros motivos, al carácter obsoleto del vigente concepto de ilustración, encarnado precisamente por los viejos maestros de la Escuela de Frankfurt y el existencialismo francés, rabiosamente hostiles a todo concepto riguroso de verdad. La respuesta a la paradoja de un

⁹⁶⁶ Ferry, L., Renaut, A.: *op. cit.*, pp. 23-24.

Heidegger “neo-ilustrado” se resuelve entonces en el plano del debate filosófico, fijando el concepto normativo de una nueva crítica a la altura de los tiempos, es decir, capaz de “dar cuenta de los hechos”, los cuales, como los síntomas del neurótico, no dejan de manifestar indiciariamente la urgencia de “lo reprimido”, a despecho de todos los intentos de negar la realidad por parte del enfermo.

La cuestión planteada no es, en efecto, a nuestro juicio, cosa baladí. La aceptación de las instituciones democráticas —y de los valores de isonomía que a aquéllas corresponden— no nos obliga a admitir una axiología hedonista y eudemonista. Ésta puede ser muy necesaria, y hasta imprescindible, para la economía de mercado y el liberalismo político, pero no para la filosofía. *No existe, insistamos en este punto decisivo, una vinculación necesaria entre la ética del diálogo y la posición de valores mencionada.* Por ello, quienes la dan por supuesta incurren, desde el punto de vista filosófico, en una estafa intelectual. Ahora bien, entre los que así actúan tenemos nada menos que a la inmensa mayoría de los intelectuales occidentales, hecho que, en ocasiones, *propicia confundir tan abrumador consenso fáctico con un sucedáneo de fundamentación.* Por otro lado, se da la circunstancia, no menos chirriante, de que el fascismo no rechazó públicamente un “sistema de valores” que le hubiera alejado de las masas —de las que tanto dependía y a cuya imagen se configuró—, como no rechazó tampoco la mayoría de los elementos nucleares de la modernidad, excepción hecha de la democracia liberal burguesa. Con todo, la estética del fascismo sí reflejaba un cuestionamiento en bloque de los valores democrático-liberales y eudemonistas, todo ello en aras de un “realismo heroico” que, bebiendo en las fuentes de una concepción trágica de la política y de la existencia humana, se tradujo en la aceptación expresa de la guerra y de la jerarquía como instituciones constitutivas de las civilizaciones “superiores”. Desde luego, no podemos buscar, o no sólo, la verdad del fascismo en sus discursos de propaganda —y no hay, en el fondo, otros—, determinados por una idea leninista de la política que los fascistas no inventan pero sí llevan hasta sus últimas consecuencias. En cambio, *la estética fascista expresaba, a diferencia del partido comunista, la conciencia de un sentido de la existencia que se quería plasmar fuera de los marcos de validez de la racionalidad democrático-liberal.* Ahora bien, de la misma manera que no es aceptable fijar —a pesar de la insistencia en lo contrario— un vínculo necesario entre “sociedad de consumo” y “ética del diálogo”, axiología eudemonista y democracia, felicidad y verdad, tampoco es *necesaria* la oposición de dicho sentido de la existencia —expresado por una “conciencia trágica” muy anterior al fascismo— a las instituciones de la racionalidad dialógica y democrática en cuanto estructuras *formales* menesterosas de contenidos éticos *materiales*. *La vinculación estética entre el fascismo histórico y el “realismo heroico” teorizado por la “cosmovisión A” se ha convertido, empero, en la coartada perfecta para estigmatizar otros elementos “contiguos” de sentido —en un proceso de contaminación simbólica sin límites aparentes— y encima convertirlos en factores explicativos del genocidio, lo que a su vez obliga a silenciar, a “banalizar”, todos aquéllos otros crímenes de exterminio masivo —y son muchos— que no encajan en el lecho de Procusto de semejante interpretación.* En definitiva, para ciertos intelectuales, se trataría de evitar a cualquier precio que el imaginario de los vencedores y, por ende, el poder de posguerra, asuma sus responsabilidades como factor criminógeno esencial del mayor desastre conocido en la historia humana, a saber: el sangriento fracaso de las “ideas modernas” *oriundas de la tradición judeo-cristiana.* No obstante lo cual, la devastación moral, cultural, demográfica y ecológica propiciada por el

veteromodernismo, no se detiene y coloca en primer plano la necesidad de una crítica del “sistema liberal-oligárquico” en su conjunto.

Es en este “contexto exegético” que *cabe interpretar el problema de la muerte como cuestión que afecta al sentido de la razón*. “Verdad y muerte” conecta dos espacios axiológicos, semánticos y pragmático-significantes —racionalidad y límite absoluto, antítesis ontológica de todo posible eudemonismo—, de manera que, por una parte, queda rota *de facto* la vinculación presuntamente incuestionable entre la democracia y los “valores del mercado” (individualismo, hedonismo, relativismo) y, por otra, aquéllo absolutamente otro de la “razón” (en el imaginario del poder de posguerra), el “fascismo”, *reingresa* explícitamente de forma irreversible en el seno mismo de la filosofía. A fin de evitar este acontecimiento, el veteroprogresismo emprendió hace tiempo una cruzada contra Heidegger. Más arriba hemos mostrado en qué términos, pensadores como Bloch, Lukács y Marcuse se referían a Heidegger. Sin embargo, la marea de la difamación político-ideológica —claro indicio de la impotencia argumental— va mucho más allá, implicando a autores como Adorno en el intento de vincular la “ontología de la finitud” con la ejecución del exterminio:

Si fue la experiencia filosófico-histórica de la ausencia de un sentido ontológico lo que puso en movimiento el filosofar de Heidegger, tal ausencia, la ceguera de lo inevitable, se convierte para su teoría de la muerte justamente en aquéllo que falta. Con esto, su pensamiento saca fuera lo hueco que resuena en la jerga en cuanto se golpea en ella. Tautología y nihilidad se unen para formar una santa alianza. La muerte hay que experimentarla sólo como absurda. Tal es el sentido de la experiencia de la muerte y el sentido de ésta al mismo tiempo, porque ella constituye la esencia del ser-ahí. La irrecuperable metafísica hegeliana, que tenía su absoluto positivo en la totalidad de las negaciones, es interiorizada hasta un punto unidimensional, pero en tal construcción frente a la “furia de la desaparición”, de Hegel, se convierte en la teodicea inmediata de la aniquilación.⁹⁶⁷

Menos sutil incluso que Marcuse, Lukács o Bloch, Adorno, tan crítico con el “aristocratismo” de Heidegger, no necesita explicarnos por qué la desaparición se convierte en aniquilación, *simplemente lo afirma*, y renuncia con desdén a “demostrarnos racionalmente” sus pretensiones puesto que practica la “dialéctica” y ésta lo aguanta todo. Además, cuenta Adorno con la total complicidad del imaginario y del poder vigente en el ataque a un presunto “nazi”, en cuanto tal inerme y privado de casi toda prerrogativa de autodefensa. ¿Quién, en efecto, osará responderle al judío Adorno en la Alemania de posguerra? ¿No es éste un *diálogo asimétrico* en el que una de las partes respáldase en la amenaza de la autoridad política y, con ella, de unas “fuerzas de ocupación” con capacidad de desacreditar e incluso perseguir judicialmente al disidente o crítico? ¿Qué legitimidad puede ostentar una argumentación que se congratula en la arbitrariedad, la impunidad, el abuso de poder e incluso la descalificación personal del virtual interlocutor? Mas no otras han sido hasta hoy las condiciones *pseudohermenéuticas* de la lectura de Heidegger desarrollada por la Escuela de Frankfurt.

967 Adorno, Th.: *La jerga de la autenticidad*, Madrid, Taurus, 1992. La obra original en alemán, *Jargon der Eigentlichkeit*, fue publicada en Frankfurt, en 1967, pero redactada entre 1962 y 1964.

Hete aquí algunas evidencias adornianas más sobre la vinculación del “fascismo”, la violencia, el asesinato y el genocidio *con el “fenómeno VM”* en el “estado de interpretado” del “nosotros” hodierno:

(...) la violencia es inherente, lo mismo que a la figura lingüística, así también al núcleo de la filosofía de Heidegger; a la constelación en la que coloca autoconservación y muerte. El que la muerte, a la cual amenaza el principio autoconservador como *última ratio* frente a sus subordinados, sea virada hacia la propia esencia de aquel principio, significa una teología de la muerte. Y en ningún modo sólo con falsedad.⁹⁶⁸

Adorno nunca explica ni se molesta en fundamentar sus afirmaciones. Prefiere ampararse en un “consenso” *de facto* que es el resultado de un acto de fuerza, a saber, la victoria aliada en la Segunda Guerra Mundial. Esta asimetría *vulnera la preceptiva de la ética dialógica*. El filósofo judío, hay que decirlo, recurre al *insulto*. Adorno se limita a hacer imputaciones gravísimas que no acreditan lógicamente lo que pretende a menos que se confunda, en obscena amalgama propagandística, conceptos bien distintos como, por ejemplo, los de “muerte” y “asesinato”. La endeblez filosófica en este punto de la retórica adorniana se pone en evidencia en fragmentos como el siguiente:

En cuanto Heidegger pretende reducir las habladurías al silencio, resuena su lenguaje con el armamento: “Para poder callar, el ser-ahí debe tener algo que decir, disponer de una auténtica y rica decisión de sí mismo. Entonces hace patente la taciturnidad y ‘derriba a golpes’ las ‘habladurías’”. En las palabras “derriba a golpes” habla como pocas veces su lenguaje mismo, el de la violencia.⁹⁶⁹

El lenguaje “mismo” de Heidegger sería el de la violencia y tal presunción quedaría “probada” por un uso ocasional de la metáfora “derribar a golpes”, entrecomillada por el propio Heidegger. Veremos que el lenguaje de la violencia es, no obstante, el de Adorno, quien mantiene un tono injurioso y calumnioso en todo su ensayo. Adorno no se priva de apelar además, con insistencia, a Marx, es decir, a un filósofo que, este sí, y nada metafóricamente, ha tematizado y justificado de forma *expresa* la violencia política como una necesidad inherente a la *praxis* revolucionaria. Aunque mantiene una innegable distancia crítica con el comunismo marxista ortodoxo y rechaza el criterio lukacsiano de “verdad”, Adorno no renuncia a su homilía “humanitaria” para explicar estas patentes contradicciones y dobles varas de medir a la hora de valorar el significado de las palabras y su relación con la justificación de la violencia política. Antes bien, Adorno hace suya sin empacho una coerción “legítima” de la modernidad que se remonta al jacobinismo francés:

Ha sido reprimido a fondo el motivo de las *Ideas para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, de Kant: que sólo a través del antagonismo, por su propia fuerza, y no por la pura idea, se pueden crear unas condiciones dignas del hombre.⁹⁷⁰

⁹⁶⁸ Adorno, Th. W.: *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*, Madrid, 1992, p. 101.

⁹⁶⁹ Adorno, Th. W.: *op. cit.*, pp. 78-79.

⁹⁷⁰ Adorno, Th. W.: *op. cit.*, p. 50.

Según Adorno, “violencia es complicidad con la muerte”⁹⁷¹ pero no lo sería, por ejemplo, la masacre de la Vendée. De manera que el discurso cosmovisional heideggeriano será violento apele o no a lo que el lenguaje natural y los diccionarios al uso entienden por “violencia”. Consecuentemente, no será violencia el asesinato, siempre que se cometa en nombre de valores cosmovisionales utópico-proféticos (“ideología B”) que convaliden la tropelía. En definitiva, ¿existiría algo más justificado y no menesteroso de argumentación que condenar el “fascismo” y, por ende, exterminar a los propios “fascistas”? Según Adorno, el lenguaje ontológico-existencial, la presunta *jerga* de la “autenticidad” asociada al *Dasein*, no representaría, empero, otra cosa que la herencia pseudo filosófica del “fascismo” y, de alguna manera, una continuación espiritual de la Segunda Guerra Mundial:

Quien parlotee la jerga, de ése puede uno fiarse; se la lleva en el ojal de la solapa en lugar de las insignias del partido, actualmente de nula reputación.⁹⁷²

La “crítica” frankfurtiana caracteriza desde el punto de vista filosófico la caída del habla en el “estado de interpretado” vigente. Adorno apela expresamente a la racionalidad y a la filosofía frente al supuesto carácter *ideológico*⁹⁷³ de *Sein und Zeit*, y ello en bloque, sin matices:

La jerga de la autenticidad es ideología en cuanto lenguaje, abstracción hecha de todo contenido.⁹⁷⁴

Ahora bien, pese a tales declaraciones, en este ensayo, así como en buena parte de su producción, el discurso adorniano aparece nutrido por una serie de afirmaciones, de “chismes” (*Gerede*) carentes de estatuto teórico, a los que, con mayor razón, cabría catalogar y descalificar como puramente *ideológicos*:

Los estereotipos de la jerga aseguran una emoción subjetiva. Parecen garantizar que no se hace lo que de hecho se hace, al llevar la jerga en la boca: balar al unísono.⁹⁷⁵

Los seguidores de la filosofía de Heidegger, objeto de esta filípica, formarían un rebaño de ovejas acrítico. Adorno no parece tener freno a la hora de calumniar: califica la palabra de la cosmovisión trágico-heroica de “anticuada”⁹⁷⁶ “cultura de los empleados”⁹⁷⁷ que “no huele bien”⁹⁷⁸; “desecho de la modernidad”,⁹⁷⁹ “terrorista”⁹⁸⁰, “despótica”,⁹⁸¹ “pretenciosa”,⁹⁸²

⁹⁷¹ Adorno, Th. W.: *op. cit.*, p. 101: «Así hace también Heidegger restallar la fusta cuando la frase ‘la muerte es’ espacia el verbo» (p. 69).

⁹⁷² Adorno, Th. W.: *op. cit.*, p. 21.

⁹⁷³ Adorno, Th. W.: *op. cit.*, p. 78: «la crítica de Heidegger se hace ideológica al sorprender indiferentemente al espíritu emancipado como aquello que ocurre con él bajo vínculos muy reales».

⁹⁷⁴ Adorno, Th. W.: *op. cit.*, p. 78.

⁹⁷⁵ Adorno, Th. W.: *op. cit.*, p. 20.

⁹⁷⁶ Adorno, Th. W.: *op. cit.*, p. 44.

⁹⁷⁷ Adorno, Th. W.: *op. cit.*, p. 21.

⁹⁷⁸ Adorno, Th. W.: *op. cit.*, p. 14.

⁹⁷⁹ Adorno, Th. W.: *op. cit.*, p. 39.

⁹⁸⁰ Adorno, Th. W.: *ibídem*.

⁹⁸¹ *Ibídem*.

⁹⁸² Adorno, Th. W.: *op. cit.*, p. 43.

“estúpida” ...⁹⁸³ Se trataría, dicho brevemente, de una “majadería”⁹⁸⁴ vinculada, por supuesto, al “fascismo.”⁹⁸⁵ En este contexto infamante no pueden faltar las referencias a “Auschwitz”:

El volumen de Bergengruen es sólo unos años posterior a la época en que los judíos a quienes no se había gaseado suficientemente se los arrojaba vivos al fuego, donde recobraban la conciencia y gritaban.⁹⁸⁶

Los escritores y pensadores inspirados por el concepto de “autenticidad” aparecen a los ojos de Adorno como indecentes banalizadores del holocausto. Es un mundo demoníaco, escatológico, aquello que Adorno parece percibir ante sí. No se observan, empero, en su escrito, palabras de indignación para honrar otras víctimas que no sean las judías. El discurso de Adorno parece ser, empleando sus propias palabras, *ideología en cuanto lenguaje, abstracción hecha de todo contenido*. Siendo así que hay un hecho que no puede ser obviado:

(...) después de sesenta años, tras interpretaciones fuertes y débiles, lecturas beatas y maniqueamente alérgicas, polémicas, serias y ridículas, *El Ser y el Tiempo* de Heidegger resiste: mantiene la vigencia, no, o no en primer término, de un clásico del siglo XX ya comprendido –en todos los sentidos– en la cultura contemporánea, sino la de un enigma que reclama pensamientos más que discípulos fieles o resueltos antagonistas.⁹⁸⁷

Pero a pesar de que el ensayo *La jerga* está repleto de falacias lógicas y resulta difícil detectar una sola crítica argumentada e inteligible a la ontología fundamental, a Adorno no le tiembla la mano al engrosar con la siguiente afirmación su interminable lista de injurias:

En el celo de la distinción de la muerte como acontecimiento y como autenticidad no retrocede Heidegger ante el sofisma.⁹⁸⁸

Según Adorno, en Heidegger «la más vacía trivialidad se convierte en lo especial del concepto»,⁹⁸⁹ pero él mismo se atreve a presentar como “conceptos” trivialidades como la siguiente:

Las gentes sencillas tienen pocos conocidos; se sienten incómodas en cuanto se reúnen con gente que aún no conocen y su rencor les hace de ello virtud.⁹⁹⁰

Éste es el tipo de “argumentaciones” que puebla *La jerga* y con las que se pretende “refutar” la ontología fundamental desde los cánones de una idea de la “racionalidad”, la “ilustración” y el “progreso” compatible con la cábala. Adorno documenta involuntariamente la impotencia de una “dialéctica” ahíta de *rencor*, y esta afirmación queda probada por la idiosincrasia del texto adorniano mismo, resentido ante la creciente influencia social del pensamiento de Heidegger. El discurso de Adorno no sólo es ideológico en el peor sentido

⁹⁸³ Adorno, Th. W.: *op. cit.*, p. 25.

⁹⁸⁴ Adorno, Th. W.: *op. cit.*, p. 68.

⁹⁸⁵ Adorno, Th. W.: *op. cit.*, pp. 10, 11, 20, 42, etcétera.

⁹⁸⁶ Adorno, Th. W.: *op. cit.*, p. 24.

⁹⁸⁷ Patricio Peñalver: *Del espíritu al tiempo. Lecturas de “El Ser y el Tiempo” de Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 7.

⁹⁸⁸ Adorno, Th. W.: *op. cit.*, p. 111.

⁹⁸⁹ Adorno, Th. W.: *op. cit.*, p. 104.

⁹⁹⁰ Adorno, Th. W.: *op. cit.*, 41.

de la palabra, sino que llega hasta el extremo de expresar incluso los gustos privados de Adorno como supuestas evidencias e imperativos dialéctico-ilustrados. Adorno pone en evidencia sin querer, con sus citas de Heidegger, que la presunta “jerga de la autenticidad” encierra un sentido crítico.

Sin embargo, al margen de las citadas banalidades características de la “jerga utópico-profética”, sí habrá, y quedó dicho por Adorno antes que nadie en su campo ideológico, aquello que, a nuestro entender, constituye la formulación y el reconocimiento indirecto del postulado alrededor del cual gira la entera “ideología B” con una rara unanimidad:

Por otra parte, el pensamiento de que la muerte sea simplemente lo último es impensable. Los intentos del lenguaje por expresar la muerte fracasan hasta en la lógica. ¡Quién iba a ser el sujeto del que pudiera predicarse que está muerto aquí y ahora! El placer, que según la luminosa palabra de Nietzsche quiere eternidad, no es el único en rebelarse contra la desaparición. De ser la muerte el Absoluto, que en vano invocó positivamente la filosofía, todo sería simplemente nada, comenzando por todo pensamiento; imposible pensar nada con verdad.⁹⁹¹

El citado pasaje y el entero apartado “Morir hoy” (pp. 368-373), así como de los apartados “Después de Auschwitz” (pp. 361-365) y “Metafísica y cultura” (pp. 365-368), constituyen el acta *ideológica* fundacional de la Escuela de Frankfurt y ponen en evidencia, como acreditaremos, la extrema fragilidad de sus planteamientos filosóficos, meras racionalizaciones de la tradición religiosa judía incapaz de asumir las consecuencias de la nietzscheana “muerte de Dios” como decreto de la modernidad que, junto a todas las restantes religiones, condena la nación judía (en la medida en que el judaísmo *como religión* constituye el *único* fundamento del nacionalismo judío) a la desaparición.

El “panfleto” de Adorno forma parte del entramado mismo de la “argumentación” y habrá que aceptar la hostilidad visceral e ideológica contra Heidegger como uno de los rasgos definitorios del “estado de interpretado” del “fenómeno VM”. Ahora bien, que se nos quiera presentar dicho tipo de actuaciones como paradigmas de racionalidad y crítica ilustrada es ya harina de otro costal. A continuación intentaremos mostrar que la tradición “panfletaria” de exégesis de Heidegger, inaugurada por Lukács y Bloch, consagrada por Adorno y Marcuse, no concluye con los viejos maestros frankfurtianos, sino que alcanza a Habermas y, por ende, a su ética del diálogo. ¿Cómo si no entender el siguiente fragmento de la galería habermasiana de personajes en *Perfiles filosófico-políticos?*

(...) el “coraje” complementa a lo fuerte y a lo espiritual, un coraje ambiguo, que no se arredra ante la violencia y el error. La apariencia, la mentira, el engaño y el error, son poderes que acontecen desde el Ser mismo, sólo que el entendimiento común ya no percibe su fuerza numinosa y los rebaja y reduce a simple equivocación. (...) Por último, el individuo heroico desarrolla en el arrojo la totalidad de su ser: es el violento, el creador, que domeña al Ser, obligando a lo no dicho a entrar en su palabra, a lo no visto a entrar en su mirada y a lo no acontecido a entrar en acción. Claro es que la violencia no ha de ser entendida aquí como la trivialidad de lo “puramente arbitrario”. Por otro lado, es el pusilánime el que pone sus miras en el acuerdo, en el compromiso, en la asistencia mutua, y por tanto sólo puede percibir la

⁹⁹¹ Adorno, Th. W.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1986, p. 371.

violencia como una perturbación de su vida. Por eso el violento no conoce la bondad y la indulgencia (en el sentido usual) y no se deja apaciguar ni sosegar por el éxito o el prestigio. (...) El violento es el individuo superior, el solitario inquietante y finalmente el sin salida, que considera la no existencia como la victoria suprema sobre el Ser, que encuentra la plenitud de la existencia en la tragedia, “en el sí más profundo y abierto a la ruina”, que rechaza todo auxilio en su voluntad de adentrarse en lo inaudito.⁹⁹²

Esta asombrosa glosa de la *Introducción a la metafísica* (1935) de Heidegger por parte de Habermas cubre aquel hueco “argumental” entre la furia de la desaparición y la “teodicea de la aniquilación” que echábamos a faltar en el “pliego de cargos” de Adorno contra Heidegger, y tiene la finalidad de fijar la relación conceptual entre la filosofía heideggeriana y la “ideología del Holocausto”. Ésta configura la noción del “infierno secularizado”, mitema simétrico-negativo del “reino de Dios” secularizado en forma de “sociedad de consumo”, “paraíso comunista” o “mercado global”. Se está describiendo el perfil de un hombre de las SA, es decir, la ideología de la “diabólica” (Adorno) élite nazi, a la cual, según Habermas, Heidegger admira: «En un tono no del todo exento de admiración, Heidegger caracteriza al superhombre conforme a la imagen de un típico hombre de las SA».⁹⁹³ El contenido de la caracterización coincide, por supuesto, con el tipo humano descrito más arriba: «El último período del nihilismo europeo es la ‘catástrofe’ en el sentido de la inversión y giro conscientemente afirmados».⁹⁹⁴ Pero que el “antifascismo” precede al “fascismo” y éste constituye un elemento del propio imaginario progresista testimoniaría el más precoz y vehemente de los anti-heideggerianos, a saber, el propio Lukács, quien transita y experimenta desde su juventud los procesos espirituales que conducen del concepto de una “proceso de racionalización” y “desencantamiento” del mundo al “fascismo”:

También la resolución del hombre trágico ante la muerte, su alegre serenidad ante la muerte o su ardiente entusiasmo por la muerte son sólo aparentemente heroicos, sólo para la consideración humano-psicológica; los héroes que mueren en la tragedia –así más o menos escribió un joven trágico– están muertos mucho antes de morir. (...) Así se tocan, se complementan y se excluyen recíprocamente la vivencia mística y la trágica de mundo. Enigmáticamente unen ambas en sí muerte y vida, mismidad cerrada y difusión sin resto del yo en una esencia superior. La entrega es el camino del místico, la lucha es el del hombre trágico, en aquél el final es una disolución, en éste es un choque aniquilador.⁹⁹⁵

Estas palabras permiten plantear ya, empero, antes del evento representado por la enorme aportación de Heidegger, el enfoque de una posible respuesta racional a la pregunta retórica formulada por Adorno y transcrita más arriba: «Por otra parte, el pensamiento de que la muerte sea simplemente lo último es impensable. Los intentos del lenguaje por expresar la muerte fracasan hasta en la lógica. ¡Quién iba a ser el sujeto del que pudiera predicarse que está muerto aquí y ahora!». Pero “muerte”, ya lo hemos argumentado con cierto detalle, no es algo que suceda “después” de “la vida” (después del tiempo y, por ende, después de todo “antes” o “después”, lo que es absurdo) o siquiera en el “último momento” de “la vida” cosificada como “sucesión de horas” ante los ojos, sino una estructura de la pre-comprensión

992 Habermas, J.: "Martin Heidegger", en *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1986, págs. 61-62.

993 Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pág. 165.

994 Habermas, J.: *ibidem*.

995 Lukács, G.: *El alma y las formas*, Madrid, Editora Nacional, 2002, pp. 177-178.

de aquella “posibilidad de la imposibilidad” fundamental que, para la “ideología B”, podría expresarse, en el mejor de los casos, en términos de un “estar muerto” «mucho antes de morir». Este significado, empero, “funerario” o “decadentista” de la finitud, heredado del judeo-cristianismo y que permanece lastrado por una connotación de “muerte” en la cual confúndese el “morir” con el cesar de manera análoga a como Adorno confundía fraudulentamente “muerte” con “asesinato”, es totalmente otro para la “ideología A” y, cabría añadir, define en realidad justamente su antítesis, siendo así que “la vida” se constituye en el “ser para la muerte” y este “plexo de sentido”, de naturaleza también lingüística, pensable pues, señala el “naci-miento” en tanto que *Anfang* por oposición al parto, al comienzo (*Beginn*) o “primer momento” de la señalada “serie temporal objetivada” espacialmente “ante los ojos”. Por otro lado, y siempre de manera mucho más honesta, sincera y auténtica que Adorno, piensa aquel Lukács temprano y pre-marxista que la verdadera tragedia permanece delante de nosotros, porque sólo será posible en un mundo sin Dios.⁹⁹⁶ De esta manera vio Lukács que la muerte constituye una experiencia y, por ende, un sentido ligado a la tragedia y al heroísmo. Pero Lukács, que era judío a su pesar, se negó a dar el postrero paso lógico que le conducía directamente al “fascismo”. Este *Vorhabe* (“tener previo”) nocional, acreditado en Lukács, tiene, sin embargo, que poder detectarse documentalente también en Adorno, porque sólo dicha fundamentación fáctica puede operar como condición de la comprensión (*verstehen*) reactiva que entraña la implementación de ese “lugar previo” formal del “infierno” en el judeo-cristianismo secularizado y, por tanto, la génesis de Auschwitz en tanto que imaginario de la veteromodernidad dentro de la Escuela de Frankfurt. Dicha “pieza de convicción” la redacta Adorno precisamente en Sils María, paseando por los mismos lugares en que Nietzsche descubrió el “eterno retorno” y dotó al devenir (la muerte) de la misma consistencia que el ser, es decir, elevó a fundamento-abismo las consecuencias de la “muerte de Dios”, del “nacimiento de la muerte”, del “naci-miento” como muerte y de la muerte como naci-miento (del *Dasein*):

Con su inexpressividad está en correspondencia la del paisaje. Éste no exhala humanidad. Lo que le confiere el *pathos* de la distancia de Nietzsche, que se refugió allí. Al mismo tiempo, las morrenas, características de este paisaje, semejan escoriales, escombreras de la industria minera. Ambas cosas, las huellas de la civilización y lo virgen más allá del límite de arbolado, están en contradicción con la concepción de la naturaleza como algo destinado a procurar consuelo y alivio a los hombres; son reveladoras de lo que ocurre en el mundo. La imagen al uso de la naturaleza es una imagen limitada, estrechamente burguesa, exclusiva de la minúscula zona en la que la vida sigue su familiar curso histórico; la senda es la filosofía de la cultura. Allí donde la dominación de la naturaleza destruye esa cálida y engañosa imagen, parece aproximarse a la trascendente tristeza del lugar. La verdad sin ilusiones, en la que el paisaje de Engadina aventaja al pequeño burgués, se contrarresta con su imperialismo, con su connivencia con la muerte.⁹⁹⁷

⁹⁹⁶ Cfr. Lukács, G.: *op. cit.*, p. 171 y ss.

⁹⁹⁷ Adorno, Th.: “Aus der Sils Maria” (“Desde Sils Maria”), “Süddeutsche Zeitung”, 1-2 de octubre de 1966, *Gesammelte Schriften*, Rolf Tiedemann, Frankfurt, 1986, “Ohne Leitbild”, 10.1, p. 326 y ss. Traducción de Vicente Gómez Ibáñez. Citado por Detlev Claussen: *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios*, Universitat de València, Valencia, 2006, p. 66, n. p. 398. Edición alemana original: *Theodor W. Adorno — ein letztes Genie*, Fischer Verlag, 2003.

Adorno ostenta aquí no sólo una comprensión *preteórica* de la muerte que es el requisito para su mera *articulación lingüística*, sino que ha acuñado *conceptualmente* el sentido de esa noción en la idea de una «verdad sin ilusiones», del «imperialismo» (el heideggeriano “imperar” del ser) y de su «connivencia con la muerte». La entera filosofía de la Escuela de Frankfurt se construye, desde su fundación, no como una “búsqueda de la verdad”, sino, antes bien, como 1/ “huída” de la misma, contra la verdad, 2/ una reivindicación de la *teología judaica* y 3/ un *expreso* compromiso con la *mentira* que acreditaremos inmediatamente. Estamos ante un proyecto de demolición de la filosofía como herencia griega, indo-europea,⁹⁹⁸ que se consuma en la ilustración, frente a una herencia pre-ilustrada, oscurantista, que pugna por perpetuarse. Este proyecto de substanciación del miedo a la muerte deviene, para Adorno, en metáfora de sí mismo encarnado por las marmotas de Sils María:

Quien haya escuchado alguna vez el sonido que emiten las marmotas no lo olvidará con facilidad. Decir que se asemeja a un silbido sería poco: parece mecánico, como si funcionase con vapor. Y precisamente por eso espanta. El miedo que estos pequeños animales han debido de sentir desde tiempos inmemoriales se ha detenido en su garganta en forma de señal de aviso; lo que ha de proteger su vida ha perdido la expresión que tiene lo vivo. El pánico a la muerte ha hecho que se mimeticen con la muerte.⁹⁹⁹

Esta *mecanización* del miedo a la muerte reproduce metafóricamente la existencia cotidiana del puritano y, por ende, del creyente neo-judío, reformado *secularizado*: el capitalista, el usurero, el inversor..., consistente, como hemos acreditado *supra*, en la *omisión* de la pregunta por el “sentido de la vida”, es decir, en la *institucionalización* de la *destotalización* del *Dasein*, y en la automatización de los hábitos de acumulación de tiempo *objetivado* “ante los ojos” (monedas, billetes de banco...), de vida “muerta” precisamente (en el sentido, ahora sí, “funerario” y “decadentista” del vocablo), condensada a la postre en forma de capital (una cadena numérica). Esencia del judaísmo y del misterio de la *alienación* como “fetichismo de la mercancía” (Marx), con sus centenares de normas religiosas, dietéticas, horarias, disciplinarias, de indumentaria..., trasciende la etnicidad judaica estricta para constituir la *society* occidental como forma de existencia inerte, “judaizada” en tanto que “olvido del ser” y “olvido de ese olvido” (Heidegger). *Entfremdung* significa aquí: distanciamiento, separación *ontificada* *qua* “entre” del fenómeno de la muerte *versus* el fenómeno de la vida en cuanto entes “o-puestos”, en el seno de la cual “muerte” no menta el *ser* de un ente *finito*, de-terminación, de-finición constituyente y emergente, ser que *no es* él mismo un ente, sino un ente (una enfermedad, un enemigo, un accidente...) que se contra-pone a otro, al súper ente, *summum ens*, virtualmente infinito. El carácter “in-finito” de ese ente constrúyese históricamente (utopía) como una explotación o trasvase de vida de ente a ente que del trabajo extrae el tiempo (posibilidad finita), el ser del ente finito, y lo objetiva acumulándolo, sumándolo hasta el *summum*, *recodificado* como ente matemático virtualmente ampliable sin límites... Dicho

⁹⁹⁸ Puede hablarse de tradición *aria* y de su relación con la racionalidad y la democracia a pesar de los usos racistas o abusivos que el nazismo haya podido realizar del término. Cfr. Salvador Giner: *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel, 1984: “Es posible mencionar muchos otros factores que influyeron en la creación del universo social del hombre clásico. Así, por ejemplo, Fustel de Coulanges, en un estudio notable, demostró la importancia de las antiguas religiones arias en el desarrollo de las instituciones democráticas y en los hábitos de raciocinio que florecieron en las ciudades-estados” (p. 27).

⁹⁹⁹ Adorno, Th.: “Aus der Sils Maria”, *op. cit.*, *ibidem*.

proceso histórico conducente al “final de los tiempos”, al “reino de Dios” o paraíso, religioso o mundano, aparece personificado en la figura del *mesías*. Su vinculación esencial con las prácticas de enriquecimiento y de formación social de una “oligarquía financiera global” sólo puede sorprender mientras no se comprenda que la “religión judía” y dichas pautas mecanizadas de conducta capitalista son una y la misma cosa. Que su tiempo no disminuye, sino que, para el “salvado” o “elegido”, crece (dinero acumulado, posibilidad substancializada, *cosificada*) equivale al “silbido de la marmota”, el “pánico a la muerte” en la poética alpina de Theodor W. Adorno. La negación de tal proyección inauténtica de posibilidades representa, para la “ideología B”, el “fascismo” y, a tenor de lo expuesto hasta aquí y que ahora es menester acreditar textualmente en Adorno, el imaginario del Holocausto como secularización de dicha inversión del “reino de Dios”, es decir, del “paraíso” cuyo sentido es el “infierno” de la tradición religiosa, el “anticristo”, el “demonio”:

En los campos de concentración del fascismo se borró la línea de demarcación entre la vida y la muerte. Estos campos crearon un estado intermedio, esqueletos y cuerpos putrefactos vivientes, víctimas a las que les falló el suicidio, y la carcajada de Satanás ante la esperanza de vencer a la muerte.¹⁰⁰⁰

Tal presunta “línea de demarcación”, que Adorno nunca se detiene a analizar, porque la más superficial reflexión autocrítica al respecto daría al traste con su proyecto ideológico, manifiesta, desde el hipotético punto de vista polémico del “primer Heidegger” (ilustrado) que intentamos recrear aquí, la concepción óptica de la “muerte” esgrimida como arma propagandística a efectos de *alienar* la vida, es decir, de arrancarla de su *ser* mediante promesas de “salvación” y “satisfacción”, disponiendo así su dominación cosmopolita en tanto que existencia desarraigada, desnaturalizada, desnacionalizada, anti-heroica... La “determinación” de la “vida” en su finitud, condición de posibilidad de la libertad y potencia plena, totalizada, de ese “ahí del ser” que según Heidegger el *Dasein* es, se identifica por el contrario, para Adorno, con la “depotenciación” de la vida (Vattimo) y la platónica identificación de “lo finito” con lo enfermizo, mundano, transitorio, decadente, pasajero y funerario oriunda del judeo-cristianismo.¹⁰⁰¹ Dicho ente antagónico que representa “la muerte” a los ojos del judaísmo, tenía que ser encarnado necesariamente por la figura de Satanás, adversario axiológicamente simétrico invertido del Mesías. El significado de “fascismo” remite a semejante “estado de interpretado” del *Dasein* y, por tanto, aquello que en la actualidad entendemos por “el Holocausto” —presunta esencia de aquél— y la “singularidad de Auschwitz” *qua* “mal absoluto”, responde también a las directrices cosmovisionales y articulaciones de sentido de la ideología “utópico-profética” secularizada. De ahí que, en relación con esta cuestión, antes de preguntarnos por “lo verdadero” de la ciencia historiográfica en lo concerniente al “objeto” científico denominado “fascismo”, resulte imprescindible interrogarse por el *valor* de “la verdad” y su lugar ontológico previo en

¹⁰⁰⁰ Adorno, Th.: *Aufzeichnungen zu Kafka, 1942-43*, en *Prismen*, ahora *Gesammelte Werke* 10.1, p. 273 (traducción castellana: “Apuntes sobre Kafka”, en *Crítica cultural y sociedad*, Madrid, 1984). Claussen, D.: *op. cit.*, p. 21, n. p. 392.

¹⁰⁰¹ El signo valorativo de dicha depotenciación puede invertirse de Adorno a Vattimo, pero, como ya expuse en *Verdad y muerte I*, la estructura ontológica subyacente a la “ideología B” sigue siendo la misma: separa “verdad” y “muerte”, escinde la unidad o totalización finita de la vida y hace imposible, por ende, el desvelamiento del “fenómeno VM” en cuanto objeto temático (teórico) de la filosofía.

el proyecto exegético de la historicidad inherente a la “ideología B”. Este análisis filosófico del “discurso antifascista” inviscerado *en la ciencia*, especialmente por lo que respecta a su selección u omisión de aquellos “hechos” que considera más o menos “relevantes” para *la construcción del relato histórico* —todo ello en función de “importancias” (valores) que han sido decididas de antemano y, conviene subrayarlo, en sede no-académica—, debe poder explicar y clarificar el postrero “horizonte de sentido” que constituye el *frame* hermenéutico irrebalsable y el subsuelo ontológico del imaginario político contemporáneo, así como la influencia del mismo en la recepción de Heidegger y, por ende, en la *precomprensión* fatalmente *alienada* del “fenómeno VM”. Ésta depende del contexto axiológico, implícito pero omnipresente, de una “sociedad de consumo” liberal-capitalista occidental que seculariza el “reino de Yahvé” y el “último hombre” (Nietzsche) como “final de la historia”. A tales efectos debemos detectar a continuación una “pieza de convicción” que documente el posicionamiento moral de Adorno contra la verdad o, en otros términos, una explícita apología de la *mentira* como sustancia de su filosofía. No remite aquí “la mentira” a “lo verdadero”, es decir, a una “falsificación” de “hechos” objeto de la ciencia o de la vida cotidiana, sino al correlato de “la verdad”, es decir, del concepto mismo de qué entendemos por “verdad” en general antes de que quepa identificar “algo verdadero” “concreto” *como* “verdadero” y a la función axiológica de “la verdad” así entendida en tanto que criterio de *relevancia* en el establecimiento de “los hechos”. De tal suerte que la refutación de la “ideología del Holocausto” *qua ideología* no se entrometerá en un terreno historiográfico legalmente configurado por prohibiciones de rango penal, sino que acotará un espacio subyacente estrictamente filosófico donde acontece la subordinación del *valor* de “la verdad” y la valoración de “la mentira” *en este sentido utópico-profético y teológico-secularizado* como fundamento ontológico de la constitución pre-historiográfica o “historial” del relato histórico. A nuestro juicio, es a este concepto de “falsedad” al que se refiere Adorno en su debate con Bloch: «*Falsum* —lo falso— *index sui et veri*». ¹⁰⁰² El propio Adorno interpreta la sentencia en los siguientes términos:

Realmente, pensaría que a no ser que no haya algún tipo de huella de verdad en la prueba ontológica de Dios, esto es, a menos que el elemento de su realidad esté también vehiculado ya en el poder del concepto mismo, no sólo no podrá haber utopía, sino que ni siquiera podría haber ningún pensamiento. ¹⁰⁰³

Obsérvese que Adorno vuelve aquí a su argumentario de la *Dialéctica negativa*. Donde había dicho que, siendo la muerte lo absoluto, sería imposible pensar nada con verdad —aunque, como ocurre a menudo con Adorno, simplemente lo afirma y no se molesta en explicar o fundamentar esta pretensión— ahora afirma que sólo Dios garantiza la existencia misma del pensamiento. En consecuencia, la idea de la “existencia de Dios” debe ser inherente a la verdad, lo que constituye una inversión punto por punto del “fenómeno VM” (la *muerte* de Dios). Pero, ¿cómo se relaciona este filosofema con la cuestión de lo falso planteada en la sentencia latina? De hecho, Adorno está invirtiendo el sentido de la verdad para no incurrir

¹⁰⁰² Lo falso es signo de sí mismo y de lo correcto.

¹⁰⁰³ Adorno, Th. / Bloch, E.: “Something’s Missing: A Discussion Between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing”, en E. Bloch, *The Utopian Function of Art and Literature. Selected Essays*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1988, p. 12. Citado en Habermas, J.: *Israel o Atenas*, Introducción de Eduardo Mendieta, Madrid, Trotta, 2001, p. 16.

en una flagrante contradicción performativa. No puede decir “lo falso es lo verdadero”, sino que pone la realidad de Dios como condición y fundamento de toda verdad, de manera que no quepa ya preguntar por la validez de esa afirmación porque toda verdad depende de ella y en el mismo sentido en que no se puede probar el principio de no-contradicción. Sin embargo, en este caso no estamos ante un razonamiento lógico, sino ante un razonamiento moral, ante una toma de postura axiológica que sugiere lo siguiente: sin Dios no podemos vivir y si no vivimos no podemos pensar, por tanto, Dios tiene que existir *a priori* y nosotros debemos creerlo en ello como supuesto de la razón misma y, por ende, no sujeto a examen racional. Este “uso de la razón contra la razón”, al que se refiere Eduardo Mendieta en su Introducción a la obra citada, “condensa el espíritu de la *Dialéctica negativa*”.¹⁰⁰⁴ En este sentido, “lo falso” es fundamento de “lo correcto” (nótese el sentido axiológico-moral del concepto de corrección, donde cabe señalar claras resonancias semánticas de lo políticamente correcto), porque el valor supremo de la vida no puede ser la verdad, sino la vida misma. Por ende, y en la medida en que el “fascismo” coloca la verdad por encima de la felicidad y de la esperanza, es decir, de la vida, la “ideología del Holocausto” es correcta y “verdadera”, abstracción hecha tanto de su carácter de “verdadera” como del concepto mismo de verdad *opuesto* a la mentira. La pregunta por la verdad de la “ideología del Holocausto” no es sólo irrelevante, sino en sí misma “incorrecta”. Aquello que se decide en el “relato de la Shoah” es la *felicidad* del hombre. Y ello no porque los nazis exterminaran (o no) a 6 millones de judíos en cámaras de gas siguiendo un plan estatal de liquidación industrial de seres humanos, sino porque el nacionalsocialismo y el “fascismo” en general encarnan la consumación inexorable del “proceso de racionalización” occidental y, en consecuencia, la “muerte de Dios”, que destruirá la esperanza humana en una vida infinita. La misma “forma” tiene el argumento de Adorno sobre su negativa a fundamentar la moral:

Hitler ha impuesto a los seres humanos un nuevo imperativo categórico para su actual estado de ausencia de libertad: el de orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante. Este imperativo es tan reactivo a toda fundamentación como lo fue el carácter fáctico del imperativo kantiano. Tratarlo discursivamente sería un crimen: en él se hace tangible el factor adicional que comporta lo ético.¹⁰⁰⁵

Esta pretensión de Adorno se ha interpretado como una prohibición, es decir, que “no deben” perpetrarse genocidios, sin embargo, es evidente que tales genocidios o crímenes contra la humanidad fueron perpetrados y que Adorno tuvo conocimiento de ellos, por ejemplo, la *Nakba*, y no sólo no los condenó, sino que los justificó:

These Arab robber states have been on the lookout for years for an opportunity to fall upon Israel and to slaughter the Jews who have found refuge there.¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰⁴ Eduardo Mendieta: *op. cit.*, p. 27.

¹⁰⁰⁵ Adorno, Th.: *Dialéctica negativa*, *op. cit.*, p. 365.

¹⁰⁰⁶ El contexto del fragmento transcrito es el siguiente: «The fact that people have discovered humanity when faced by a fascist chieftain like Nasser who conspires with Moscow; that, as in Hitler's time, they show greater concern about breaking treaties than about the treaties themselves and their sanctity; and that no one even ventures to point out that these Arab robber states have been on the lookout for years for an opportunity to fall upon Israel and to slaughter the Jews who have found refuge

Por su parte, cuando Herbert Marcuse fue interrogado por las atrocidades del Estado de Israel, su respuesta no respetó en absoluto los supuestos imperativos éticos del precepto adorniano:

In all diesen Aspekten unterscheidet sich die Gründung des jüdischen Staates nicht wesentlich von den Ursprüngen praktisch aller Staaten in der Geschichte: der Gründung durch Eroberung, Besetzung und Diskriminierung.¹⁰⁰⁷

Así que el significado tiene que ser otro. Una vez más nos encontramos ante un posicionamiento axiológico que, según Adorno, precede a la verdad y a la relación entre el ser y el ente (“la verdad” *versus* “lo verdadero”). El fundamento es un ente supremo, *summum ens*, que precede al *ser*. Las consecuencias de esta postura son devastadoras, porque permiten determinar, en función de este postulado axiológico, qué debe ser considerado una repetición o algo semejante a Auschwitz, y ello no en función de la “verdad objetiva” de los “hechos”, sino en función del significado ideológico de esos hechos en relación con la supremacía ontoteológica del *summum ens*. De ahí que el tratamiento “discursivo”, es decir, *crítico*, de la “ideología del Holocausto”, haya sido prohibido por ley. Esta norma imperativa, que condena al olvido todos los genocidios, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad perpetrados en “nombre de Dios” (derecha) o del “milenio” utópico secularizado (izquierda), pone *de iure* punto final a la ilustración, a la modernidad y al proceso de racionalización, marcando la transición hacia una etapa de *deseccularización judía* de Occidente cuyos indicios resultan ya más que patentes en la “religión civil global” de la *Shoah*. Por el contrario, si aquello que “vale” es “la verdad” en cuanto “imperar del ser” hasta sus últimas consecuencias racionales, el significado del “imperativo” adorniano aparece ahora completamente subvertido. El escándalo no es ya únicamente Auschwitz, sino los genocidios olvidados, impunes y hasta legitimados en nombre de la democracia, los derechos humanos y ese Dios “compasivo” cuyo apellido es precisamente, y no en vano, *Jehová de los Ejércitos*; cuya práctica fue, desde la aurora de los tiempos, la legitimación teológica del *anatema* (exterminio étnico) a manos de un presunto “*pueblo elegido*”, cuya concepción de la muerte, que niega para los “verdaderamente hombres”, resta todo sentido trágico al asesinato, pues los caídos o bien tienen asegurada la resurrección de la carne y la vida eterna o bien no son siquiera hombres por los que tengamos que lamentarnos... Con la negación (olvido, supresión, ocultación, prohibición...) del “fenómeno VM”, es decir, de *la imperatividad de la verdad*, esfúmase como por ensalmo todo sentido ético y de validez del conocimiento: el poder queda excusado, en nombre de “la esperanza” y de los “intereses” “humanos”, para mentir sistemáticamente, falsificar la historia y perpetrar toda suerte de crímenes.

En la esperanza, el asunto atañe a la perfección, y en esa medida atañe a la prueba ontológica de la existencia de Dios. Pero la criatura más perfecta es postulada por Anselmo como algo fijo que incluye al mismo tiempo lo más real. Este habitante no es defendible. Pero lo que es

there – all this is a symptom of public consciousness that has to be taken very seriously indeed. The hypocrisy . . . in almost every camp is proof of a confusion of thought that bodes ill for the future».

Véase: Max Horkheimer, Briefwechsel 1949-1973, *Gesammelte Schriften* 18, Alfred Schmidt and Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main, Fischer, 1996, p. 377, citado en Stefan Müller-Doohm, *Adorno: A Biography*, traducción de Rodney Livingstone, Cambridge: Polity Press, 2005, p. 413.

¹⁰⁰⁷ Citado por Stephan Grigat: “Kritische Theorie und Israel. Adorno, Horkheimer und Marcuse über den Zionismus”. <http://www.david.juden.at/kulturzeitschrift/66-70/68-grigat.htm>

verdad es que todas y cada una de las críticas de imperfección, de inconclusión, intolerancia e impaciencia presuponen ya sin duda la concepción de una posible perfección y el anhelo de la misma.¹⁰⁰⁸

La escisión óptica de “la vida” y “la muerte” confrontados en calidad de “el bien” y “el mal”, la institución del *summum ens* divino como aquél “ente omnipotente” que debe “derrotar” a “la muerte”, por no hablar del ensalzamiento de sus “representantes” oficiales en este mundo o la identificación y hasta producción deliberada de ese imprescindible “mal absoluto” que será también encarnado por determinados pueblos, grupos, ideas y personas *susceptibles de ser exterminadas como “demonios”*, constituye la estructura onto-teológica subyacente del racismo, el genocidio y el totalitarismo contemporáneos, pero, al mismo tiempo, la esencia del “antifascismo” consensual y universal que se instala en Occidente después de 1945.

La definición adorniana de la verdad en tanto que *falsum index sui et veri* no es un hecho aislado, sino que marca la dirección de aquello que conócese actualmente como “posmodernidad”, un eufemismo para señalar menos dolorosamente a los oídos de las “democracias liberales representativas” la ruptura de Occidente con la ilustración y el tránsito hacia la desecularización y la universalización de la *Shoah* como “religión cívica global”. Una simple ojeada, en la que no podemos detenernos, a la evolución de la filosofía francesa de Sartre a Derrida, Foucault y Lyotard, por no hablar del más explícito B. H. Levy ya citado *supra*, pone en evidencia que el hilo conductor de las distintas escuelas filosóficas es una creciente radicalización, poco menos que obsesiva, del ataque a la idea misma de “verdad” y al denominado “logocentrismo” de la “mitología blanca”, una postura que como poco tiene la virtud de *clarificar* las cosas en términos de *nacionalismo étnico* y confirmar de manera poco menos que espectacular el enfoque de la presente investigación en filósofos franceses supuestamente mucho más rigurosos y respetados que B. H. Levy. Véase, por ejemplo, a propósito de Jacques Derrida:

Derrida no tiene nada que objetar a una fórmula reductora como “la filosofía es la ideología de la etnia occidental”, salvo que es imposible afirmarlo. Esta fórmula está desprovista de sentido, y en consecuencia es asimismo incapaz de producir los efectos críticos que se le atribuyen. ¿Qué nos permite hablar de *ideología*, si no es precisamente la oposición entre el *hecho* y el *derecho*?¹⁰⁰⁹

La respuesta a la pregunta anterior es precisamente el binomio ideología/cosmovisión y la exigencia metodológica de una validez preteórica del *Vorhabe* (“tener previo”) como kantiana “condición de posibilidad” gnoseológica de la fenomenología hermenéutica u ontología fundamental. De tal suerte que la ideología *en tanto que cosmovisión* establece el “horizonte último” o “marco” (*frame*) de la exégesis y es “ideológica” porque depende de unos supuestos *fácticos* a la par que *trascendentales* para la comprensión (*verstehen*) de la verdad y su conceptualización o articulación racional en la filosofía *qua* institución o fundación *griega* de la *theoria*. Sin embargo, desde la herencia metafísica platónica, que opone lo empírico a lo

¹⁰⁰⁸ Bloch, E.: *The Utopian...*, *op. cit.*, *ibidem*.

¹⁰⁰⁹ Vincent Descombes: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, *op. cit.*, p. 180.

universal, lo concreto a lo abstracto y “piensa” (no piensa) el ser como género supremo, las cosas son distintas:

“Ideología” quiere decir que un discurso particular o relativo intenta hacerse pasar por universal o absoluto. Ahora bien, la oposición entre la particularidad contingente (lo ejemplar) y lo universalmente válido (lo esencial) es filosófica. Incluso es, diría sin duda Derrida, la primera oposición de la filosofía: por un lado, lo a priori, lo que vale, y, por otro, lo empírico, lo que no vale. Derrida no acusa en absoluto a los portavoces de la acusación que se formula en este momento contra la filosofía: su violencia disfrazada de “pacificación”, su esencial colonial e imperial.¹⁰¹⁰ Solamente observa que el acusador ha redactado su requisitoria en la lengua de la filosofía. O se contradice burdamente o, lo que es más probable, protesta contra una filosofía considerada por él mala y parcial y reclama una filosofía más universal. En el mejor de los casos la crítica de la filosofía adelanta el programa de un racionalismo ampliado. “La filosofía es una ideología”, se diga con una intención descolonizadora (filosofía = ideología occidental), marxista (= discurso de la clase dominante), freudiana (= síntoma sexual), anti-freudiana (= ideología falocrática) —el enunciado es insignificante. Este programa siempre supone que la razón tiene por delante un porvenir”.¹⁰¹¹

Ahora bien, esta “filosofía más universal” confunde lo empírico con lo trascendental. Porque el “más” se refiere a una ampliación fáctica de sus condiciones fácticas que no modificaría en nada el carácter dependiente de dicha universalidad. Entre lo universal y lo empírico no hay grados, sino el salto ontológico que separa dos “formas de ser”. La mayor universalidad no puede significar otra cosa que un consenso fáctico ampliado, reforzado, es decir, una virtualidad colonial e imperial más potente. El “orden de la razón es absoluto” porque:

(...) contra ella no podemos apelar sino a ella, contra ella no podemos protestar sino con ella, no nos deja, en su propio terreno, sino el recurso a la estratagema y a la estrategia.¹⁰¹²

Así se debate la conciencia judía con los alambres de espino filosóficos del campo de concentración racional, filosófico, helénico, ario... Frente a la razón, sólo queda la “ideología B”, es decir, la *ideología* en el sentido estricto de la palabra, la herencia hebrea de la “esperanza”, el reino de Yahvé, la utopía, secularizada o *no*. ¿En qué consiste el “problema” aquí, empero, si no se introduce, como factor interpretativo decisivo, el “fenómeno VM”, es decir, que la verdad es el “fascismo” porque “verdad = muerte”:

En resumen, es imposible hablar contra la razón, el bien, el sentido de lo verdadero. Pues todo lo que se puede decir de lo verdadero o el bien es que es verdad que lo verdadero es verdad, y es bueno que lo bueno sea bueno. Si quisiéramos mantener la antítesis (no es verdad que lo verdadero sea verdad), no haríamos sino discutir una apariencia de lo verdadero; si dijéramos paradójicamente: “Es malo que lo bueno sea bueno”, solamente habríamos justificado la existencia del mal, en una teodicea de las más clásicas.¹⁰¹³

¹⁰¹⁰ Únicamente queda por añadir: “fascista”. Pero de ello ya se encarga Bernard Henri Levy.

¹⁰¹¹ Descombes, V.: *op. cit.*, pp. 180-181.

¹⁰¹² Derrida, J.: *La escritura y la diferencia*, citado por Descombes, V.: *op. cit.*, *ibídem*.

¹⁰¹³ Descombes, V.: *op. cit.*, p. 182.

Pero no otra es precisamente la posición estratégica adoptada por Adorno con su “tesis dialéctica” sobre la verdad: *no es verdad que lo verdadero sea verdad, la verdad es lo falso* (falsum). Y ello por una cuestión de “corrección”, casi de urbanidad metafísica, el fundamento de lo “políticamente correcto” en el sentido más trivial del término. El propio Derrida conduce la discusión al terreno de la política:

Al no poder operar sino en el interior de la razón, desde el momento en que ésta se profiere, la revolución contra la razón siempre posee la extensión limitada de lo que se designa como una agitación, precisamente en el lenguaje del ministerio del *interior*.¹⁰¹⁴

Recordemos que, en ese mismo imaginario, B. H. Levy nos hablaba *supra* sobre la *Résistance française* ejemplificación del paradigma bíblico. De ahí que no pueda caerse en la ingenuidad de pensar que ese poder resistencial se oponga a todo poder opresivo, antes bien, aquello a lo que se opone es a la *auctoritas*, no al poder, y aquello que promueve es un poder ayuno de *auctoritas*, un poder que, al haber renunciado a la racionalidad, sólo puede dominar apelando a la fuerza o bien a la “estratagema”, a la “táctica”, forma elegante de referirse al sofisma, a la propaganda, la manipulación, la artimaña...

Pero hay una tercera posibilidad, la artimaña: la *estratagema* y la *estrategia*. (...) La estrategia de desconstrucción es la artimaña que permite hablar en el mismo momento en el que “a fin de cuentas” ya no se tiene nada que decir, pues el discurso absoluto se ha realizado.¹⁰¹⁵

O, con otras palabras: la verdad ya no es buscada, sino rehuida, amordazada, sabotada... No cabe calificar de *imperium* este poder, como pretenden Petras o Negri,¹⁰¹⁶ sino de oligarquía, es decir, poder invisible y omnipresente de una “resistencia” que ha llegado a usurpar el poder, siendo así que todo poder despojado de autoridad es, por definición, ilegítimo. La lucha contra el *imperium*, contra la mitología blanca, contra la “ideología de la etnia occidental” adopta pues la forma de una conspiración, de un complot contra la verdad que, además, culmina en un atentado y, literalmente, un asesinato:

Pero ha sido necesario construir y calcular estratagemas. Ha sido necesario, pues, que entre el momento en que el dilema impone al “sujeto hablante” hablar para la razón y el orden, y el momento en que gracias a la trampa el Maestro fracasa y sólo puede farfullar su esencia arbitraria, ha sido necesario que entre ambos momentos guíe al estratega una *segunda intención silenciosa*: en silencio, el estratega ha pensado lo que podía y no podía decir. A saber: que lo verdadero no es verdaderamente verdadero (sino a menudo falso), que la ley no se distingue de lo arbitrario, etc. ¿Cómo le ha surgido esta segunda intención? ¿En qué zona silenciosa ha podido el rebelde, mientras fingía hablar la lengua del Maestro, tramar su complot contra el *Logos*? El asunto de esta restricción mental (en el sentido de los casuistas) es decisivo. Lo es, en primer lugar, porque como Derrida señala a Levinas, la única manera de hacer como si se hablara chino cuando se habla a un ciudadano chino es dirigirle la palabra en *chino*. En consecuencia, en este orden de la enunciación la simulación es simulación de simulación (para

¹⁰¹⁴ Derrida, J.: *La escritura y la diferencia*, citado en Descombes, V.: *op. cit., ibídem*.

¹⁰¹⁵ Descombes, V.: *op. cit., ibídem*.

¹⁰¹⁶ Cfr. Michael Hardt/Antonio Negri: *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002; James Petras/Henry Veltmeyer: *El imperialismo en el siglo XXI. La globalización desenmascarada*, Madrid, Popular, 2002; *Imperio con imperialismo. La dinámica globalizante del capitalismo neoliberal*, México, Siglo XXI, 2006.

hacer como si, hago de verdad: en consecuencia sólo he fingido fingir). En segundo lugar, aquí se trata de fingir hablar el lenguaje del Maestro para *matarlo*.¹⁰¹⁷

La denunciada “introducción del nazismo en la filosofía” muestra ahora otro rostro: el de una proyección paranoica de la estrategia, complot, conspiración criminal, frivolidad por Trawny, que constituye el relato histórico subversivo del judaísmo según Weber, a saber, el de la etnia judía que pasa de dominado a dominador hablando el lenguaje de la etnia occidental dominante con el sólo propósito de aniquilarla:

Señalaremos entonces la diferencia: si el traidor hace como si asesinara al tirano el crimen no ha tenido lugar; pero si finge fingir mata de verdad, y tras el comediante se escondía un asesino.¹⁰¹⁸

El lugar lógico de este “asesinato” en el imaginario es “la ideología del Holocausto” en tanto que ideología que justifica o legitima la consumación de esta subversión de la verdad emprendida con el relato del asesinato “fascista” (crucifixión) y la posterior resurrección de Cristo, pero ahora en tanto que Jesús de Nazaret, reinterpretado, es un arrepentido del terrorismo zelote contra Roma y, en definitiva, un miembro del “pueblo elegido” que *vence* a la muerte, socavando desde su interior los fundamentos metafísicos del *imperium romanum*, es decir, del “fascismo”.

Este hilo lógico, aunque no filológico porque no cabe hablar de influencia directa determinante, que vincula la primera generación de la Escuela de Frankfurt con la filosofía francesa de la *diferencia* y la *posmodernidad*, también puede detectarse en Italia, como ya hemos subrayado, respecto de Gianni Vattimo, aunque no vamos a abundar ahora en este autor.¹⁰¹⁹ Trátase en realidad de un fenómeno sociológico, no sólo académico, que acompaña los procesos de desvertebración moral y axiológica inherentes a la “sociedad de consumo” y la paralela “desecularización” religiosa, reactiva a dicha “anomia” estructural (véase Baudrillard *supra*). Ahora bien, precisamente a causa de este carácter ciego y mudo, objetivo, cósico, del fenómeno, no hay crítica filosófica posible de una “filosofía” cuyo propósito declarado es la demolición de la verdad y la razón como “ideología de los pueblos arios”. Quien rechaza la verdad ha desestimado de antemano toda argumentación que pueda objetársele en un diálogo. El terreno de confrontación sería ideológico-político, lugar que estamos rozando a cada momento, pero en el que no cabe adentrarse aquí por razones académicas obvias. En todo caso, sí conviene señalar que con la derivación mesiánica, utópica y profética de Adorno y Horkheimer, vulnerábase el objeto formal declarado de la Escuela de Frankfurt, a saber, la fundamentación *racional* del socialismo, que la *vulgata* marxista-leninista había convertido en hazmerreír del pensamiento científico. Será la segunda generación de la Escuela de Frankfurt (Habermas, Adorno) la que retome, tras lectura crítica de la herencia adorniana, el proyecto de “reconstrucción del materialismo histórico”. El ajuste de cuentas de Habermas con Adorno puede seguirse, como ya hemos señalado, en *El discurso filosófico de la modernidad*.¹⁰²⁰

¹⁰¹⁷ Descombes, V.: *op. cit.*, pp. 182-183.

¹⁰¹⁸ *Ibidem*.

¹⁰¹⁹ Cfr. Gianni Vattimo: *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 2010. Edición italiana original: *Addio alla verità*, Roma, Meltemi, 2009.

¹⁰²⁰ Cfr. Habermas, J.: *El discurso filosófico...*, *op. cit.*, p. 135 y ss.

El filósofo alemán representa, por decirlo así, la continuidad de la tradición filosófica genuina, griega y, por ende, la reivindicación de la razón como institución fundamental de la modernidad, un proyecto pendiente de consumación. Por tanto, es contra Habermas (y Apel) que puede desarrollarse la crítica a las concepciones utópicas de las que estos frankfurtianos se hacen cargo *con las inherentes pretensiones de validez y desempeño racional*. La cuestión es entonces hasta qué punto Habermas y Apel son coherentes con dicha pretensión o arrastran consigo los viejos cachivaches de la “ideología B”, ahora perfectamente identificada como objeto metódico. Ésta fue la pregunta que nos hicimos en el comienzo (*Beginn*) de la presente investigación y que ahora ubicamos en el sitio sistemático que le corresponde.

ANEXO¹⁰²¹

El presente trabajo tiene como finalidad acreditar la presencia de profundos y abundantísimos elementos cosmovisionales que deforman la interpretación habermasiana de Heidegger en el mismo momento en que el propio Habermas denuncia la *ideología* inviscerada en el seno de la filosofía del pensador de Messkirch. Es también este capítulo el punto de bifurcación en el que nos despedimos de Habermas para optar a favor de Karl Otto Apel como interlocutor filosófico en nuestro debate racional con la *ética del diálogo*. Con esto queda dicho que, pese a compartir idéntica cosmovisión, existe a nuestro juicio una diferencia entre Habermas y Apel, a saber, que mientras éste se quiere y permanece *filósofo*, aquél ha renunciado ya de hecho a la filosofía, que no duda en calificar de “bufa mental” y “basura intelectual” porque ofende sus reflejos pavlovianos de “antifascista” cuadrado. En este sentido, la “filosofía” de Habermas es una trampa que nos conduce a prostituir las auténticas cuestiones filosóficas torciéndolas, rompiéndolas y recomponiéndolas al servicio de intereses ajenos y hostiles a la disciplina. Aunque se trate, en este caso, de una fundamentación de la sociología que linda, por decirlo así, con la provincia filosófica negándose terminantemente a adentrarse en ella, Habermas, no obstante, no renuncia a adoptar posturas que afectan decisivamente a las temáticas filosóficas, forzando la cosa del pensar a entrar a presión en el lecho de Procusto ideológico que ha decidido ya de antemano (*Vorbabe*) qué puede y qué no puede ser elevado a la dignidad de problema. Las evidentes contradicciones en que incurre Habermas y su sesgada exégesis de Heidegger son el suelo nutricio a través del cual los escritos panfletarios sobre Heidegger redactados por estalinistas como Lukács y Bloch han llegado, a través de la Escuela de Frankfurt, a la nueva generación de comisarios políticos del pensamiento: J.-P. Faye, Emmanuel Faye, Víctor Farías, Julio Quesada, entre otros. Así,

¹⁰²¹ El presente ANEXO, que se adjunta al documento pero fuera del cuerpo textual de la tesis y a título meramente informativo, recoge el que fuera nuestro primer texto de investigación sobre el “fenómeno VM”, el cual se ha desarrollado hasta alcanzar las dimensiones de la presente tesis doctoral, pero empezó siendo un trabajo del curso de posgrado (1994) y, bastantes años más tarde, un capítulo de la “tesina” para el DEA (2007). Fue parcialmente publicado en coautoría con el catedrático de Teoría del Conocimiento de la Universidad de Barcelona José Luis Arce Carrascoso. Véase: “Filosofía e ideología en la interpretación habermasiana de Heidegger”, en *Las raíces de la cultura europea. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, coordinado por Elvira Burgos Díaz, José Solana Dueso, Pedro Luís Blasco Aznar, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, pp. 371-396. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=938036> Aquí se publica únicamente la parte del artículo que corresponde al trabajo original del curso de doctorado. Dada la importancia del mismo en calidad de antecedente documental, su inclusión tiene como finalidad facilitar la accesibilidad y posible uso *propedéutico* como “comienzo” (*Beginn*) de la presente investigación.

aunque existen claras diferencias de matiz entre la grosería de los citados y la crítica habermasiana a Heidegger, la presencia de un cierto estilo incendiario e irrespetuoso se detecta ya en Habermas. Los fundamentos contemporáneos de la actual cruzada contra Heidegger se encuentran, por tanto, en la Escuela de Frankfurt y, por ende, también en Habermas. Se trata sólo de radicalizarlos, cosa que, por ejemplo, en el propio Emmanuel Faye no ahorra incluso el cuestionamiento del maestro:

Jürgen Habermas elogió *Ser y tiempo* por llevar a cabo “un paso decisivo en el camino de la argumentación que permitirá superar la filosofía de la conciencia”, sin percatarse de que no hay, en toda la obra, análisis filosófico alguno ni crítica de la metafísica cartesiana del cogito ergo sum, y sin darse cuenta tampoco de la doctrina de la *Gemeinschaft* hacia la que Heidegger arrastraba a sus lectores. Lúcido y severo con el Heidegger de 1953, Habermas es demasiado condescendiente con el anterior a 1929.¹⁰²²

Habermas no se “percata”, Habermas “no se da cuenta”, pero, desde luego, Habermas no puede ser insultado, puede ser calificado sibilínicamente de poco perspicaz, pero no es sospechoso de filofascismo, sino, como demostraremos a continuación, más bien de lo contrario. ¿Cómo pudo Habermas equivocarse tanto al afirmar que *Sein und Zeit* constituye el acontecimiento filosófico del siglo? Pero es que en Heidegger existe un desarrollo ideológico perfectamente separado de la teoría. Hete aquí la fuerza de su pensamiento: que ha separado filosofía y cosmovisión, que ha pensado su “complementariedad” pero también su “oposición”: filosofía frente a cosmovisión, como algo inherente a una determinada cosmovisión en tanto que posibilitadora de la teoría. Los cerebros de los comisarios están, empero, tan envenenados por la ideología, que son los propios fenómenos los que antójanseles ideológicos; y así exigen una “demostración” donde sólo puede aceptarse la patencia de lo que aparece. ¡En Heidegger no hay “análisis” alguno en el sentido que reclama Faye! El método fenomenológico no consiste en construir deductivamente un discurso, sino en describir los fenómenos tal como se muestran liberándolos de las capas doctrinales que el monoteísmo les ha vertido encima a lo largo de siglos de *torsión antropológica de la verdad*. Dicha actitud entraña una decisión óptica, y en este sentido “cosmovisional”, pero es aquella decisión (*Haltung*), precisamente, que quiere la verdad por la verdad misma y que, con ello, hace posible la filosofía. Y esto no lo puede aceptar Faye, que trabaja “al servicio del hombre”, es decir, de la “felicidad” de la especie *homo sapiens sapiens*, no al servicio de la verdad, olvidando que el hombre, al margen de la verdad, no se distingue de un virus, de una plaga, de una catástrofe, la misma que está destruyendo el planeta, y que el hombre *humanista* erigido en representante mesiánico de la salvación es el más peligroso depredador de los “individuos concretos”. De todo esto, a pesar de la escandalosa realidad histórica, Faye nada tiene que decir. Finalmente, añadir que, como ya hemos señalado repetidas veces, el “contexto de justificación” de la tesis admite el marco paradigmático del *linguistic turn* y que, en este sentido, el presente capítulo representa la vía de acceso a la cuestión del ser como temática que anuda los existencialistas de la *Rede* (Heidegger) y los enunciados pragmático-trascendentales en cuanto fundamento último (Apel) de la razón. Con ello se pretende echar las bases para recodificar la filosofía de Heidegger en términos paradigmáticos sin hacer concesiones a los aspectos *ideológicos* que van ligados tanto a los planteamientos de la Escuela

¹⁰²² Faye, E.: *op. cit.*, pág. 31.

de Frankfurt cuanto al propio *linguistic turn*. Es una recuperación de Sócrates para Grecia y contra los procesos de desecularización conducentes a convertir la “ideología del Holocausto” en religión cívica universal de esta nueva Edad Media hacia la que estamos transitando.

*Filosofía e ideología en la interpretación habermasiana de Heidegger*¹⁰²³

La pregunta por el lenguaje pertenece precisamente al “segundo Heidegger”, el mayor representante contemporáneo de la vieja cuestión ontológica, pero la naturaleza de su indagación lingüística, como la del análisis existencial del “primer Heidegger”, ostenta un carácter unitario tal que subsume dichos ámbitos en la originaria pregunta por el *sentido* o la verdad del ser. Ésta no se contempla como una “actividad intelectual” superada por las modernísimas ciencias empíricas (o “reconstructivas”, que para el caso es lo mismo), sino como aquéllo de lo que depende el destino de la civilización europeo-occidental. Asimismo, la reflexión sobre el lenguaje es propia de otro filósofo alemán, Jürgen Habermas, supeditada en este caso a una preocupación normativa que podríamos formular como la pregunta por la *validez*. La trascendencia de semejante cuestión ha sido igualmente enfatizada por Habermas. Habida cuenta del consenso existente en torno al tema tras el denominado *linguistic turn*, podemos considerar el lenguaje como el punto de referencia insoslayable para abordar actualmente las cuestiones filosóficas.¹⁰²⁴ No obstante, en ningún caso cabe reducir la filosofía a lingüística o negar pura y simplemente la existencia de un ámbito filosófico estricto, el cual se hace presente con sólo columbrar el problema de la normatividad, inherente, en cuanto problema de la *verdad*, a todas las ciencias empíricas. Ahora bien, si en este sentido tanto Habermas como Heidegger nutren el derecho de la filosofía a conservar “un lugar bajo el sol” (y ello ante el menosprecio de la ideología tecnocrático-cientificista), también es cierto que las perspectivas habermasiana y heideggeriana parecen tan contradictorias e irreconciliables, que en ocasiones contribuyen a abonar las corrientes de intereses obsesionadas en desahuciar definitivamente a la filosofía. A tenor de esta circunstancia, nos hemos preguntado hasta qué punto el conflicto Heidegger-Habermas —atizado por este último— obedece a motivaciones estrictamente filosóficas o más bien es el resultado de una interferencia ideológica distorsionadora en el interior del diálogo del pensamiento. ¿Existe un camino que, desde la ciencia “empírica” y, en particular, la lógica y la lingüística, conduzca a través de Habermas —y Apel—, es decir, de la ética del diálogo, al lugar donde adquiere *sentido* la pregunta que interroga por el ser? No otra es nuestra preocupación. En efecto, nosotros pretendemos redescubrir la “anacrónica” problemática ontológica en un campo aparentemente tan alejado de ella cual es la pragmática —universal o trascendental— del lenguaje, que define a los promotores de la ética dialógica. La cuestión

¹⁰²³ El texto que viene a continuación y hasta el final del capítulo reproduce, casi siempre de forma literal aunque con alguna corrección de redactado, el trabajo "Filosofía e ideología en la interpretación habermasiana de Heidegger (I)", que presenté en 8 de septiembre de 1994 en la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona a la profesora Dra. Margarita Boladeras como parte del programa de doctorado "Racionalitat i intersubjectivitat", asignatura "Habermas: ètica, política i dret". Dicho trabajo fue asimismo incluido en mi “tesina” para el certificado de suficiencia investigadora del DEA (2007), antecedente documental más reciente de la presente tesis doctoral.

¹⁰²⁴ Será, empero, también el *linguistic turn* el que permita fundamentar ontológicamente el concepto de “lo nacional”, aunque “lo nacional” no se agote ni mucho menos en el lenguaje.

del ser viene revelándose allí donde Habermas tiene que explicar en qué consiste la verdad o la validez de los enunciados sometidos a consenso, toda vez que distingue entre consenso fáctico y consenso válido, y *atribuir la validez a la mayor fuerza* (*Triftigkeit*) *de un argumento no parece sino una forma de eludir el problema*. En otros términos, la pregunta por el ser nos hace señas allí donde vemos que la “coacción sin coacciones” de la razón se manifiesta sin duda en la “fuerza” que ejerce sobre los participantes en una discusión, pero que esa fuerza es *precisamente* lo que está en cuestión y Habermas parece incapaz de abordar. En definitiva, Habermas se conforma con una metáfora -la “fuerza”- y una paradoja —la fuerza *que no es un acto de fuerza ni una presión meramente fáctica*- allí donde Heidegger se plantea una pregunta *filosófica*.

Quisiera aclarar que no postulo una incompatibilidad entre el pensamiento de Habermas y el de Heidegger en aquellos aspectos —que son los más irrenunciables de Habermas— en que el autor frankfurtiano se limita a diferenciar esferas de validez y a analizar sus condiciones socio-históricas, ni tampoco en los que reivindica la validez como instancia contrafáctica que debe establecer límites éticos y jurídicos a las racionalidades instrumentales imperantes —en especial la económica—, sino en la negativa habermasiana a replantear la vieja problemática del *fundamento* en el marco vigente de la filosofía del lenguaje, y ello pese al carácter inmanente de las preguntas ontológicas, que se forman de manera casi espontánea al plantear cuestiones como la del *ser* de la *Triftigkeit*. Una prueba indirecta de la legitimidad que el giro lingüístico parece otorgar al *affaire* del fundamento último la encontramos en la evolución del pensamiento de Apel, que cubre una buena parte del trecho entre los enunciados pragmático-(cuasi) trascendentales y los existencialistas de la ontología fundamental. Sostengo que la obra de Habermas tal vez pueda conducirnos *motu proprio* al lugar donde Heidegger *inició* su reflexión a principios del siglo, pero sostengo también que Habermas se detiene ahí argumentando un presunto anacronismo de la cuestión fundamentalista y la substitución de la filosofía en sentido “fuerte” por una reflexión “filosófica” sobre las ciencias humanas y particularmente la sociología. A mi entender, los motivos de esta actitud habermasiana son de origen político-ideológico y están estrechamente anudados al papel desempeñado por Heidegger bajo el fascismo. La pragmática universal de Habermas viene nutriéndose patentemente de cierta ideología “progresista” o mejor utópico-profética, de raíz judeo-cristiana, que se remonta a los orígenes de la Escuela de Frankfurt y sesga decisivamente la formulación de una teoría de la comunicación racional. Habermas paga tributo a sus antecedentes doctrinarios y compromete con ello un proyecto de largo alcance, apto para reconstruir el horizonte de la cuestión del ser, reconciliándola con la ciencia y habilitándola, por ende, a los efectos de una revertebración ética de nuestras sociedades.

Si nuestra suposición va bien encaminada, el problema de la *Triftigkeit* no sería otro, en términos ideológicos, que el de la convergencia de los conceptos de razón y autoridad, confrontados por la ilustración al hilo de la crítica político-religiosa, en dirección a una fuente común, sólo “tematizable” en el ámbito de la pregunta por el sentido del ser. Habermas elude plantear una cuestión ajena al universo de los tópicos que sustentan el *establishment* académico heredero de los “mandarines alemanes”, el de la *intelligentsia* “progresista y militante” (René Schérer) de formación marxista. En definitiva, el grupo sociológico al que él —Habermas—

pertenece, y en el que naturalmente encuentra acomodo y respaldo. ¿O será que sólo Heidegger fue deudor de vínculos de esta naturaleza sociológica, tan fáciles de desenmascarar en la derecha, pero de los que la izquierda se considera angélicamente exenta? La pregunta por el sentido de la *Triftigkeit* arrastra consigo las siguientes cuestiones, de hondo calado político: 1/ ¿En qué consiste la *Triftigkeit* de los enunciados correspondientes a las propiedades pragmático-formales del discurso en virtud de las cuales se fundamentan las condiciones criterios de verdad (y la validez en general) *qua* consenso? Suponemos que esas condiciones del criterio de verdad consensual no pueden a su vez ser el resultado consensuado de una fundamentación dialógica, por lo menos *de iure* —lo cual no excluye que de hecho se discutan y en su expresa acuñación lógica intervengan diversos sujetos empíricos—; 2/ Dada la correlación entre democracia y consenso establecida por Habermas, ¿qué contrapartida institucional exigiría el carácter pre-consensual de tales *Triftigkeiten* pragmático (cuasi) trascendentales? Es la pregunta por la "entidad" como correlato óntico de la validez. Por lo que respecta al primer punto, nuestra afirmación de que Habermas toca los límites de su filosofía allí donde Heidegger *inicia* precisamente su reflexión, la ilustra el siguiente fragmento de la *Carta sobre el humanismo* (1946):

Lo único que ese pensar que por primera vez trata de expresarse en *Sein und Zeit* quisiera alcanzar es algo simple. En cuanto simple permanece misterioso el Ser, la sencilla cercanía de un regir que no trata de insinuarse. Esta cercanía es esencialmente como el habla misma.¹⁰²⁵

Sin duda, Habermas está en su derecho de renunciar a adentrarse en la cuestión —la esencia de esa “coacción no coactiva del mejor argumento” que Heidegger identifica con el problema del ser como “poder no constrictivo” inviscerado en el lenguaje— pero no puede menoscabar ni la legitimidad ni la trascendencia de una tal reflexión. Ahora bien, ésta es precisamente su actitud cuando niega toda validez a la ontología o, en último extremo, a la “pregunta que interroga por el ser”, arrinconándola continuamente como estadio “superado” del pensamiento (según un esquema de racionalización de las imágenes del mundo que prejuzga, sin aclararlo, qué sea lo racional). En cuanto al segundo punto, es sabido que no existe en Heidegger una reflexión política sistemática y expresa, sino un rosario de declaraciones dogmáticas, dispersas por toda su obra, además de un compromiso personal antidemocrático difícilmente soslayable. En cualquier caso, y a pesar de Farías, no se ha demostrado la existencia de un nexo entre la obra de Heidegger y el genocidio judío, y *prima facie* todo lo más que puede afirmarse es que un planteamiento ontológico donde razón y autoridad se encuentran, de alguna manera, “en el ser”, puede confundirse con la pura y simple identificación entre la verdad y el poder fáctico vigente, y ser así instrumentalizado por algún tipo de totalitarismo, por mucho que esa utilización sea dudosamente legítima cuando Heidegger remite, de forma expresa, a un poder no constrictivo, esto es, a la *auctoritas*, más que al “poder” en el sentido técnico de la sociología y de la ciencia política. En definitiva, queda abierta la cuestión de cuál sea la institución o entidad depositaria del sentido de la

1025 Heidegger, M.: *Carta sobre el humanismo*, en *Wegmarken*, GA 9, p. 333: «Das Einzige, was das Denken, das sich in "S. u. Z." zum erstenmal auszusprechen versucht, erlangen möchte, ist etwas Einfaches. Als dieses bleibt das Sein geheimnisvoll, die schlichte Nähe eines unaufdringlichen Waltens. Diese Nähe west als die Sprache *selbst*». El verbo alemán *walten* se traduce inequívocamente al castellano como gobernar, reinar, imperar.

“verdad del ser” a los ojos de Heidegger, pero no en cambio la exigencia de esa entidad («sólo un dios puede salvarnos») y el desafío a la forma liberal burguesa de legitimación política -tal vez a la democracia misma- que ésta representa.

Lo dicho quizá sea suficiente para una primera caracterización —inevitablemente grosera— de nuestro enfoque, y que viene a resumir la escueta fórmula: *reconstrucción de la razón en el lenguaje, y de la autoridad en la razón, a través del paso señalado por la Triftigkeit hacia la verdad del ser*. Sin embargo, parece de todo punto necesario un examen previo de las razones alegadas por Habermas en orden a desautorizar el proyecto de Heidegger, antes de admitir como válida o siquiera como practicable la hipótesis de un acceso secreto al universo heideggeriano desde la experiencia de la racionalidad prescrita por la *Triftigkeit* o desde la expresa reivindicación del fundamento último en K. O. Apel. Esta revisión de los argumentos habermasianos se confunde con el entramado de los intereses políticos y personales ligados a la habitual toma de postura contra Heidegger y constituye por ello un terreno peligroso. Pero la relevancia del tema antóyase justificación suficiente para reclamar a las argumentaciones anti-heideggerianas ese *rigor* del que el clima de complicidad general parece eximir a los críticos de forma a veces casi escandalosa. En el caso de Habermas, quizá el filósofo vivo más señalado de nuestro continente, esta exigencia tiene algo de sacrílega, pues, ¿no apela él ante todo a una *ética* de la comunicación?

Habermas reconoce que *Ser y tiempo* sería «el acontecimiento filosóficamente más importante desde la "Fenomenología del espíritu" de Hegel».¹⁰²⁶ *Prima facie*, esta afirmación parecería chocar abiertamente con la insistente y despectiva sátira que Habermas desarrolla contra Heidegger a lo largo de su obra, y en especial con las opiniones vertidas en *El discurso filosófico de la modernidad* y en el prólogo a la versión alemana de *Heidegger y el nazismo* (1987). Sin embargo, no se trata de una evolución del pensamiento de Habermas relativo a la significación de Heidegger para el conjunto de la filosofía, por cuanto los tópicos de la exégesis habermasiana —repleta de ira y recelo— se encuentran ya en los textos de los años cincuenta. Hemos de suponer, consecuentemente, que en Habermas el reconocimiento de Heidegger ha ido acompañado desde el principio de un distanciamiento fundado tanto en razones políticas e ideológicas como en críticas estrictamente académicas. Nuestra meta es aquí sopesar, en un envite preparatorio, el valor de estas críticas y razones, su importancia relativa y decisiva para, a partir de ellas, poder emitir un juicio global sobre la filosofía de Habermas (y de la ética del diálogo en su conjunto). Si esta pretensión parece exagerada, será tal vez porque no se toma muy en serio la afirmación habermasiana de que *Ser y tiempo* representó en su día el más alto exponente de la filosofía. ¿Hemos de suponer que existe una aportación filosófica *posterior* que esté a la altura de la ontología fundamental? ¿Tal vez la del propio Habermas? No se trata, empero, de una valoración que dependa de Habermas: el ilustre y encarnizado crítico de Heidegger se limita a recoger *velis nolis* lo que es una idea generalizada y poco menos que irreversible, una ponderación demoleadora para los denominados “intelectuales”, que se acepta a despecho de los gustos y los instintos más profundos del imaginario frankfurtiano. Mas justamente por esa razón se trata de una afirmación valiosa y de consecuencias importantes para una exégesis del propio Habermas: en base a ella, en efecto, cabe sostener que la interpretación de Heidegger debe repercutir en

¹⁰²⁶ Habermas, J.: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984, pág. 58.

la configuración de cualquier discurso filosófico postheideggeriano y, por ende, en la teoría de la acción comunicativa y el conjunto de los planteamientos característicos de Habermas. No sólo eso: una exégesis insuficiente, deformada o errónea de Heidegger supondría —de acuerdo con la susodicha valoración— un serio obstáculo en orden a la aceptación de todo discurso filosófico que pretendiera ir más allá de la ontología fundamental. Propongo por tanto que nos aproximemos a los argumentos habermasianos contra Heidegger tratando de someterlos a un riguroso examen, es decir, entendiéndolo que Habermas, filósofo de la comunicación, está obligado aquí a superar una dura prueba precisamente con un autor que se encuentra en las antípodas de su campo político; que Habermas debe hacer valer la exigencia ético-comunicativa de una interpretación no distorsionada y abstraer de las simpatías y antipatías que el compromiso fascista de Heidegger como ciudadano y su propio compromiso “izquierdista” puedan inspirarle. Resulta sumamente interesante comprobar si en efecto tales exigencias se cumplen allí donde más tienen que cumplirse —allí donde son vitalmente necesarias para el pensamiento— o si la actitud indudablemente honesta de Habermas hacia sus compañeros de escuela o incluso hacia los sociólogos liberales positivistas y funcionalistas, se *trunca* ante Heidegger, degenerando en un solapado ejercicio de retórica bajo la toga del academicismo. Ahora bien, nuestra hipótesis de trabajo es precisamente ésta, a saber: 1/ que Habermas despacha la ontología fundamental con argumentos insuficientes que ponen de manifiesto una comprensión sesgada de *Ser y tiempo*; 2/ que Habermas, al condenar la segunda etapa de Heidegger en términos sumarios, olvida la profunda dependencia de su propia *Teoría de la acción comunicativa* respecto de conceptos heideggerianos básicos como la instancia abridora de mundo identificada con el lenguaje;¹⁰²⁷ 3/ que Habermas cuenta en todo momento con el aliado retórico inestimable del desvalorado compromiso político heideggeriano, en virtud del cual supone y explota en el lector una actitud de crítica poco rigurosa que fomenta la complicidad frente a las descalificaciones personales y académicas estratégicamente dispuestas en el conjunto de la exégesis; 4/ que las consecuencias de esta distorsión política afectan a la totalidad de la filosofía de Habermas y encuentran su expresión más notoria en la supuesta aporeumática de la *Trifügigkeit* y en la incapacidad de adoptar una actitud *racional* -no prejujudgada ideológicamente- hacia la cuestión del *fundamento último de la razón*, es decir, la pregunta que interroga por el ser. Como núcleos temáticos de nuestro examen adoptaremos las acusaciones vertidas en *Identidades nacionales y postnacionales*, que concretan en cuatro imputaciones el “ajuste de cuentas” de Habermas con Heidegger.

En dicha obra establece Habermas las categorías hermenéuticas básicas que articulan la interpretación de Heidegger, a saber: por un lado, los “contenidos de verdad” inherentes a la filosofía propiamente dicha (y que según su elevada valoración de *Ser y tiempo* se encontrarían en abundancia) y, por otro lado, los elementos “cosmovisionales”, ideológicos, que a partir de 1929 se hacen explícitos y dominan el desarrollo intelectual de Heidegger hasta el final de la segunda Guerra Mundial. Por lo que respecta a los primeros, Habermas pretende desarrollar una crítica académica que se centra en los temas de la historicidad trascendental, *Mitsein*, verdad como desocultamiento y normatividad ética; pero en el caso de los segundos recomienda lo siguiente: «toda tradición que en Alemania haya podido contribuir a la

1027 Cfr. Lafont, C.: *La razón como lenguaje*, Madrid, Visor, 1993.

ceguera colectiva frente al fascismo necesita una apropiación crítica, una apropiación acompañada de ira y recelo». ¹⁰²⁸ El problema estribaría entonces en señalar la línea divisoria entre los contenidos dignos de análisis (no digamos “válidos”, sino simplemente susceptibles de “desempeño”) y aquéllos que ni siquiera se examinan, sino que, de acuerdo con el *pathos* de ira y recelo, son desechados bajo la calificación de “prefascistas”. Puesto que la separación entre el trigo y la paja parece cosa delicada, nos atrevemos a sospechar que quizá alguna idea académica incómoda, perteneciente o no a la “cosmovisión nacional-revolucionaria” ¹⁰²⁹, sea así invalidada por este dudoso procedimiento en beneficio de alguna cosmovisión de *otro* carácter, pero cosmovisión a fin de cuentas. ¹⁰³⁰ Habermas no nos ofrece ninguna garantía metodológica a este respecto, por lo cual tenemos que conformarnos con un acto de fe muy poco racional en favor de *savoir-faire* y la honestidad del filósofo frankfurtiano. Consecuentemente, examinaremos qué entiende Habermas por “elemento cosmovisional” en algún caso concreto especialmente relevante, para así confirmar de forma provisional esta dudosa atribución de fiabilidad y “lealtad hermenéutica” a la que el autor nos condena en virtud de su planteamiento interpretativo.

En segundo lugar, a la determinación sincrónica básica de la dimensión genuinamente científica *versus* la dimensión “meramente” ideológica, se añade la periodización del pensamiento heideggeriano, en la cual observamos lo siguiente: es el elemento cosmovisional el que define todas las etapas cronológicas a partir de *Ser y tiempo*, y ello hasta el extremo de que el hilo interpretativo fundamental entre el “primer” y el “segundo” Heidegger no es otro que la actitud personal e intelectual del filósofo hacia el fenómeno político fascista, con todas las consecuencias que este hecho pueda tener para el pensamiento cuando, precisamente, se trata del autor del “acontecimiento filosófico más importante desde la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”. Por ende, el juicio que nos merezca la metodología consistente en separar «sus argumentos (para) liberarlos de la ganga de su contexto cosmovisional» se hace extensivo a una periodización basada en semejante categoría exegética.

Según Habermas, los elementos cosmovisionales del pensamiento heideggeriano permanecen latentes en la ontología fundamental, pero establecen los límites de este proyecto tal y como quedará plasmado en *Ser y tiempo*. El estado de latencia se explica por el tipo de vehiculación, inconsciente, de ciertos prejuicios ligados al rol docente en la Alemania bismarckiana e inmediatamente postbismarckiana. Así, antes de recurrir de forma expresa y “militante” a la ideología de los jóvenes nacional-revolucionarios, Heidegger imprime sus esquemas mentales en el cuerpo de la ontología fundamental obedeciendo a su misma idiosincrasia sociológica de profesor universitario “teutónico”:

La ideología que venía inscrita en el *hidden curriculum* de los institutos alemanes dejó su sello en generaciones enteras, tanto a la izquierda como a la derecha. A esta ideología pertenece la autocomprensión elitista de la gente de carrera universitaria, el fetichismo del espíritu, la idolatría de la lengua materna, el desprecio de todo lo social, la completa ausencia de este

¹⁰²⁸ Habermas, J.: *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989, pág. 23.

¹⁰²⁹ Véase la “ideología A” en el Capítulo 2 de la presente investigación.

¹⁰³⁰ Véase la “ideología B” el Capítulo 3 de la presente investigación.

tipo de consideración sociológica, habitual desde hacía ya tiempo en Francia y en Estados Unidos, la polarización entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, etc.¹⁰³¹

Idéntica opinión vierte Habermas en el capítulo de *El discurso filosófico de la modernidad* dedicado a Heidegger:

Los juicios críticos de Heidegger sobre el “uno” (*das Man*), sobre la dictadura de la opinión pública y la impotencia de lo privado, sobre la tecnocracia y la civilización de masas, carecen de toda originalidad, porque pertenecen al repertorio de opiniones tópico de los “mandarines alemanes”.¹⁰³²

Habermas enfatiza en este caso el supuesto prejuicio heideggeriano contra lo social y la consiguiente desvalorización del *Mitsein* (ser-con) en *Ser y tiempo*. Esta es una de las ideas recurrentes, por no decir el tema central, en las desautorizaciones habermasianas de Heidegger, por lo cual nos detendremos en ella con especial interés.

Negar que exista una influencia del ambiente social en la elaboración de cualquier producto cultural —desde el supuesto tácito de que, por ejemplo, la filosofía, deba crearse *ex nihilo* a partir de la más absoluta abstracción y desconexión con la época— es un prejuicio del que las ciencias humanas y sociales nos han liberado hace ya tiempo. Por tanto, siempre podrá rastrearse algún tipo de biografía en toda gran obra y construirse desde ahí una “crítica”. La observación de Habermas, por otra parte, es acertada y aclara algunas cosas que ciertamente sorprenden a cualquier lector novicio de *Ser y tiempo*. Con todo, trataremos de exponer las razones por las cuales este primer intento de aplicar el criterio de distinción entre “lo cosmovisional” y “lo filosófico” en Heidegger se nos antoja hartamente cuestionable. A nuestro juicio, Habermas confunde la génesis empírica de una idea con su estatuto de validez, como si pudiera detectarse alguna idea *válida* que no esconda su prehistoria humana, demasiado humana. En definitiva, el origen social de los temas heideggerianos en *Ser y tiempo* —suponiendo que esta tesis pueda probarse, en lugar de afirmarse simplemente— no prejuzga el carácter, fundado o no, que deba atribuirse a los mismos en términos epistemológicos. Por lo demás, el propio Habermas reconoce que

(...) la aportación pionera de *Ser y tiempo* consiste en que Heidegger dio un paso argumentativo decisivo en la superación del planteamiento que representa la filosofía de la conciencia. Esta aportación puede, desde luego, quedar *iluminada* por el transfondo motivacional que representa la crisis personal de Heidegger, pero no puede verse *afectada* ni *menoscabada* por ese contexto de nacimiento.¹⁰³³

Por otra parte, Habermas parece olvidar que tales “tópicos” sobre la civilización *versus* la cultura, el hombre-masa y la “crisis” del espíritu, tienen también una expresión *teórica* en la sociología de la época, de tal suerte que por sí mismos constituyen ámbitos problemáticos y conceptuales desarrollados y legitimados por la ciencia, y su descalificación como meros lugares comunes, carentes de fundamento, oriundos de la clase o “casta” intelectual alemana, no hace justicia a la tensa discusión que se desarrolla en aquel tiempo entorno a la

1031 Habermas, J.: *op. cit.*, pág. 27.

1032 Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, *op. cit.*, pág. 172-173.

1033 Habermas, J.: *Identidades nacionales y postnacionales*, *op. cit.*, págs. 26-27.

“decadencia de occidente” y los primeros síntomas del “consumismo” de masas contemporáneo. Habermas no considera la posibilidad de que Heidegger haya intentado, precisamente, elevar a estatuto filosófico los problemas que la ciencia social de su tiempo estaba ya “tematizando” como hilo conductor de un análisis de la modernidad. ¿Es necesario recordar que la sociología, en cuanto disciplina científica, se configura enteramente en la “refriega” que acompaña al debate sobre “la” crisis? ¿Ha probado Habermas de alguna manera que la influencia fue inconsciente y no *deliberada*, buscada por la naturaleza misma del proyecto ontológico-fundamental? En lugar de un prejuicio interpretativo, tal vez quepa descubrir en Heidegger una filiación reflexiva de carácter altamente crítico -una propuesta de desociologizar la cuestión- que a mi entender desarrollará a plena satisfacción cuando acuñe el concepto *eigensten Sein-Können* -poder-ser más propio- o existencia auténtica como el otro lado del “uno” (*das Man*), léase: como el reverso del “hombre-masa”. En ese momento la cuestión aparentemente sociológica pasa a afectar al estatuto mismo de la relación entre el hombre y la verdad, bien entendido que la verdad es aquello que, precisamente, un determinado tipo de hombre o de sociedad *no* quiere comprender y encubre de forma habitual.

En tercer lugar, el problema del *das Man*, del “hombre-masa”, no necesita obedecer a una sugestión social o incluso a una influencia expresa de la sociología, porque constituye un magno tema de la filosofía occidental desde sus orígenes griego-arcaicos. Así, ya en Heráclito puede leerse que «incapaces de comprender tras escuchar, se asemejan a sordos; de ellos da testimonio el proverbio: aunque estén presentes, están ausentes» (fragmento 34 Diels). Y si nos queda alguna duda respecto al sector social objeto de la crítica, el fragmento 29 aclara que «*la mayoría de los hombres se hartan a sí mismos como el ganado*». Y, en fin:

Aunque esta razón existe siempre, los hombres se tornan incapaces de comprenderla, tanto antes como después de haberla oído (...) a los demás hombres les pasan inadvertidos cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que les pasan inadvertidas cuantas hacen mientras duermen.¹⁰³⁴

Con justicia o sin ella, la historia de la filosofía nos muestra que el filósofo no puede volverse hacia el resto de los humanos sin congelar¹⁰³⁵ la frivolidad, la diversión, lo mundano, etc., bajo la mirada de un cierto “desprecio”. No sólo Heráclito, sino Parménides, Platón, Aristóteles, el estoicismo, el cristianismo hasta Pascal y Kierkegaard, abonan la temática del hombre-masa desde sus respectivos y, esto sí, bien distintos planteamientos.¹⁰³⁶ En definitiva, considero que existen abundantes razones para replantear la clásica crítica de Habermas (y otros) a Heidegger, en relación al origen “meramente” pequeño-burgués, profesoral,

1034 Heráclito: fragmento 1.

¹⁰³⁵ Cfr. Friedrich Nietzsche: *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que ese es*, Madrid, Alianza, 1985 (traducción de Andrés Sánchez Pascual): «Un error detrás de otro va quedando depositado sobre el hielo, el ideal no es refutado — *se congela*... Aquí, por ejemplo, “el genio”; un rincón más allá se congela “el santo”; bajo un grueso témpano se congela “el héroe”, al final se congela “la fe”, la denominada “convicción”, también la “compasión” se enfría considerablemente — casi en todas partes se congela la “cosa en sí” ... (p. 80).

¹⁰³⁶ Cfr. Giner, S.: *Sociedad-Masa. Crítica del pensamiento conservador*, Barcelona, Península, 1979. Es el tema de la diferencia antropológica y la distinción sabio/vulgo que llega, al menos, hasta el siglo XVII-XVIII.

luterano, teutónico..., o como se quiera, de la cuestión de la inautenticidad inherente a “la masa”. Por el contrario, propongo que se la afronte de forma abierta como una cuestión de rango filosófico indudable y que se “refute” o legitime la postura de Heidegger en ese terreno, sin más aspavientos político-ideológicos, en ocasiones mero camuflaje de una presumible impotencia argumental. Si la distinción entre “lo cosmovisional” y “lo filosófico” en Heidegger parece cuando menos discutible, el uso de esta *imputación de cosmovisionalidad* respecto de ciertos filosofemas es, además, sospechosa de obedecer a directrices ideológicas *opuestas* que tratan de imponer de forma acrítica ideas que no superarían el más superficial examen racional. Un segundo ejemplo del empleo que Habermas hace de su distinción hermenéutica bastará para ilustrar la cuestión.

En su artículo de 1953 “Con motivo de la publicación del curso de 1935”, ya citado, se refería a la dimensión “ideológica” de Heidegger en los siguientes términos: «es la fuerza la que eleva al individuo aristocrático sobre la vulgaridad de los muchos».¹⁰³⁷ Una mención más reciente de Habermas a este elemento “cosmovisional” la encontramos en *Identidades nacionales y postnacionales*:

(...) “lo verdadero no es para cualquiera, sino sólo para los fuertes” —yo no sabría cómo podría desublimarse de manera más eficaz ese fatal pathos que con las revelaciones que Farías nos ofrece— (...) Farías compara citas de Heidegger y Hitler de una manera casi ingenua; pero este cuestionable método puede tener un saludable efecto clarificador (...) Ésta es la enseñanza que hace valer Farías frente a aquellos albaceas que siguen pensando que el rango intelectual de un autor obliga a los que vienen después a aceptar su herencia indivisa.¹⁰³⁸

La “división” propuesta y exigida ahora es aquella entre “lo cosmovisional” y “lo filosófico” que ya se sugirió en 1953, y en virtud de la cual “el cuestionable método de comparar citas de Heidegger y Hitler” puede ser admisible frente a cierto *pathos* existencial, a un “ideal fáctico de existencia” (Heidegger *dixit*) que la escuela de Frankfurt no tolera (pues obedece a un *pathos* bien distinto, aunque no se sabe por qué, *mejor*). Para entender en qué sentido sostenemos que la imputación de cosmovisionalidad responde a su vez ella misma a intereses ideológicos —y no a una ética de la comunicación, como parece insinuar Habermas en su paráfrasis del *pathos* trágico-heroico heideggeriano—, me remitiré a una obra de Adela Cortina, a saber, *Crítica y utopía: la escuela de Frankfurt* (1985), que concluye su lectura de Habermas con unas consideraciones hartamente inquietantes:

La utopía de la comunicación no resuelve más problemas que el del deber, el de las normas justas. Lo que hay que reprocharle, en todo caso, es su limitación a un solo aspecto del fenómeno moral; sus escasas miras que no exceden el ámbito prescriptivo y dejan en la sombra el tema profundamente moral de la valoración. Así lo reconoce Habermas sin empacho alguno, porque piensa que, hoy por hoy, tal vez no puede pedirse mucho más a los expertos en filosofía moral. El resto —la decisión sobre valores y preferencias— corre a cargo de los ciudadanos de a pie.¹⁰³⁹

1037 Habermas, J.: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984, págs. 60-61.

1038 Habermas, J.: *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989, págs. 65-66.

1039 Cortina, A.: *Crítica y utopía: la escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel, 1985, pág. 177.

Hemos de suponer que tal decisión sobre valores y preferencias admite la opción por ese fatal *pathos* que quizá no podía legitimarse en el orden de las fundamentaciones científicas y académicas, como por otra parte sucedería —según cuenta la leyenda— con cualquier forma de valoración. La denuncia de Habermas tendría entonces el sentido de desenmascarar un determinado *pathos* que se presume inherente a la filosofía, retrotrayéndolo a su lugar legítimo, a saber: «la decisión sobre valores y preferencias». Pero en la lectura de la paráfrasis habermasiana de Heidegger ya pudimos observar un intento solapado de contraponer el *pathos* trágico-heroico a los esquemas formales de la ética comunicativa en cuanto tal: «es el pusilánime el que pone sus miras en el acuerdo, en el compromiso, en la asistencia mutua». La interpretación de Cortina confirma que la ética de la comunicación pretende excluir *a priori* ciertas formas de valoración:

Porque la función legitimadora de la dominación política, la función fundamentadora de la moral que de hecho asumieron algunas cosmovisiones filosóficas tal vez no era —pese a lo que piense Habermas— la función que propiamente les convenía. Lo suyo no es prescribir, sino invitar a la felicidad. Por eso no están superadas. Sigue siendo su tiempo más que nunca. (...) si la ética no suministra más que un *procedimiento formal*, los *contenidos* morales corren a cargo del mundo de la vida; y esto significa: de los proyectos valiosos de vida propuestos por quienes crean tener algo que decir sobre la felicidad de los hombres.¹⁰⁴⁰

Quisiera referirme en primer lugar al texto concreto y luego a su relación con Habermas. Por lo que respecta a la distinción entre ética procedimental y valores, es necesario observar que la neutralidad valorativa de la ética impide establecer vínculos necesarios entre la esfera formal y un contenido axiológico concreto. En cambio, Adela Cortina se empeña en introducir subrepticamente la *felicidad* como cosa comprensible de suyo y en cualquier caso aproblemática. La ética de la comunicación sólo admite en su orden del día “modelos de felicidad” y únicamente tiene en cuenta a quienes nos invitan al bienestar, a la satisfacción y al placer. Pero no está tan claro que puedan excluirse otras valoraciones. El “solitario inquietante” puede aparecer en cualquier momento y aguarnos la fiesta. Por lo demás, un cierto tono dictatorial y anticomunicativo empapa algunas afirmaciones de la autora:

No a cualquier razón puede concedérsele el título de humana: sólo es íntegramente humana aquella que presta argumentos en la dirección marcada por la piedad.¹⁰⁴¹

Pero el problema no termina aquí, es decir, en la tácita exclusión de ciertas cosmovisiones filosóficas a manos de una ética supuestamente neutra y comunicativa. Ahora bien, si existe un *apriori* axiológico en la ética de la comunicación, esto es, una valoración, *apriori* material o de contenido, inherente a lo formal de la comunidad ideal del diálogo, éste no sería la felicidad, tal y como pretende Cortina, sino la *verdad*, y ello en virtud del carácter cognoscitivo del “desempeño” discursivo que potencialmente respalda toda pretensión de validez. Ahora bien, nada nos garantiza una relación de armonía “preestablecida” entre verdad y felicidad. Nada indica que la ciencia camine en la dirección de verdades susceptibles de hacer “felices”

1040 Cortina, A.: *ibidem*.

1041 Cortina, A.: *op. cit.*, p. 148.

a los hombres. Todavía resuenan las palabras de un premio Nobel de medicina, cuando en su obra *El azar y la necesidad* (1970) se atrevió a afirmar que

(...) las sociedades modernas han aceptado las riquezas y los poderes que la ciencia les descubriría. Pero no han aceptado, apenas han entendido, el profundo mensaje de la ciencia: la definición de una única y nueva fuente de verdad, la exigencia de una revisión total de los fundamentos de la ética. (...) El mal del alma moderna es la mentira, en la raíz del ser moral y social. Es este mal, más o menos confusamente diagnosticado, que provoca el sentimiento de temor, si no de odio, en cualquier caso de alienación, que hoy experimentan tantos hombres respecto a la cultura científica (...) Es claramente el mensaje esencial de la ciencia al que se dirige la repulsa. El miedo está en el sacrilegio: en el atentado a los valores. Miedo enteramente justificado. Es muy cierto que la ciencia atenta contra los valores.¹⁰⁴²

Y añade: «el postulado de objetividad, para establecer la *norma* del conocimiento, define un *valor* que es el mismo conocimiento objetivo».¹⁰⁴³ Sin que ello nos obligue a aceptar íntegro el contenido de su soberbia *ética del conocimiento*, es necesario admitir que Jacques Monod plantea un problema legítimo. Pero ante todo nos interesa destacar el *pathos* trágico que acompaña el despliegue de este discurso:

Si acepta este mensaje en su entera significación, le es muy necesario al Hombre despertar de su sueño milenario para descubrir su soledad total, su radical foraneidad. Él sabe ahora que, como un Zíngaro, está al margen del universo donde debe vivir. Universo sordo a su música, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes.¹⁰⁴⁴

Por el contrario, cuando Adela Cortina reivindica la felicidad como contenido axiológico poco menos que *a priori* de la ética comunicativa, no duda en pasar por encima de los elementos cognitivos —sólo sería racional aquel discurso que aportara argumentos «en la dirección marcada por la piedad»— porque aquí tiene un lugar privilegiado el arte; aquí tienen un lugar privilegiado las cosmovisiones filosóficas y los grupos sociales; aquí tiene un lugar privilegiado la religión.¹⁰⁴⁵ ¿También si entran en conflicto con la ciencia, el postulado de objetividad y la verdad a cualquier precio? ¿Y sería válido en algún sentido el discurso que abogara por semejante *inquisición humanista*? ¿Por qué tenemos que someternos a este hipócrita *pietismo* sin otro argumento que la invectiva y la amenaza? Muy errados andarían quienes nos atribuyeran aquí una postura cientificista, excluyente de otras esferas culturales. En realidad, nuestra pregunta es simétrica a la de Cortina, en el sentido de que nosotros nos interrogamos sobre el *pathos* religioso, la actitud estética y, sobre todo, la cosmovisión filosófica inherente al valor-verdad en cuanto tal. Porque la relación entre verdad y felicidad no ha sido cuestionada únicamente por la ciencia, sino que desde Aristóteles con su doctrina de la felicidad *qua* contemplación,¹⁰⁴⁶ camina en una dirección *inequívoca* y difícilmente soslayable que culmina en Nietzsche:

1042 Monod, J.: *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 1981, pp. 182-183.

1043 Monod, J., *op. cit.*, pág. 187.

1044 Monod, J.: *op. cit.*, p. 184.

1045 Se legitiman, por tanto, todas aquellas cosmovisiones capaces de generar felicidad, olvidando que este juicio mismo es cosmovisional.

1046 Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro X, Capítulo X: «Tan lejos como va la contemplación, otro tanto avanza la felicidad; y los seres más capaces de reflexionar y de contemplar son igualmente los más

--¿sería la bienaventuranza, -o, dicho más técnicamente, el placer alguna vez una prueba de la verdad? Lo es tan poco, que casi aporta la prueba de lo contrario, y en todo caso induce a la máxima suspicacia acerca de "la verdad" cuando en la pregunta "¿qué es verdadero?" hablan también sentimientos de placer. La prueba del "placer" es una prueba *de* "placer", -- nada más; ¿a base de qué, por vida mía, estaría establecido que precisamente los juicios *verdaderos* producen más gusto que los falsos y que, de acuerdo con una armonía preestablecida, traen consigo necesariamente sentimientos agradables? ---La experiencia de todos los espíritus rigurosos, de todos los espíritus de índole profunda enseña *lo contrario*. Con lucha ha habido que conquistar todo avance de la verdad, a cambio de él ha habido que entregar casi todo lo demás a que se adhieren el corazón, nuestro amor, nuestra confianza en la vida. --Para ello se requiere grandeza de alma: el servicio a la verdad es el más duro de los servicios. ---Pues, ¿qué significa ser honesto en las cosas del espíritu? ¿Ser riguroso con el propio corazón, despreciar los "bellos sentimientos", hacer de cada sí y de cada no un acto de conciencia! ---La fe hace bienaventurados a los hombres: por consiguiente, miente.¹⁰⁴⁷

Ahora vemos que la afirmación del eudemonismo como contenido consustancial a la ética de la comunicación no es un mero desliz, una torpeza ingenua, sino que se trata de una auténtica maniobra retórica cuyo fin, incompatible con toda idea de crítica, es escamotearnos las "luces" e introducirnos, vendados los ojos, en un determinado universo ideológico. Por lo que respecta a Habermas y a su caracterización "cosmovisional" del dicho «lo verdadero no es para cualquiera, sino sólo para los fuertes» —un delito de *leso* progresismo— también ahora nos encontramos en condiciones de ubicar el sentido ideológico de esta imputación de cosmovisionalidad: nos bastará con plantearnos la relación entre verdad y felicidad desde la perspectiva de la ontología fundamental. Ahora bien, ¿qué características debería exhibir la "verdad" para que tuviera sentido afirmar en el sujeto de conocimiento virtudes "fascistas" tales como el valor, el coraje, la fuerza, etcétera? ¿Se trata de una mera declaración ideológica, o aquello que Heidegger plantea aquí pertenece a la clave de bóveda de *Ser y tiempo*?

El fenómeno del "estado de resuelto" nos puso ante la *verdad* original de la existencia (...) El "estado de resuelto" "precurando" no es ninguna salida inventada para "superar" la muerte, sino el comprender que sigue a la vocación de la conciencia y que da a la muerte la posibilidad de hacerse potencia dominante de la existencia del "ser ahí" y de destruir de raíz toda fuga y encubrimiento de sí mismo.¹⁰⁴⁸

Si la distinción entre lo cosmovisional y lo filosófico en Heidegger supusiera —como pretende Habermas— la "depuración" política de la obra heideggeriana, y por ende la desautorización de afirmaciones tales como «la verdad no es para cualquiera, sino sólo para los fuertes», entonces tal depuración afectaría a la existencialidad del *Dasein* y en definitiva

dichosos, no indirectamente, sino por el efecto de la contemplación misma, que tiene en sí un precio infinito; y, en fin, en conclusión, la felicidad puede ser considerada como una especie de contemplación».

¹⁰⁴⁷ Friedrich Nietzsche: *El Anticristo*, Madrid, Alianza, 1995, traducción de Andrés Sánchez Pascual, pp. 86-87.

¹⁰⁴⁸ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 334, 337. *Sein und Zeit*, Tubinga, M. Niemeyer, 1986, p. 307: «Mit dem Phänomen der Entschlossenheit wurden wir vor die ursprüngliche Wahrheit der Existenz geführt»; p. 310: «Die vorlaufende Entschlossenheit ist kein Ausweg, erfunden, um den Tod zu „überwinden“, sondern das dem Gewissensruf folgende Verstehen, das dem Tod die Möglichkeit freigibt, der Existenz des Daseins mächtig zu werden und jede flüchtigen Selbstverdeckung im Grunde zu zerstreuen».

al “objeto” mismo de la obra filosófica más señalada desde la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. En efecto, *Ser y tiempo* es impensable al margen de esta afirmación —“la muerte: verdad de la existencia”— que posibilita la *totalización* del “ser ahí” y acto seguido la pregunta por la esencia de la existencia, la cual depende de dicha totalización para ser susceptible de respuesta. Pero si admitimos semejante evidencia, por lo demás palmaria, el dicho de marras ya no tendría carácter cosmovisional, sino genuinamente filosófico, y el esquema interpretativo de Habermas se derrumbaría hasta los cimientos.

Con todo, más que una sensación autocomplaciente de “refutación”, nos interesa comprender la estrategia exegética de Habermas. Nos conformaremos con afirmar, a modo de hipótesis, que Habermas obedece a una determinada cosmovisión utópica dentro de la cual la ecuación verdad=muerte tiene un estatus poco menos que ininteligible, cuando no diabólico, pues ya hemos visto que, para Adorno, si el absoluto fuera la muerte «todo sería simplemente nada, imposible pensar nada con verdad». En realidad, sería necesario reformular esta declaración de manera que al «todo sería simplemente nada» se añadiera «desde la cosmovisión utópica que postula el valor felicidad —o, más técnicamente, “placer”— como valor supremo». Entendemos que dicha cosmovisión entraña una secularización de ciertas imágenes religiosas del mundo altamente irracionales. La historia del utopismo progresista desde el engelsiano *Del socialismo utópico al socialismo científico* es la de una lucha por dominar e integrar ese elemento religioso secularizado en el entramado lógico de un planteamiento racional. Pero tal integración se confunde con la depuración *tout court*, a tenor de la cual viene produciéndose en el seno de la “izquierda” una inversión del proceso de racionalización y, por ende, un retorno a la matriz simbólico-religiosa judeocristiana, que busca explotar desde el punto de vista del hedonismo los elementos terapéuticos y ansiolíticos de la profecía “emancipatoria”, ante el terror pánico de un universo vacío, ayuno de Dios y de “esperanza”. Habermas se encuentra a medio camino de este proceso de pseudo racionalización fraudulenta, correlato ideológico del “mercado”. No ha expurgado, ni puede expurgar, el sustrato ideológico de su teoría de tales elementos escatológicos, pero tampoco parece capaz —como intelectual, y a diferencia de los postestructuralistas franceses—, de renunciar a la razón y zambullirse en el océano del mito. Su actitud será entonces la de tratar de omitir, negar e ignorar las *consecuencias* de la ontología fundamental, a saber, la exigencia de desautorización filosófica pura y simple de la axiología utópica y la trascendentalización de ese mismo *pathos* trágico-heroico que nos pretendía escamotear como residuo meramente cosmovisional.

La interpretación habermasiana de Heidegger se asienta en tres supuestos fundamentales: (a) el proyecto de ontología fundamental encuentra sus límites y sus “puntos ciegos” en el elemento cosmovisional que Heidegger, en calidad de “pequeño burgués”, introduce inconscientemente en el marco mismo de la investigación; (b) en *Ser y tiempo* los elementos cosmovisionales permanecen aún latentes; (c) a partir de 1929, la ideología se hace explícita y determina tanto la ubicación política de la persona del autor como de su pensamiento filosófico, de manera que puede hablarse en general de una “cosmovisionalización” de Heidegger. Habermas está tan seguro de dirigirse a un público ideológicamente “receptivo” que añade: «Sobre cosas tan claras no existe hoy ningún tipo de controversia». Sin embargo, sí parece controvertida la cuestión del sentido que deba atribuirse

a la *Kebr* en el período que va de 1929 —con *Vom Wesen des Grundes* y *Platons Lehre von der Wahrheit*— a 1945:

Los intérpretes siguen hoy la interpretación que retrospectivamente Heidegger hace de sí mismo en el sentido de que serían estos dos textos de 1930-1931 los que habrían consumado “la vuelta” desde la ontología existencial a la “historia del Ser”. Pero tal cosa no es del todo cierta; pues en esos dos textos lo único que se hace es emprender el camino que a través de varias fases acabaría conduciendo a la “Carta sobre el humanismo” de 1946. El pathos de la escucha y del dejar-ser, la comprensión quietista del hombre como pastor del Ser, la tesis del lenguaje como la “casa del Ser” en la que morando el hombre existe, en la que el hombre protegiendo la verdad del Ser pertenece a esa verdad; todo ello no es sino el resultado posterior de una entrega del pensamiento filosófico a ese “destino colectivo del mundo” que entre 1930 y 1945 parece prescribir a un filósofo bien acomodaticio las idas, venidas y sinuosidades que caracterizan esa etapa de Heidegger.¹⁰⁴⁹

Lo propio de Habermas en la exégesis heideggeriana será entonces afirmar la existencia de una etapa nacional-revolucionaria fascista, es decir, un desarrollo político de la ontología fundamental, con la salvedad, asaz dudosa, de que ese desarrollo habría que achacarlo a los elementos cosmovisionales de *Ser y tiempo* y no a lo que esta obra atesore de pensamiento filosófico genuino:

Lo que entonces cambia en la concepción filosófica no es todavía en modo alguno la exigencia activista que el “estado de resuelto” y el “proyecto” llevan aneja; (...) lo que queda liquidado es (...) ese movimiento crítico de *Ser y tiempo*, que la herencia individualista de la filosofía de la existencia había llevado, pese a todo, siempre consigo. En esos dos escritos el concepto de verdad es objeto de tal transformación, que lo que cobra primacía, por así decirlo, es el desafío histórico por un destino colectivo (...) Con ello quedan dispuestas las agujas para una interpretación nacional-revolucionaria de aquella “cura” de sí y de aquella afirmación que en *Ser y tiempo* sólo tenían un alcance existencial.¹⁰⁵⁰

Para hacer justicia a esta afirmación de Habermas tendríamos que considerar, en primer lugar, si la idea de *Dasein* “colectivo” ocupa o no un puesto central ya en *Ser y tiempo*, y en segundo lugar si se trata de un ingrediente cosmovisional, enfatizado de forma más o menos artificiosa durante la etapa “política” de Heidegger. Sólo así podría legitimarse la desautorización de ese desarrollo, ajeno según Habermas a “la cosa misma” del pensamiento. Por otra parte, en *El discurso filosófico de la modernidad* encontramos una caracterización de esta segunda etapa de Heidegger en términos tan inequívocos, que cabe entender la dicotomía *Dasein* individual/*Dasein* colectivo poco menos que como una argumentación central de la que depende la validez de la interpretación habermasiana; el significado de lo individual deviene criterio de verificación de la exégesis de Habermas en su conjunto:

(...) el contexto no deja lugar a dudas acerca de la primacía existencial del *Dasein* individual sobre el *Dasein* colectivo de la comunidad, primacía que la interpretación nacional-revolucionaria convertirá más tarde en lo contrario.¹⁰⁵¹

1049 Habermas, J.: *Identidades nacionales y posnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989, pág. 35.

1050 Habermas, J.: *Identidades nacionales y postnacionales*, op. cit., pág. 35.

1051 Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., pág. 192, nota 36.

Ahora bien: si se pretende afirmar que en *Ser y tiempo* existe una primacía de lo individual sobre lo colectivo, será necesario en primer lugar hacer patente el significado de estos términos —“individual”, “colectivo”— *desde la propia perspectiva de la ontología fundamental*, en lugar de dar por supuesta la semántica “natural” que interpreta lo individual como “ser ante los ojos” y lo colectivo como mera yuxtaposición de entes individuales en una relación óptica de exterioridad. Toda la obra de Heidegger no es más que una lucha titánica contra este planteamiento cotidiano, inauténtico, que hace del *Dasein* una substancia, una cosa-cuerpo “en” el espacio. Heidegger pugna por abrirse paso hacia un concepto de determinación individual que responda al carácter ontológico peculiar del “ser ahí” (*Dasein*):

El “destino colectivo” no es un conjunto de “destinos individuales” como tampoco puede concebirse el “ser uno con otro” como un venir a estar juntos varios sujetos.¹⁰⁵²

Sin embargo, Habermas parece querer hacer caso omiso de las repetidas advertencias de Heidegger según las cuales la *individualización categorial* y la *singularización existencial* pertenecen a esferas ontológicas distintas. Sólo desde este tozudo soslayo del tema central de *Ser y tiempo* —el ser del *Dasein*— puede contraponerse “lo individual” a “lo colectivo” en términos ópticos y pretender que ésta sea la fórmula mágica para “refutar” a Heidegger. En el fondo, la postura de Habermas depende de la hipótesis según la cual «al suponer al “ser con” (*Mitsein*) un estatus puramente derivado, yerra la dimensión de la socialización y la intersubjetividad», que a su vez apunta a la más global afirmación de que Heidegger está preso de la filosofía conciencialista y por esta razón no puede trascender “lo individual” (óptico) para alcanzar “lo social” (óptico), y no digamos ya la “historia real”. Pero ni lo individual-óptico, ni lo social-óptico son temas de *Ser y tiempo*. Los argumentos de semejante interpretación giran en círculo y dependen de la decisión, nunca justificada, de identificar el *Dasein* con el individuo óptico, categorial, en lugar de ubicarse desde el principio en el plano ontológico-existencial, que es precisamente el *tema* de Heidegger:

En el “ser uno con otro” en el mismo mundo y en el “estado de resuelto” para determinadas posibilidades son ya trazados por anticipado los “destinos individuales”. En la coparticipación y en la lucha es donde queda en franquía el poder del “destino colectivo”, en forma de “destino individual”, del “ser ahí”, en y con su generación, es lo que constituye el pleno y propio gestarse histórico del “ser ahí”.¹⁰⁵³

La traducción de Gaos interpreta *das schicksalhafte Geschick* como “destino colectivo” en forma de “destino individual” y escinde en dos términos unidos por este “en forma de” lo que en el texto original corresponde a un solo sustantivo, adjetivado por *schicksalhafte*, que cabe traducir por “fatal”. La idea del traductor contrapone *Schicksal* (sino individual) a *Geschick*, formado por el colectivizador *Ge-* (destino colectivo). Pero quizá en este caso el *schicksalhafte* no deba relacionarse con *Schicksal* (sino), sino con el “estar trazados de antemano los destinos

1052 Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., pág. 415. *Sein und Zeit*, op. cit., pág. 384: «Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann».

1053 Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, pp. 384-385: «Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei. Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und in seiner „Generation“ macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus».

individuales”, mientras que *Geschick* (destino) tendría un sentido indeterminado entre lo individual y lo colectivo ónticos precisamente por esta razón: la “materia” de que está hecho el “ser ahí” son sus *posibilidades*, pero éstas pertenecen a lo fatal (*schicksalhaft*), a la herencia de una tradición que él sólo puede apropiarse o no apropiarse auténticamente. Ahora bien, una vez admitida esta circunstancia, la caracterización individual o grupal óntica, “ante los ojos”, del *Dasein* pasa a un segundo plano. En realidad, una lectura atenta de los pasajes dedicados al *Mitsein* hubiera bastado para aclarar semejantes equívocos. *Dasein* mienta el *ahí del ser*, el “estado de abierto” a lo *schicksalhaft*. El *Dasein* “no es nada humano en el hombre”. Pero tal vez podría objetarse que con ello no se dice nada sobre el rango que el destino colectivo tiene para la existencia resuelta. Lo dicho no nos aclara si la existencia resuelta elige el destino colectivo como posibilidad entre otras muchas, o si, por el contrario, *Ser y tiempo* postula, como inherente al *Dasein* auténtico, el gestarse histórico de un ser constitutivamente temporario y por tanto la realización del destino colectivo como única y excluyente posibilidad del “ser para la muerte”. Ahora bien, es el propio Heidegger quien insiste en no dejar lugar a ambigüedad de ningún tipo sobre esta cuestión. Dada la importancia del tema, citaré *in extenso* un pasaje hartamente clarificador:

El proyectarse precursando sobre la posibilidad irrebasable de la existencia, la muerte, sólo garantiza la totalidad y propiedad del “estado de resuelto”. Mas las posibilidades de existencia fáctica no pueden tomarse a la muerte (...) Yecto es sin duda el “ser ahí” entregado a la responsabilidad de sí mismo y de su “poder ser”, pero como “ser en el mundo”. Yecto es referido a un mundo y existe fácticamente con otros. Inmediata y regularmente es el “mismo” perdido en el “uno”. El “mismo” se comprende por las posibilidades de existencia que “corren” en el “estado de interpretado” público, “medio” y hodierno del “ser ahí” en el caso. Por lo regular se han vuelto irreconocibles por obra de la ambigüedad, pero sin embargo se tiene cierto conocimiento de ellas. El comprender existencial propio se sustrae en tan escasa medida al “estado de interpretado” transmitido, que es en cada caso partiendo de él y en contra de él, y sin embargo volviéndose de nuevo hacia él, como ase en la resolución la posibilidad elegida.¹⁰⁵⁴

El “estado de resuelto” del *Dasein* es, consecuentemente, inseparable del “estado de interpretado” que prescribe de antemano las posibilidades fácticas y vincula *Dasein* y destino (*Geschick*) de forma estructural, ontológica. El *Dasein* debe proyectarse desde la facticidad que lo constituye, ya sea de forma auténtica o inauténtica, pero en el límite que le marca el ahí (*da*) de su ser (*sein*) y *siempre* “con” los otros:

Pero si el “ser ahí” que es en la forma de “destino individual” existe, en cuanto “ser en el mundo”, esencialmente en el “ser con” otros, es su gestarse histórico un “gestarse con” y constituido como “destino colectivo”. Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo.¹⁰⁵⁵

1054 Heidegger, M.: *op. cit.*, págs. 413-414.

1055 Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 414. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, pág. 384: «Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als Geschick. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes».

Que la apropiación de la tradición requiera la mediación del “estado de interpretado” público, es decir, del “uno” (*das Man*), remite ya al *Mitsein* del “ser ahí”, pero éste era «en cuanto “ser en el mundo” esencialmente “ser con” otros»: la primacía del *Mitsein* queda así enfatizada por partida doble como afirmación de una instancia más originaria, a saber, el “ya siempre” previo y fundante de la “comunidad del pueblo”, que constituye el ser del *Dasein* en cuanto “estado de resuelto” del “ser para la muerte”. La individualización y la socialización del *Dasein* son anudadas en términos ontológico-existenciaros. El “ser ahí” no es él mismo cuando dice “yo” y autoafirma su individualidad óptica, *sino en el acto de desposesión que se entrega como ahí del ser para que el ser alcance cumplimiento*. No obstante, éste no es un acto de desdiferenciación y fusión en el todo de un colectivismo adocenante: el *Dasein* adviene ahí (*da*) del ser (*sein*=imperar) desde la radical soledad de la angustia y el silencio, y se mantiene en ella en cuanto poder ser más auténtico (*eigensten Sein-können*). Para Habermas:

(...) la antecedenencia de la intersubjetividad del mundo de la vida sobre el carácter “en cada caso mía” de la existencia escapa a una conceptualización que permanece atada al solipsismo de la fenomenología de Husserl. En ésta no puede encontrar acomodo la idea de que los sujetos se individualizan y socializan en un mismo proceso.¹⁰⁵⁶

El error de Heidegger habría que buscarlo según Habermas en el papel que atribuye al “ser para la muerte” (*Sein-zum-Tode*), pues una vez descubierta la preeminencia del “ya siempre” lingüístico en cuyo seno se fraguan las posibilidades de ser «Heidegger erradamente vuelve... al terreno de un sujeto que constituye al mundo del “ser en el mundo” mediante el proyecto auténtico de sus posibilidades de ser». Pero es en realidad Habermas quien parece olvidar algunos aspectos del problema: 1/ que el “siempre ya” lingüístico tiene carácter proyectual y no sólo meramente estructural como, *verbi gratia*, las estructuras matemáticas o las versiones estructuralistas del lenguaje; 2/ que la individualización del *Dasein* —a menos que se pretenda la pura y simple absorción del existente en una totalidad gregaria, a modo del “uno” (*das Man*)— reclama de algún fundamento ontológico-existenciaro, más allá de la mera individualización óptica de un “cuerpo” “en” el espacio. El “ser para la muerte” no entraña caída alguna en el solipsismo, sino antes al contrario la posibilidad de una apropiación crítica de la tradición y, por ende, el supuesto de la libertad y de la creatividad. Mas ya hemos visto que no se trata de entrar en un honesto diálogo de pensamiento, sino de refutar a un enemigo político cuyo prestigio filosófico quita el sueño a muchos “intelectuales” del sistema oligárquico occidental.

La importancia distorsionante que Habermas atribuye a al factor cosmovisional en Heidegger alcanza el paroxismo con la caracterización de la *Kehre* en términos exclusivamente biográfico-políticos. A partir de 1945 Heidegger se refugiaría —según Habermas— en una concepción fatalista de la historia del ser cuya función no sería otra que auto-exculpar al filósofo de sus “responsabilidades” (?) en el exterminio judío. Así, hemos de entender que la problemática de la “historia del ser” —o del ser *qua* historia— ocupa el mismo lugar que el tema del “hombre-masa” (*das Man*) o de la “verdad para los fuertes”: se trataría, en definitiva, de una cuestión ayuna de elementos genuinamente filosóficos, con el agravante de que aquí Heidegger ni siquiera se sitúa en el plano ideológico, sino en el estrictamente personal de la

1056 Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., pág. 183.

exoneración a título privado. En suma, el “segundo” Heidegger equivaldría a algo así como “la silenciosa huella de Auschwitz” en el seno del camino-obra del pensador:

Cuando finalmente ya no pudo seguir engañándose sobre el verdadero carácter del régimen nacional-socialista, sus maniobras conceptuales, filosóficamente hablando, lo habían conducido a una difícil situación. Al haber identificado el "Dasein" con el Dasein del pueblo, el poder-ser auténtico con la toma del poder, la libertad con la voluntad del *Führer* (...) entre su filosofía y los acontecimientos de la época quedaba establecida una conexión a la que no era nada fácil lavar la cara. En estas circunstancias una lisa y llana condena político-moral del nacional-socialismo hubiera tenido que afectar a los fundamentos de la renovada ontología (...). La responsabilidad de que al más resuelto de los filósofos sólo poco a poco se le abrieran los ojos acerca de la naturaleza del régimen, la autoría de tal retraso en la lección dada por la historia universal, quien había de asumirlas era la propia historia del mundo, y no por cierto la historia concreta, sino una historia sublimada, una historia a la altura de la ontología. Y así nació el concepto de historia del Ser.¹⁰⁵⁷

Habermas admite, sin embargo, que la posición del Heidegger de la *Kebr* obedece al «desarrollo interno de la teoría», es decir, que encierra de alguna manera elementos “genuinamente filosóficos”. La evolución filosófica “confirma” —éstas son sus palabras— la evolución a partir de circunstancias históricas y así la génesis de la *Kebr* se habría producido a dos bandas como una milagrosa coincidencia. No sólo eso: el Heidegger de posguerra sigue siendo el filósofo que siempre fue:

Incluso tras iniciarse, primero subrepticamente y después de forma espectacular, el proceso de cosmovisionalización, Heidegger siguió siendo, naturalmente, el productivo filósofo que siempre fue. También en su crítica de la razón, que se inicia con la interpretación de Platón en 1931 y se desarrolla entre 1935 y 1945, sobre todo en la discusión con Nietzsche, tenemos puntos de vista *que siguen en pie*.¹⁰⁵⁸

Negar la existencia de una evolución en el pensamiento de Heidegger equivaldría a cerrar los ojos ante la realidad más palmaria, pero lo cierto es que no estamos obligados a aceptar un esquema que falsea profundamente el sentido y las características de esa evolución. Ya hemos visto que no existe una etapa individualista y otra colectivista unidas por un común *pathos* auto-afirmativo, sino que el planteamiento de *Ser y tiempo* es lo suficientemente complejo como para disolver tales dicotomías simplistas. En segundo lugar, parece exagerado hablar más allá de lo sociológico de una etapa cristiana o kierkegaardiana en un autor que afirma la muerte como verdad de la existencia y, en términos casi “diabólicos”, define la existencia auténtica como el poder-ser en que aquélla deviene “potencia dominante” del “ser ahí”, actitud que la teología cristiana identificaría con un acto de “posesión” (en realidad estaríamos más bien ante una “desposesión”).

Por lo que respecta a esta última parte en el planteamiento del problema me limitaré a dos temas de la forma más escueta posible: (a) el problema del “fascismo” heideggeriano; (b) el “paso” del *pathos* autoafirmativo al *pathos* contemplativo. Empecemos por el primero.

1057 Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., pág. 194.

1058 Habermas, J.: *Identidades nacionales y posnacionales*, op. cit., págs. 59-60.

Heidegger quizá podría ser encasillado en la extrema derecha tradicionalista y reaccionaria, pero su hostilidad hacia el cristianismo y precisamente el compromiso nazi prohíbe semejante identificación (los elementos revolucionarios del fascismo y específicamente anticristianos del nazismo no son ya negados por casi ninguno de los especialistas en el tema).¹⁰⁵⁹ La única guía para entender o, mejor dicho, aproximarse a la comprensión del misterio político de Heidegger es analizar su relación con el fascismo, una relación marcada por el entusiasmo inicial y el inmediato desengaño, seguido de una crítica interna de características muy interesantes. Desde este planteamiento general, sostengo que Heidegger no se adhirió al partido nazi en función de la ideología racista y antisemita, de corte biologista, que su propaganda propugnaba, sino por razones de peso intelectual muy superior que no se ven afectadas por la derrota de Alemania en 1945 ni por el escándalo del holocausto. Consecuentemente, *por esas fechas Heidegger no cuestiona sus valores políticos más profundos, sino la formulación nacional-socialista de los mismos*. Bien entendido que esos valores no conducen a ninguna forma de genocidio, sino todo lo contrario, sugiero que se contemplen las posiciones políticas heideggerianas desde el esquema de un socialismo fundado en principios éticos antagónicos al carácter utópico-profético y hedonista de la izquierda tradicional.

Existe, ya mucho antes de 1945, una “crítica interna” de la ideología “nazi” que atañe tanto a la interpretación de la “voluntad de poder” nietzscheana en términos políticos, como al biologismo de filosofastros al estilo de Rosenberg (Nietzsche ya fue leído también biológicamente por Ludwig Klages, a quien Heidegger critica en las mismas páginas que a Bäumler). Pero en realidad lo que estaba en juego era una decisión relativa a la esencia de la verdad que prejuizgaba el carácter, totalitario o no, del régimen nacional-socialista, independientemente de sus “realizaciones” concretas. Y es en este punto donde Heidegger se aparta del nazismo, a la vez que redescubre el concepto de “voluntad de poder”, el cual, como absoluto olvido de la pregunta ontológica, fundará el horizonte de la “historia del Ser”. El adversario de Heidegger es ahora la ciencia política del “partido”, una “disciplina” que legitima la reducción de la verdad a las directrices del poder fáctico existente. El ser, disuelto en las “representaciones” de un sujeto colectivo de conocimiento, queda suprimido y se desvela la esencia de la moderna ontología de la subjetividad. La distinción entre autoridad y poder la sufre Heidegger en sus propias carnes cuando personajes carentes de toda sustancia filosófica le apartan de la dirección cultural del *III Reich* —que el filósofo, ingenuamente, quiso concebir como un imperio de la verdad— y le acusan de sostener un nacionalsocialismo “privado”. A mi juicio, el impacto de estos acontecimientos y reflexiones fueron suficientes para empujar a Heidegger hacia un planteamiento donde lo que importa es el ser mismo y su olvido, por tanto, hacia lo que entendemos como “historia del Ser”, sin esperar a la derrota alemana. La pregunta política del Heidegger nacional-revolucionario, en los escritos sobre Nietzsche, es ya la pregunta por la *autoridad de la razón*. Naturalmente, una cosa son las afirmaciones y otra la demostración. Pero la fundamentación de esta hipótesis supondría un análisis de la obra heideggeriana entre 1930 y 1945 —con especial atención a sus textos sobre Nietzsche— en el que no nos podemos embarcar dentro de los límites del presente trabajo. Mas tampoco Habermas fundamenta la exégesis biográfica de la *Kehre*: se

¹⁰⁵⁹ Véase Capítulo 2 de la presente investigación.

limita a arrojarla sobre el texto sin definir otro proceso de verificación que “antes de 1945 no existe ni la palabra ni el concepto de la historia del ser”, una pretensión que se refuta con la simple lectura de las *Contribuciones a la filosofía*, anteriores incluso (1936-1939) al inicio de la guerra. Por el contrario, nosotros reconoceremos esta falta de desarrollo que afecta a nuestra hipótesis, pero daremos sin embargo algunos indicios de por qué la consideramos, como poco, verosímil.

Si la *Keibre* se interpreta como pregunta por la autoridad, entonces ya no se puede hablar de etapa pre-política, política y post-política de Heidegger. Politización e historización no serían dos procesos sucesivos ni paralelos, sino dos aspectos de un mismo proceso. La metafísica de la “voluntad de poder” como consumación de la moderna ontología de la subjetividad señala un devenir histórico que el propio Nietzsche califica en términos de “nihilismo europeo”. Ahora bien, ese proceso conduce al desmoronamiento de toda instancia, transcendental o de cualquier tipo, que pretenda arrogarse un derecho por encima de la propia subjetividad. Las leyes, las normas y las valideces son productos perecederos de ese sujeto creador e irreductible a ley. Los procesos de descomposición moral y política de las sociedades modernas muestran el lado histórico-óntico de las constataciones histórico-ontológicas:

El surgir de lo masivo. Con ello no sólo mentadas las “masas” en un sentido “social”; éstas se establecen sólo porque ya rige el número y lo calculable, es decir, accesible a cada uno de igual manera.¹⁰⁶⁰

El totalitarismo político es una consecuencia del individualismo y concluye divinizando al individuo mismo en la figura del dictador sobrehumano. La arrogancia de la voluntad de poder no respeta nada: ni sociedad, ni naturaleza, ni verdad constituyen obstáculos ante su empuje destructivo:

(...) el mismo olvido del ser... no es el destino más originario del primer comienzo, sino el abandono del ser, que tal vez fue lo más ocultado y negado a través del cristianismo y sus descendientes secularizados.¹⁰⁶¹

El cálculo racional de la ciencia físico-matemática expresa en toda su pureza la reducción del ente a aquellas dimensiones que son accesibles a la manipulación, a saber, las dimensiones cuantitativas: «lo que aparentemente pone una resistencia y un obstáculo a la maquinación, es para ella sólo el material de ulterior trabajo y progreso».¹⁰⁶² La pregunta por el ser equivale entonces a la pregunta por el *límite* de la voluntad de poder, es decir, por aquello que debe poner freno a la subjetividad enquistada en la técnica. El abandono del ser conduce «al “dominio” simultáneo de la impotencia de la mera opinión y de la violencia de la

1060 Heidegger, M.: *Contribuciones a la filosofía*, &58, pág. 110. GA 65, p. 121: «Der Aufbruch des Massenhaften. Damit nicht nur gemeint die „Massen“ in einem „gesellschaftlichen“ Sinne: diese kommen nur hoch, weil schon die Zahl gilt und das Berechenbare, d. h. jedermann in gleicher Weise Zugängliche».

1061 Heidegger, M., *op. cit.*, &55. GA 65: «Aber selbst die Seinsvergessenheit... ist nicht das ursprüngliche Geschick des ersten Anfangs, sondern die Seinsverlassenheit, die vielleicht am meisten verhüllt und verneint wurde durch das Christentum und seine verweltlichen Nachfahren».

1062 Heidegger, M.: *op. cit.*, &51. GA 65, p. 109.

organización».¹⁰⁶³ Esta "violencia de la organización", que no respeta nada, sólo puede convertirse en devastación y exterminio porque previamente ya ha rechazado toda verdad, porque ha reducido la validez a propaganda:

¡La pura tontería de decir que el investigar experimental sea nórdico-germánico y el racional por el contrario *extraño!* Entonces tenemos que decidimos ya a contar Newton y Leibniz entre los "judíos".¹⁰⁶⁴

La *Kehre* es política en el sentido de que se interroga por la autoridad, pero sólo puede plantearse este interrogante a propósito de la "voluntad de poder" como devenir del ser que se consume en el olvido del origen, esto es, en cuanto histórica. Historia y política del ser representan el haz y el envés de una misma cuestión, y no etapas sucesivas del pensamiento heideggeriano. Y tales cuestiones eran para Heidegger motivo de reflexión y hasta de crítica de las "tonterías" del nazismo ya en el año 1936. *A mi entender una simple lectura de los textos deja en ridículo la interpretación de Habermas.*

Cuando Heidegger, en 1946, habla del ser en términos de un "poder no constrictivo", no está iniciando una nueva fase de su reflexión, sino desvelando la clave de sus escritos sobre Nietzsche. ¿O serán ajenos entre sí la "voluntad de poder" y el "imperar del Ser" que simétricamente se le contraponen? Vistas las cosas desde este ángulo, la afirmación habermasiana de que existe una explicación biográfica —cuyo sentido sería la mera auto-exculpación personal— del celeberrimo "giro", no puede dejar de sorprender a cualquier lector de la etapa "nacional-revolucionaria" de Heidegger, con sólo que conozca, *verbi gratia*, la *Introducción a la metafísica* (1935), uno de cuyos pasajes, tomado casi al azar, ilustra bien nuestra postura:

La actitud violenta *debe* quebrarse frente a la superioridad del ser, cuando éste impera como lo que es esencialmente, como physis, como el imperar que brota. Esta necesidad del quebrarse, sin embargo, sólo puede perdurar en cuanto lo que debe quebrarse se ve obligado a entrar en una tal existencia. El hombre está, efectivamente, forzado a este existir; está arrojado en la necesidad de un tal ser. Porque la fuerza sometidora como tal, para aparecer imperando necesita para sí el lugar de lo manifiesto. Entendida desde esta necesidad forzada por el ser mismo, se nos hace patente la esencia del ser humano. La ex-sistencia propia del hombre histórico significa: ser puesto como brecha en la que irrumpe y aparece la superioridad del poder del ser, para que esta brecha misma se quiebre bajo el ser.¹⁰⁶⁵

Habermas denuncia en el Heidegger de la *Kehre* (para él posterior a 1945) una apelación a la autoridad que por lo visto caracterizaría esa etapa frente a la voluntad auto-afirmativa del periodo fascista:

1063 Heidegger, M.: *op. cit.*, &56. GA 65, p. 119: «Die gleichzeitige „Herrschaft“ der Machtlosigkeit der blossen Gesinnung und der Gewalttätigkeit der Einrichtung».

1064 Heidegger, M.: *op. cit.*, &78. GA 65, p. 163: «Der reine Blödsinn zu sagen, das experimentelle Forschen sei nordisch-germanisch und das rationale dagegen fremdartig! Wir müssen uns dann schon entschliessen, Newton und Leibniz zu den „Juden“ zu zählen».

1065 Heidegger, M.: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993, pág. 149. El texto original, *Einführung in die Metaphysik*, son las lecciones de Friburgo del semestre de verano 1935 y se publicó en Alemania en 1953, Tübingen, Max Niemeyer.

El habla acerca del Ser, vacía de todo contenido proposicional, tiene empero el sentido ilocucionario de exigir sumisión al destino. Su lado práctico-político consiste en provocar el efecto perlocucionario de una disponibilidad a la obediencia, difusa en cuanto a su contenido, frente a una autoridad aurática, pero indeterminada.¹⁰⁶⁶

Ciertamente, con la salvedad de que lo dicho encaja en el texto citado de la *Introducción a la metafísica*, una obra que se remonta a 1935. Si esta “disposición a la obediencia” es propia de la *Kehre*, entonces habrá que retrotraer la etapa en cuestión al período nacional-revolucionario y admitir en Heidegger una ontología política independiente de la formulación individualista, totalitaria y caudillista forjada por los nazis. Y, en fin, el *pathos* “contemplativo” del “dejar ser” también encuentra en la discusión anterior las claves de su solución. El “dejar ser” es precisamente la disposición a la obediencia que Habermas enfatiza y que correctamente vincula al sentido de la autoridad. Pero este *pathos* no puede “caracterizar” el periodo de posguerra porque el concepto que va unido a él no sólo es muy anterior, sino que tiene sus raíces en el acto de desposesión del “ser-para-la-muerte”, es decir, en la ontología fundamental, y representa por tanto algo consustancial a la filosofía de Heidegger. Admitiendo que a partir de 1946 la pincelada trágica y angustiada se mude en alegría y serenidad, con ello no se dice nada sobre la esencia de esta disposición al “dejar ser”, gozosa o patética, como *Stimmung* propicia al imperar del ser. Pero ya en textos de 1939-1940 relativos a la poesía de Hölderlin “anticipa” Heidegger ese *pathos* que según Habermas caracterizaría a la *Kehre*.¹⁰⁶⁷

Existen razones sobradas para afirmar, no sólo que los supuestos elementos cosmovisionales de Heidegger, que sin duda existen, responden empero al núcleo más esencial de su pensamiento y preconstituyen por ende el formato de temas filosóficos genuinos, sino que la propia exégesis de Habermas se muestra en la desafortunada peripecia de la crítica ideológica como un discurso retórico *ideológicamente mediado*; y deudor, en definitiva, de elementos cosmovisionales oriundos de la tradición religiosa judeocristiana, fiasco que afecta a la entera producción filosófica de la Escuela de Frankfurt. De este tema y de las consideraciones que, en orden a nuestra investigación, de él se desprenden en relación a la exégesis del “hoy” como “estado de interpretado”, nos ocuparemos a continuación, de manera que nuestro plan de trabajo será el siguiente: a/ la cuestión del “fascismo” y la “ideología del Holocausto” (Capítulo 5); b/ el problema del acceso cosmovisional a la verdad (Capítulo 6); c/ la reconstrucción ontológico fundamental del *linguistic turn* (Capítulos 7 y 8).

1066 Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., pág. 173.

1067 Cfr. Heidegger, M.: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983. Véase, en especial, pág. 73.

CAPÍTULO 5 ¹⁰⁶⁸

APORÉTICA DE LA GEREDE (“CHARLA”)

(...) el fascismo (...) toma del marxismo la convicción de que la violencia es el motor de la historia, exclusivamente regida por las leyes de la guerra.¹⁰⁶⁹ (Zeev Sternhell)

En la URSS la libertad de crítica es total.¹⁰⁷⁰ (Sartre)

Te envidio por Auschwitz.¹⁰⁷¹ (Camus)

Las condiciones metodológicas que permiten abordar racionalmente la validez del enunciado “la muerte es la verdad de la existencia” suponen un cambio de “meta-paradigma” filosófico: la verdad no es aquello que queremos, sino *lo rechazado*. La verdad de la muerte —que no es un enunciado analítico, sino, en términos kantianos, sintético *a priori*— *ha sido* comprendida *ya siempre*, pero nunca *conocida*, institucionalizada en el lenguaje (*logos*) y, mucho menos, *reconocida* por la sociedad, admitida en la academia, es decir, en la filosofía. Antes bien, la filosofía surge como “amor a la sabiduría”, búsqueda de una verdad valiosa, escasa, difícil..., sólo accesible a un grupo especializado de sabios o eruditos, los filósofos, dotados de un alto coeficiente intelectual, lo que es tanto como decir que “la verdad” permanecerá siempre oculta (u ocultada) y, de algún modo, ocultista, en posesión de determinadas élites y castas sociales (de Platón a Leo Strauss), porque la gran masa del pueblo no la puede ni debe conocer. La *negación* de la verdad en diferentes formas y por diferentes motivos que se condensan en uno: la verdad es la muerte, el “mal absoluto”, constituye *el suelo semántico de la historia*. Entendemos aquí por “historia” el relato de aquello que sucede en esta pugna entre el mostrarse y el ocultarse de la verdad, fenómeno dialéctico que configura el *código axiológico binario* de las ideologías A y B. Que el *Dasein* sea un ente esencialmente histórico significa que la cuestión de la verdad remite a un *camino* (método), como aquél que recorre el filósofo en el *Poema* de Parménides y que la diosa indica: un *proceso* de encubrimiento de la verdad, pero respecto del cual no podemos dejar de dar razones, más o menos fraudulentas, que justifiquen esta decisión, razones que han de resultar a su vez “verdaderas” y que devienen, por tanto, en alevosas. La expresa admisión de este *factum* histórico nos sugiere también que el método de nuestra pesquisa avanza (o retrocede, como se prefiera) en la dirección *opuesta* a la del metaparadigma socrático. Tiene que volver sobre sus pasos al origen para encontrarse en el *lugar* trascendental del que dimanó a la sazón la *metafísica* como “no-verdad” o, más

¹⁰⁶⁸ Este capítulo recoge, modificados y actualizados, materiales preparatorios de la investigación para el DEA (2007) que más tarde fueron ampliados y publicados en la revista *Disidencias* (ISSN: 1888-8151) bajo los títulos siguientes: “Heidegger y la criminalización del fascismo. (Respuesta a Farías, Faye y Quesada)” (núm. 9, 2009) y “Heidegger y la singularidad de Auschwitz. (Respuesta a Farías, Faye y Quesada)” (núm. 10, 2010).

¹⁰⁶⁹ Sternhell, Z.: *El nacimiento de la ideología fascista*, Siglo XXI, Madrid, 1994, pág. 9 (primera edición francesa, París, Fayard, 1989). Subrayado mío, J.F.

¹⁰⁷⁰ Lilla, M.: *Pensadores temerarios. Los intelectuales y la política*, Barcelona, Debate, 2004, pág. 144.

¹⁰⁷¹ Albert Camus a Elie Wiesel. Al respecto: “Camus no se podía perdonar no haber conocido ese acontecimiento magnífico, ese misterio de los misterios” (Wiesel, E., *All Rivers*, p. 321; *Against Silence*, vol. II, p. 133). Cfr. Finkelstein, N. G.: *La industria del Holocausto*, México, Siglo XXI, 2002, p. 63, n. 36.

explícitamente, como *mentira*. Es así la filosofía una actividad que no se caracteriza, como otras “disciplinas” científicas, por una dificultad intelectual singular, sino un esfuerzo ético e incluso axiológico relacionado con el “valor” en el sentido pre-moderno de la palabra: el valor en cuanto valor (axiológico, moral) por excelencia: la valentía. El término *valor* comporta esta acepción, la cual va deslizándose hasta designar, en el extremo opuesto de la historia, los “valores” económicos, los bienes, incluso los “valores” por antonomasia, el “mercado de valores”, la bolsa. La verdad no estaba, pues, destinada al sofista ni al filósofo propiamente dicho, quien viene al mundo ya tarado, sino al *héroe trágico*. Cuando éste se ha convertido en un “individuo excepcional” (el protagonista) y dejado de ser, consecuentemente, un *Dasein*, una *Volksgemeinschaft*, el común (el coro), la “decadencia” (Nietzsche) y el “olvido del ser” (Heidegger) han ya comenzado. La crítica filosófica en el sentido heideggeriano de *Destruktion* hermenéutica de la metafísica o de *genealogía de la verdad* tiene como objeto, precisamente, la demolición de toda esa capa endurecida de discursos “rationales” que constituyen el estrato semántico fundamental de la historicidad lingüística, alienada: el *das Man* y su “charla” (*Gerede*) versus “el silencio”. De ahí también, por tanto, que la vía de acceso “metodológico” a la verdad no pueda ser otra que el “estado de interpretado” del *Dasein* en cuanto *narración* que éste ha hecho de sí mismo y que él “es” *tout court*. Dicho “relato” articula esa presunta búsqueda/fuga que es la historia y que en la “ideología B” tiene que concluir con el cumplimiento de la “profecía”, de la “salvación”, del “reino de Dios”, del “paraíso”; o de la “utopía” como teologema *secularizado* (“socialismo científico” marxista-leninista) de los significados existenciales básicos inherentes a la huida. Es decir, el relato de la “ideología B” expresa justamente y punto por punto *la inversión del sentido de la temporalidad originaria*, que avanza, por el contrario, hacia la muerte y experimenta en cada instante la angustiada anticipación de la finitud. Afirmar que nuestra investigación tiene un “contenido” metodológico no debe interpretarse, por tanto, sólo en un sentido formalista, a saber: que precede a la entrada “en materia”. La metodología es *logos del camino* y, en consecuencia, *interpretación crítica de los fundamentos de la historia*. El héroe nos cuenta otra historia. El *criterio* de la crítica es el sentido de la temporalidad existencial que, quiérase o no, tiene que *regular* la validez de los relatos auto-interpretativos del *Dasein*. Tampoco puede resultar pues casual o un simple añadido circunstancial al objeto “formal” de la tesis el hecho de que el simple análisis del “estado de interpretado” respecto de la verdad de la muerte, traiga inmediatamente a colación la cuestión del “fascismo”. Porque el “fascismo”, un fenómeno *histórico*, mienta en primera instancia la figura totalizadora donde la “ideología B” capta la posibilidad, situada en las antípodas axiológicas, de una “ideología A” cuyo sentido de la historicidad afirme, y no niegue, la orientación originaria de la temporalidad existencial en tanto que sentido *válido* de la historia.

La pregunta por el “fenómeno VM” nos condujo, pues, merced al propio planteamiento metodológico¹⁰⁷² de una *hermenéutica de la facticidad*, a habérmolas con esa “actualidad” o “estado de interpretado” trascendental que “nosotros” mismos somos. Sus

¹⁰⁷² Sólo la fenomenología hermenéutica, con la única salvedad de la ética dialógica dependiente de una fundamentación hermenéutica crítica, sería, a nuestro juicio, una “filosofía viva” (*philosophie vivante*) en los términos de la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre. Véase: Sartre, J.-P.: *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960, p. 17 y ss.

“indicaciones formales”¹⁰⁷³ más relevantes serán siempre aquéllas que manifiesten la esencia del propio “estado de interpretado”, léase: al carácter “historiológico”¹⁰⁷⁴ de la autenticidad alcanzada por la “conciencia pública” en su relación con el “fenómeno VM”.¹⁰⁷⁵ La circularidad de esta exégesis ya ha sido parcialmente tematizada y justificada, pero sólo podremos desempeñar sus pretensiones de validez en los capítulos siguientes. Dicha interpretación derivó, a tenor de evidencias documentales que nos remiten a filósofos como Lukács, Bloch, Marcuse y Adorno, pero también Habermas, hacia una cuestión ineludible: la relación entre el pensamiento de Heidegger y el “fascismo” que, a su vez, desvela la “ideología del Holocausto” (Norman G. Finkelstein) como meollo hermenéutico del “estado de interpretado” en la cultura y la sociedad occidental contemporáneas. Nuestra pretensión de alojar la pregunta por el “fenómeno VM” en el marco de las problemáticas de la validez en tanto que pregunta por la verdad *racional*, nos forzó así a indagar en el discurso que, desde la ética dialógica heredera de la Escuela de Frankfurt, “se” (*das Man*) ha venido evacuando respecto de los filosofemas, fenómenos y núcleos semánticos tematizados por nuestra tesis: “muerte”, “Heidegger”, “fascismo”, “ideología”, “utopía”, “Dios”, “holocausto”, etcétera. De tal suerte que emprendimos una lectura crítica de la recepción “frankfurtiana” de Heidegger, la cual, en conclusión, no ha dejado de confirmar la necesidad de abordar expresamente la cuestión del “fascismo” desde una perspectiva *filosófica*. Ni qué decir tiene, y lo hemos señalado ya repetidas veces, que abundar en la relación entre el *factum* histórico fascista y la filosofía de Heidegger es cosa bien distinta a pretender fijar el relato de los vínculos “personales” de un ciudadano alemán y reputado profesor universitario de los años 1930 con el partido nacionalsocialista alemán,¹⁰⁷⁶ aunque éstos pudieran arrojar algún tipo de luz sobre aquélla.¹⁰⁷⁷ Tarea previa a tales análisis será, en cualquier caso, la exégesis crítica del “estado de interpretado” del “fascismo”. A su vez, y como ya hemos acreditado más arriba, no cabe abordar concluyentemente dicha exégesis sin abundar a la postre en la *crítica historiográfica* de la “ideología del Holocausto”. Ahora bien, *todas estas cuestiones escapan aquí completamente a nuestra competencia*. En efecto, el *presente* trabajo de investigación no pretende entrar ni en la relación política entre Heidegger y el fascismo, ni tampoco en la naturaleza de

¹⁰⁷³ *Formale Anzeige (die)*. Véase Adrián Escudero, J.: *El lenguaje de Heidegger*, op. cit., pp. 90-91.

¹⁰⁷⁴ Con el término historiológico queremos subrayar el mentado rango transcendental del término y, por ende, su función adjetiva derivada del término “historicidad”. Historiología sería, por tanto, la tematización y análisis del fenómeno de la historicidad que debe preceder a la metodología de la historiografía como ciencia.

¹⁰⁷⁵ Adrián Escudero, J.: «(...) los indicadores formales expresan conceptualmente la comprensión que la vida fáctica tiene de sí misma» (op. cit., p. 91).

¹⁰⁷⁶ Que la vinculación entre Heidegger y el nazismo trasciende de lo anecdótico y lo personal ha quedado ya suficientemente acreditado por los críticos. Cfr. Ott, Hugo : *Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1992; Farías, Victor: *Heidegger et le nazisme*, Lagrasse, Verdier, 1987; Faye Emmanuel, *Heidegger, introduction du nazisme dans la philosophie*, París, Albin Michel, 2007. Pero ya sólo para hacer encajar las piezas, Faye ha tenido que relativizar el papel del racismo en la ideología nazi: «En cela, Rothacker sait certainement qu’il peut s’autoriser de Hitler lui-même qui, dans son discours de la fin du mois d’août 1933 définit la race avant tout par “l’esprit”» (Faye, E.: op. cit., pp. 80-81). *Geist* que significaría aquí el espíritu prusiano (*preussischen Geiste*) y el NSDAP (op. cit., pág. 79). Cabe esperar que, en el futuro, y muy a pesar de críticos como Faye, la publicación de nuevas “pruebas” del compromiso nazi de Heidegger obligará a realizar sucesivas revisiones del concepto de “fascismo” alemán.

¹⁰⁷⁷ Esta cuestión fue analizada *supra*. Véase: Capítulo 2, 2.3.1. El fenómeno del “fascismo” y el fascismo como “hecho”.

los *facta* históricos del fascismo, el nacionalsocialismo y el holocausto, pero en cambio sí está obligado a *deconstruir* críticamente algunos de los presupuestos filosóficos del *Vorhabe* (“tener previo”) de la “ideología B” en virtud de los cuales tal interpretación, en tanto que afecta al meollo mismo de la filosofía, habría de ser siquiera concebible en términos “ilustrados”. El objeto del presente capítulo limitase a fijar un *interrogante* sobre la actual o “vigente” interpretación política, periodística, “cultural” e incluso historiográfica del fascismo, juzgándola así insuficiente, en las circunstancias actuales, para que dicha exégesis o concepto del “fascismo” (“el mal absoluto”) pueda resultar determinante a la hora de *prejujugar* la *validez* la filosofía de Heidegger.

No se trata de que, sabiendo o creyendo saber lo que es el nazismo, debamos a partir de aquí releer a “Nietzsche” y su gran política. No creo que podamos todavía pensar lo que es el nazismo. Esta tarea queda por hacer, y la lectura política del cuerpo o corpus nietzscheano forma parte de ello.¹⁰⁷⁸

También del *corpus* heideggeriano, conviene añadir. Pero más fundamental que esta materia histórica con rango historiológico es el hecho de que el “estado de interpretado” en el respecto del “fenómeno VM” tiene que aparecer necesariamente no sólo en conexión con el fascismo, sino como “charla” (*Gerede*) sobre el fascismo que, al mismo tiempo, desvela y oculta a la vez el significado del “fascismo” en cuanto fenómeno trascendental. La cita que viene a continuación ilustra aquéllo que entendemos como “charla” sobre el “fascismo”, la cual muestra una parte de la verdad sólo para ocultar mejor lo esencial:

Así, el poder fascista es el único que ha sabido volver a jugar con el prestigio ritual de la muerte, pero (y esto es lo más importante aquí) ya de manera póstuma y trunca, proliferante y de puesta en escena, de una forma, como bien lo ha visto Benjamin, *estética* -y no ya verdaderamente sacrificatoria. Su política es una estética de la muerte, una estética ya retro, y todo lo que es retro desde entonces no puede menos que inspirarse en el fascismo como obscenidad y violencia *ya nostálgicas*, en un escenario de poder y de muerte ya reactivo, ya superado en el momento mismo en que aparece en la historia. Eterno desfase en la aparición del Mesías, como dice Kafka. Eterna simulación interna del poder, que nunca es ya más que el signo de lo que era. La misma nostalgia y la misma simulación retro cuando se trata hoy de “micro” fascismos y de “micro” poderes. El operador “micro” no hace más que desmultiplicar sin resolver lo que ha podido ser el fascismo, y hacer de un escenario extremadamente complejo de simulación y de muerte, un “significante flotante” simplificado, “cuya función esencial es la denuncia” (Foucault). La invocación también, porque la evocación del fascismo (como la del poder) incluso bajo la forma micro, es aún la invocación nostálgica de lo político, *de una verdad de lo político (...)*.¹⁰⁷⁹

Este fragmento no añade nada a nuestra noción del “fascismo” (ya nos hemos referido en el capítulo anterior a la dimensión estética del fascismo) excepto la mera constatación de su aparente banalidad y, además, su tendencia a la banalización del mismo fenómeno objeto de su discurso. ¿Qué significa, por ejemplo, que la estética fascista no fue “verdaderamente sacrificatoria”, antes bien de “de puesta en escena”, cuando se imputa al fascismo nada menos que “Auschwitz”? ¿Qué tipo de sacrificios harían *verdaderamente sacrificatoria* la estética

¹⁰⁷⁸ Derrida, J.: *La filosofía como institución*, Barcelona, J. Granica, 1984, pág. 83.

¹⁰⁷⁹ Baudrillard, J.: *Olvidar a Foucault*, Valencia, Pre-Textos, 1978, págs. 92-94.

del fascismo? ¿Qué significa, por otra parte, “estética”, sino “puesta en escena”? El fascismo puede ser acusado de muchas cosas, pero resulta hartamente cuestionable pretender que, por una parte, restaura la imagen de “lo sagrado” y, por otra, dicha imagen es sólo una escenificación, que los fascistas, en realidad, “no iban en serio”.

Convendrá subrayar, en este punto y antes de continuar, que no somos nosotros (a) quienes exponemos aquí nuestras “opiniones” políticas, sino que, o bien citamos directamente al propio Heidegger (b) acreditando el hecho con la correspondiente nota a pie de página, o bien desarrollamos aquello que supuestamente Heidegger (c) *habría podido* argumentar o concluir *desde los planteamientos ontológico-fundamentales desarrollados hasta el año 1929*. Las manifestaciones de Heidegger sobre el nacionalsocialismo de 1930 a 1945 y sus correspondientes virtualidades o rendimientos teóricos posibles constituyen un tema con sustancialidad y complejidad propia y, en consecuencia, quedan fuera de los intereses de la presente investigación. Cuando no se diga nada al respecto y a fin de evitar repeticiones, debe entenderse que estamos tematizando las posibilidades teóricas de un “primer Heidegger” “virtual”, las cuales, políticamente hablando, sólo deben justificarse aquí en cuanto “objeto” de la investigación. Las “opiniones” o comentarios del autor (a) remiten a notas con mención expresa de su procedencia. Siendo así que, en sus fuentes primarias, la presente tesis sólo alcanza hasta el año 1929, el Heidegger (b) únicamente debería poder ser legitimado apelando a textos anteriores a 1930, a despecho de que, por aquellas fechas, el nacionalsocialismo ni siquiera hubiera todavía conquistado el poder en Alemania. No obstante, a tenor del hecho de que la nuestra no es una investigación historiográfica, sino un estudio conceptual o, si se quiere, “sistemático”, entendemos que, respecto del fenómeno fascista, podría apelarse a un Heidegger (c) como fuente de las opiniones políticas *post festum* del filósofo represaliado por los vencedores de la Segunda Guerra Mundial. Bien entendido que se trata de las opiniones de Heidegger sobre el fascismo en relación con el holocausto y, en consecuencia, posteriores a 1945 hasta su fallecimiento en 1976. Véase:

Yo veo la situación del hombre en el mundo de la técnica planetaria no como un destino inextricable e inevitable, sino que, precisamente, veo la tarea del pensar en cooperar, dentro de sus límites, a que el hombre logre una relación satisfactoria con la esencia de la técnica. El nacionalsocialismo iba sin duda en esa dirección; pero esa gente era demasiado inexperta como para lograr una relación realmente explícita con lo que hoy acontece y está en marcha desde hace tres siglos.¹⁰⁸⁰

En sus famosas conferencias en el Club de Bremen (1949) parece aceptar la existencia de las polémicas “cámaras de gas”, pero atenuando su importancia, es decir, “banalizándolas”:

La agricultura es ahora una industria alimentaria mecanizada; en cuanto a su esencia, es lo mismo que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y en los campos de exterminio, lo mismo que los bloqueos y la reducción de regiones enteras al hambre, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno.

Son estas opiniones así, pocas, pero suficientemente polémicas como para concluir que Heidegger continuó identificándose con el “fascismo” *qua* fenómeno de forma crítica,

¹⁰⁸⁰ Heidegger, M.: “Entrevista...”, *op. cit.*, pág. 78.

aunque inequívoca, tras la derrota de Alemania. El ingrediente crítico, en efecto, resulta así mismo bien patente:

Autoafirmación de la Universidad: eso va contra la llamada “ciencia política”, que en aquella época exigían el partido y el estudiantado nacionalsocialista. Ese nombre tenía entonces un sentido completamente distinto, no significaba, como hoy, politología, sino que quería decir: la ciencia en cuanto tal, su sentido y valor, han de evaluarse por su utilidad práctica para el pueblo. La oposición a esta politización de la ciencia se expresa intencionadamente en mi discurso rectoral.¹⁰⁸¹

En cualquier caso, los enunciados emanados del Heidegger (c) en lo concerniente al “fenómeno F”¹⁰⁸² deben tener muy en cuenta dichos posicionamientos en la medida en que el punto de partida de la investigación aplica creativa y retrospectivamente el “método heideggeriano” a la propia filosofía de Heidegger, abordando, por tanto, el “estado de interpretado” vigente en la actualidad y no, insistamos en ello, una posible reconstrucción histórica de las ideas filosóficas o políticas de Heidegger entre los años 1919 y 1929. Ni qué decir tiene, por tanto, que nuestra investigación podría e incluso debería en este punto ser complementada por el análisis crítico e interpretación de las posturas de Heidegger durante la época del Tercer *Reich* y, objeto aparte, de las posteriores a 1945.

Aunque hemos desarrollado independientemente esta vía de acceso, a saber, el fenómeno del “fascismo”, desde un concepto “general” de *Dasein* a la específica “historicidad” del mismo, y de ahí quizá la disparidad de las conclusiones sobre el significado de “el Holocausto”, no puedo dejar de mencionar al historiador “heideggeriano” Ernst Nolte, quien, ya en los años sesenta del siglo pasado, se planteaba la cuestión fundamental de un enfoque fenomenológico-trascendental en el análisis crítico del fascismo, el cual fija los dos pilares semánticos, oriundos de la historicidad, que hacen posible una historiografía auténtica y no simplemente “objetiva”. En primer lugar, el sentido “trágico”:

Una historiografía que no quiera limitarse a describir los grandes conflictos del siglo XX, sino verlos “desde dentro” y de modo mesurado, tiene que distanciarse y tomar una dimensión europea, casi planetaria; y deberá ser finalmente trágica.¹⁰⁸³

Y, en segundo lugar, la verdad:

La verdad es incómoda porque conduce a tensiones, pero al final acaba por despertar respeto allí donde, hasta entonces, sólo existió satisfacción entre los discípulos dóciles. La verdad histórica no es una suma de cosas singulares justas, o de resultados de investigaciones históricas especializadas, sino que existe sólo en la forma de intentos de interpretación global de la verdad, o de las verdades.¹⁰⁸⁴

Con respecto al fascismo:

¹⁰⁸¹ Heidegger, M.: "Entrevista del Spiegel", in *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Madrid, Technos, 1989, pág. 55.

¹⁰⁸² Fenómeno fascista.

¹⁰⁸³ Ernst Nolte: *Después del comunismo. Aportaciones a la interpretación de la historia del siglo XX*, Barcelona, Ariel, 1995, p. 211.

¹⁰⁸⁴ Nolte, E.: *op. cit.*, p. 213.

Se ha realizado en tres planos la caracterización del fascismo. En el primero fue concebido como fenómeno político y determinado como “anti-marxismo”, “que intenta destruir al enemigo mediante la constitución de una ideología radicalmente opuesta y sin embargo próxima, y el empleo de métodos casi idénticos, aunque realizados de modo característico, de los marcos inalterables de la arrogancia y la autonomía nacional”. Esta formulación ha podido realizarse previamente en la introducción y se ha demostrado cada vez más claramente en el transcurso del análisis. Tiene validez para todas las formas de fascismo. / La segunda caracterización que lo definió como “lucha a muerte del grupo soberano, guerrero, de carácter antagónico” ya no le considera un fenómeno en el marco de la política, sino que se ve en él el fundamento natural de la misma política, llevada a la auto-comprensión. Esto sólo se percibe en su configuración radical fascista y pudo exponerse suficientemente en tal contexto. / En el tercer plano, que es el más difícil de alcanzar y es el más fundamental, fascismo se denominó “oposición a la trascendencia”. Se puede observar esta definición en las manifestaciones más tempranas y posteriores: le caracteriza como fenómeno metapolítico. No puede hacerse comprensible mediante la referencia a detalles históricos, ni mediante simples interpretaciones. Requiere un nuevo principio si no quiere quedarse en la mera indicación oscura de una opinión.¹⁰⁸⁵

Y ya al final de la obra, añade:

Puede parecer que nuestra exposición se ha alejado mucho del fascismo y ha pasado a lo impenetrable dentro de la terminología filosófica. Pero el punto de alejamiento más acusado significa también acceso a la evidencia de un nexo. Pues el intento de una caracterización trascendental del fascismo no tendrá base mientras no se sepa captarla en un proceso ideológico previo. El fascismo en cuanto tal no ha sido nunca propiamente objeto de una reflexión trascendental continuada.¹⁰⁸⁶

Esta “reflexión trascendental” cuyo “objeto” sería el fascismo y que Nolte no desarrolla hasta sus últimas consecuencias es precisamente aquéllo que nosotros emprendemos aquí. Y lo hacemos, además, respetando, sin habérselo propuesto de antemano, al menos las tres líneas básicas de sentido expuestas por Nolte: 1/ el fenómeno de la nación, que en cuanto “nacimiento” es inseparable del fenómeno de la muerte; 2/ el fenómeno del “grupo de combate” —el “grupo en fusión” de Sartre— al que Nolte se refiere como «lucha a muerte del grupo soberano, guerrero, de carácter antagónico»; 3/ el fenómeno de la “negación de la trascendencia”, que no es otro que el de la relación entre la razón y la verdad, y en el cual, a nuestro entender, Nolte se extravía olvidando el precepto fundamental del pensamiento de Heidegger, a saber, que la “trascendencia” no remite a un ente contrapuesto a la “inmanencia” de la *physis* como un mundo paralelo desde el que los fenómenos puedan ser extorsionados y sometidos a los “deseos” del yo-individuo liberal-capitalista. Que el fascismo *niega* la trascendencia, entendido rectamente, es un dato que sólo podría interpretarse como voluntad de restitución de los fenómenos inmanentes en su *sacralidad*, de la que, con la inestimable ayuda del platonismo en el discurso teórico-filosófico, habrían sido privados por el judeo-cristianismo y la tradición capitalista liberal (y marxista), heredera secularizada de éste. Dicha restitución axiológica comienza con la propia “comunidad nacional”, el

¹⁰⁸⁵ Nolte, E.: *Der Faschismus in seiner Epoche*, Munich, Piper, 1963, p. 515 (edición española Barcelona, Edicions 62, 1967, p. 487).

¹⁰⁸⁶ Nolte, E.: *op. cit.*, p. 521 (p. 492).

“nosotros”, erigida en medida de una trascendencia ontológica, frente a la fantasmal -y letal- trascendencia óptica del *summum ens*, imagen teológica de la “burbuja financiera” en tanto que *subiectum* “absoluto” que “pone” (*ens creatum*) la naturaleza y los pueblos todos como mero *obiectum*, es decir, “mercancía” y “capital” al servicio de un presunto “pueblo elegido” depositario, a su vez, de una suerte de “hipertrofia ontoteológica de supralegitimidad”.

La reducción (*epojè*) fenomenológico-hermenéutica del fascismo (“hecho”) a “fascismo” (“fenómeno F”) atraviesa tres estadios, a saber: 1/ reducción fenomenológica en general, que comporta otras tres reducciones: a/ fenomenológica o gnoseológica, b/ eidética, c/ trascendental; 2/ reducción hermenéutica, que debe permitirnos transitar de la “esencia del fascismo” al *Vorbabe* de la “ideología B”, es decir, a aquel *lugar formal vacío* del “mal absoluto” en el “imaginario judeo-cristianismo secularizado” que, tras la correspondiente “deconstrucción” (*Destruktion*) del “estado de interpretado” vigente, será “llenado” por la intuición empírica (“hecho F”) del fascismo histórico; 3/ la reducción hermenéutica *crítica* (*Destruktion*) del *Vorbabe* de la “ideología B” al *Vorbabe* de la “ideología A”, es decir, al “fenómeno VM” —respecto del cual aquél constituye un fenómeno meramente *reactivo*— mediante el recurso metodológico hermenéutico del *desvelamiento*. Una vez recorrido este circuito sumergiéndose el investigador en el subsuelo de la “temporalidad”¹⁰⁸⁷ y la “historicidad” originarias (niveles 2 y 3), puede emerger de nuevo el “fascismo” como “fenómeno” ante la mirada fenomenológica (nivel 1b) en orden a determinar su *esencia*. Finalmente, a partir de este enclave de la deconstrucción (*Destruktion*) cabe emprender una consciente constitución metodológico-historiográfica del fascismo *qua* “hecho”, la cual, a pesar de las innegables vecindades, no debe confundirse con el denominado “revisiónismo histórico” que cuestiona la “realidad” de ciertos “hechos” enfatizados por la “ideología del Holocausto”; mucho menos, con el “negacionismo” de todos ellos (“no holes, no Holocaust”). El paso más controvertido es el que conduce de los niveles 1 de aprehensión fenomenológica a los niveles 2 y 3. Éste se da desde el nivel 1c, es decir, la reducción trascendental, y pregúntase por la constitución del “fenómeno F” desde el fundamento de unos “datos absolutos”. Para Husserl, dichas evidencias inmediatas remiten siempre y en última instancia a la conciencia:

Hemos reconocido como absoluto el darse de la *cogitatio* pura; el de la cosa exterior en la percepción externa, no, aunque esta última pretende dar el ser de la cosa misma. No comprendemos cómo puede la percepción alcanzar lo trascendente; pero comprendemos cómo puede alcanzar lo inmanente la percepción, en la forma de la percepción refleja y puramente inmanente, en la forma de la percepción reducida. Pero, ¿por qué entendemos esto? Es que vemos directamente y captamos directamente lo que mentamos intuitiva y aprehensivamente.¹⁰⁸⁸

¹⁰⁸⁷ Temporalidad debe leerse aquí como *temporiedad*, término que no utilizamos por la incomodidad del neologismo, pero lo consignamos a efectos de distinguir el “tiempo vulgar” del *tiempo fenoménico* experimentado por el *Dasein*.

¹⁰⁸⁸ Husserl, E.: *Idea de la fenomenología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 61. Traducción de Miguel García-Baró. Edición alemana original a partir de los apuntes de las lecciones de 1907: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, editado por Walter Biemel, *Husserliana II*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.

Hete aquí, por tanto, la cuestión de la *vía de acceso*¹⁰⁸⁹ al *Vorbabe*, la comprensión, es decir, al *Dasein*, desde el *Ego* trascendental de Husserl. La fuente del *sentido* es un *apriori* y subyace ya siempre en el “sí mismo”, no en el “objeto”. Éste siempre se *constituye*, circunstancia que podemos verificar, de manera ejemplar, en los fundamentos pre-metodológicos (historiológicos) de la ciencia historiográfica. A Husserl le ha faltado, según Heidegger, radicalidad ontológica. Ahora bien, el correlato noemático, en este caso el “fascismo”, modifica su significado en función del carácter más o menos fundamental de la fuente del sentido, es decir, del marco (*frame*) interpretativo *último*. El fascismo *no* es “lo mismo” para el “sujeto empírico” de la “memoria” que para el “sujeto de conocimiento” de la historiografía y la politología o para la “conciencia” que ha realizado la reducción gnoseológica y puesto entre paréntesis la trascendencia del “objeto”, su “realidad”, a fin de que floten libres, por así decirlo, las nervaduras semánticas del “estado de interpretado”:

Hay que precaverse de la fundamental confusión del *fenómeno puro* en el sentido de la fenomenología con el *fenómeno psicológico*, objeto de la ciencia natural llamada psicología. Si dirijo la mirada, como hombre que piensa en la actitud natural, a la percepción que estoy viviendo, la percibo al pronto y casi inevitablemente (esto es un hecho) en relación a mi yo; está ahí como vivencia de esa persona viviente, como estado suyo, como acto suyo; el contenido de sensación de esta vivencia está ahí como lo que se da a aquella persona a modo de contenido, como lo sentido por ella, como aquello de que ella es consciente; y la vivencia se inserta, junto con la persona que la vive, en el tiempo objetivo. La percepción —la *cogitatio* en general— apercebida así es un *hecho psicológico*.¹⁰⁹⁰

En el caso del fascismo, este “hecho” remite a la llamada *memoria histórica*, que viene siendo evacuada por los medios de comunicación, la política, la cultura, la propaganda..., y que interpreta precriticamente el sentido de “fascismo” o “fascista” como sinónimo de “autoritario”, “violento”, “asesino”, “genocida”, etcétera... Son todos significados relacionados con la “muerte” y el “mal”. Dicho *factum*, acreditado en la *Gerede* (“charla”), guarda ya una distancia importante con el significado de “fascismo” en la ciencia política o la historiografía. La solución de continuidad entre las fuentes científicas, por un lado, y las periodísticas, políticas y “culturales” (novelísticas, cinematográficas...), por otro, es en ocasiones tan enorme que el “sujeto de la memoria histórica” y el “sujeto de la ciencia historiográfica (o politológica)” resultan nítidamente distantes, aunque *nunca opuestos* por razones que se harán pronto patentes. En efecto, la ciencia académica opera siempre *dentro* de los límites impuestos por el imaginario cultural hegemónico, de ahí que sea necesaria la reducción filosófica crítica del “hecho F” a “fenómeno F” para romper el círculo mágico del *das Man* (“se”) que construye el “relato” de la “memoria histórica”. La filosofía es el precario, pero único lugar institucional, donde puede cuestionarse dicho imaginario. La interrogación radical del filósofo (“reducción”) ocupa el lugar que en la Edad Media le correspondía a la “locura” en el sentido foucaultiano del vocablo: equivale, en efecto, a la “psicosis” en tanto que “ruptura con la realidad”, es decir, en Husserl, “con lo trascendente”. Y sólo como “enfermo mental” (Foucault) puede expresarse el filósofo que ha transgredido los límites del imaginario en cada caso vigente:

¹⁰⁸⁹ De la que nos ocupamos en el capítulo siguiente.

¹⁰⁹⁰ Husserl, E.: *Idea de la fenomenología*, op. cit., p. 54.

El fenómeno en este sentido sucumbe a la ley a que hemos de someternos en la crítica del conocimiento: a la de la *ἐποχή* respecto de todo lo trascendente. El yo como persona, como cosa del mundo, y la vivencia como vivencia de esa persona, insertados ambos, aunque sea de un modo completamente indeterminado, en el tiempo objetivo, todo ello son trascendencias y, como tales, gnoseológicamente son cero. Sólo por medio de una reducción —a la que vamos también a llamar ya reducción fenomenológica— obtengo un dato absoluto, que ya no ofrece nada de trascendencia.¹⁰⁹¹

En el caso del fascismo, la *epojé* responde, como en la Edad Media, a una *prohibición penal* (Foucault) que permanece, en consecuencia, omnipresente a lo largo del análisis fenomenológico. La suspensión del “en sí” de la cosa permite identificar, en dicho contexto, las fuentes semánticas *constituyentes* emanadas de la subjetividad trascendental (1c). Ahora bien, a los efectos de tal operación metodológica hay que tocar el fondo, es decir, el horizonte hermenéutico a partir del cual cabe reconstruir el “fenómeno historiológico” (pre-historiográfico) como tal, *seleccionando* a continuación los *hechos relevantes*, la “esencia” del “fascismo” *qua* fenómeno. Y aquí, como hemos dicho, Husserl se refugia en la conciencia, en el *ego*, donde cree poder detectar aquello que él mismo califica como *sentido de la validez* en estado “puro”, ontológico:

Casi parece como si sólo fuera importante una ciencia de las *cogitationes* absolutas. ¿Dónde podría, si no, estudiar —ya que tengo que tachar el estar dado previamente lo trascendente mentado—, no sólo el sentido de este mentar más allá de sí, sino, junto a este sentido, su posible validez, o el sentido de la validez; dónde, sino precisamente allí donde aquel sentido está absolutamente dado y donde, en el fenómeno puro de la referencia, de la confirmación y de la justificación, viene, por su parte, el sentido de la validez a dato absoluto?¹⁰⁹²

A partir del momento en que cruza esta línea, en el retroceso apagógico hacia la fuente del sentido, debería Husserl toparse con el “fenómeno F” como *arjé*, principio, *auctoritas*... Es decir, en las antípodas del *poder* (*potestas*) del que emana la prohibición penal. Podría *comprender* entonces que el carácter trascendental del mismo en cuanto “fenómeno puro” procede de este “sentido de la validez” originario cuyo epítome conduce, a su vez, del “fenómeno VM” a la finitud. La transición de Husserl a Heidegger resultaría demasiado compleja para exponerla en este capítulo sin desviarnos excesivamente de su objeto temático ya señalado, pero sí conviene anticipar que, de alguna manera, encuéntrase inviscerada en los límites del propio pensamiento husserliano cuando se pregunta por la “trascendencia” que ha de regir la fundamentación, esto es, la validez, en la constitución del conocimiento. El extravío de Husserl consiste en perseguir vanamente esa trascendencia en la dirección del *objeto* y no en la radicalización apagógica de la propia subjetividad constituyente, descendiendo de “condición de posibilidad” a “condición de posibilidad” *hasta socavar los fundamentos del ego trascendental epistemológico o teórico*. Las fuentes de sentido remiten desde la conciencia y, en primera instancia, a una suerte de “subjetividad” *prototeórica* que contiene la *experiencia prerreflexiva de la verdad*; evidencia no buscada, sino sufrida, *padecida* y, como tal, principal

¹⁰⁹¹ Husserl, E.: *Idea de...*, op. cit., pp. 54-55.

¹⁰⁹² Husserl, E.: *Idea...*, op. cit., pp. 57-58.

aportación de Heidegger a la filosofía. Esta fatal desorientación teoricista husserliana ya se detecta en el texto que estamos siguiendo en calidad de hilo conductor:

Desde luego, nos asalta aquí al pronto la duda de si, con todo, no tendrá que entrar en acción aún algo más; de si el darse la validez no trae consigo el darse también el objeto (cosa que, por otra parte, no podría ser el darse la *cogitatio*), si es que hay en general algo así como trascendencia válida. Pero, sea de ello lo que quiera, lo primero que hace falta, y es cosa que habría de proporcionar al menos una parte capital de la solución, es una ciencia de los fenómenos absolutos, entendiendo por tales las *cogitationes*. / Debo juzgar —y, desde luego, juzgar de modo objetivamente válido— sobre los fenómenos puros; debo conocerlos científicamente. Pero, ¿no conduce acaso toda ciencia a registrar objetividades existentes en sí y, por tanto, a lo trascendente? ¹⁰⁹³

La perplejidad de Husserl consiste en que la reducción gnoseológica ha suprimido la trascendencia del objeto; en que, dicho en otros términos, la “certeza” remite a la conciencia, pero esta situación antójase muy poco prometedor para la ciencia:

Si la *ἐποχή* gnoseológica exige —como podría parecer— que no dejemos en vigencia trascendencia alguna antes de que hayamos fundamentado su posibilidad, y si la fundamentación de la posibilidad de la trascendencia misma, en forma de fundamentación objetiva, exige posiciones transcendentales, parece haber aquí un círculo que hace imposibles la fenomenología y la teoría del conocimiento. Y todas las penas pasadas serían en vano. ¹⁰⁹⁴

Es conocida la salida del laberinto propuesta por el primer Heidegger: mantener en suspensión la trascendencia del objeto y, por ende, el “sedicente” “en sí” del mismo, pero remitir la trascendencia y, por ende, el criterio de fundamentación, a una “subjetividad trascendental” que ya no será la del *ego* teórico, sino la del *Dasein* preteórico como “ser en el mundo”, la existencia. El *ego* teórico es así sólo una *posibilidad existencial* derivada, una *modificación* del *Dasein*, de ahí que no podrá ser el *cogito* el lugar de donde emane la fuente última de sentido. A tales efectos “reduce” Heidegger el *cogito* del cartesiano *cogito ergo sum* remontándose precisamente hasta al “olvidado” y discreto *sum*. A Heidegger no le interesa ese supuesto “absoluto” de la conciencia y sus *cogitationes*, sino el *ser*, es decir, el *sentido de la validez en cuanto tal*, el cual muéstrase siempre “anterior” y escapando a toda pretensión *determinada* de validez, llámese conciencia, sustancia, idea..., o lo que se quiera. O, con otras palabras, ya clásicas: *el ser precede al ente*. Ser es “sentido”, no “cosa”; al ser del sentido y al sentido del ser no le son pertinentes las cuestiones sobre su “realidad” o “irrealidad”. Puede, por tanto, “darse” (*es gibt*) sentido de una cosa “irreal”. La conciencia, para Heidegger, es también un ente, el nuevo *summum ens* moderno oriundo de la vieja tradición metafísica. La cuestión seguirá siendo entonces, como lo fuera ya en tiempos de Platón, el ser de dicho *ente supremo*, es decir, insistamos en ello, “el sentido de la validez” *como validez* y no como validez de X, *verbi gratia*, de “Dios”, por muy absoluta que ésta se pretenda. Sólo en este marco podrá practicarse una *reducción existencial* que distinga entre los sentidos óntico y ontológico del *sum*: aquéllos inherentes al *sum* en cuanto tales operarán entonces como fuentes o referentes últimos de sentido y, en consecuencia, como *frame* irrebable y criterio de validez *de la interpretación*. Esta “reducción existencial”, es decir, el paso del eslabón 1 al eslabón 2 del

¹⁰⁹³ Husserl, E.: *Idea...*, op. cit., *ibídem*.

¹⁰⁹⁴ Husserl, E.: *Idea...*, op. cit., p. 60

círculo hermenéutico descrito hasta aquí, nos conduce al párrafo 40 de *Ser y tiempo* titulado “El fundamental encontrarse de la angustia, señalado ‘estado de abierto’ del ‘ser ahí’”. Es ésta una reducción donde “caen”, como en la *epojé* fenomenológica y gnoseológica, pero en términos *axiológicos*, es decir, en cuanto *importancias*, los entes todos que no ostentan la forma de ser del *Dasein* (“ser ahí”), de tal suerte que el *Dasein* mismo desvelase como fuente semántica irreductible e irrebalsable. No es ésta empero, a diferencia de la reducción husserliana, una “vivencia” teórica, sino una “experiencia existencial”:

De aquí que tampoco la angustia “vea” un determinado “aquí” y “allí” desde el cual se acerque lo amenazador. Lo que caracteriza el “ante qué” de la angustia es que lo amenazador no es *en ninguna parte*. La angustia no sabe qué es aquello ante que se angustia. Pero en ninguna parte no significa una nada, sino que implica un paraje, el “estado de abierto” de un mundo para el “ser en” esencialmente espacial. Por eso tampoco puede lo amenazador acercarse dentro de la cercanía desde una determinada dirección; es ya “ahí” —y sin embargo, en ninguna parte; es tan cerca, que “angustia” y corta la respiración— y sin embargo, en ninguna parte.¹⁰⁹⁵

Experiencia a la par trascendental y constituyente que no puede abordarse en el ámbito de una ciencia empírica como podría ser la psicología. Mas, ¿por qué “amenazador”? Nos aproximamos ya a las regiones ontológicas del “fascismo”, las puertas del camino (“método”) en cuya cercanía desvelase el “fenómeno VM”. Que el hundimiento de los entes intramundanos en virtud del cual emerge “la mundanidad del mundo” como existencial del *Dasein* —y, por ende, como fuente del sentido— es una auténtica reducción, queda patente en el siguiente pasaje:

La absoluta insignificatividad que se denuncia en el “nada” y el “en ninguna parte” no significa ausencia del mundo, sino que quiere decir que los entes intramundanos carecen tan absolutamente en sí mismos de importancia, que únicamente gracias a esta *insignificatividad* de lo intramundano se impone el mundo en su mundanidad.¹⁰⁹⁶

La clave aquí es la palabra “importancia”, porque, pese a las protestas de Heidegger contra la “filosofía de los valores”, revela la dimensión axiológica (“nietzscheana”) y a la par constituyente de la reducción existencial. Por otro lado, obsérvese que, en la medida en que hemos retrocedido saltando de *a priori* en *a priori* hasta *desbordar* el ámbito académico del gabinete de trabajo del filósofo, tales fuentes últimas de sentido tienen que ser necesariamente preteóricas: la angustia es en sí, y no caprichosamente, un mero “estado de ánimo” (*Stimmung*), un “encontrarse” que posibilita la *comprensión* del ser y sólo *a posteriori* (“para la filosofía”) un concepto o premisa que habilite, en primera instancia, para el *conocimiento* del ente. El *Vorbabe* que emerge en este “paraje” únicamente puede ser elevado a la racionalidad si el teórico sale de su despacho y va “a la calle”, por decirlo de alguna manera, para luego retornar armado a él, es decir, si recorre todo el círculo conducente de los eslabones 1, 2 y 3, sucesivamente en el orden expuesto, y luego asciende en sentido contrario por los niveles 3, 2 y 1. Esta experiencia filosófica por excelencia *fundamenta* la interpretación siempre que sea explícita y empuñada deliberadamente por el pensador, por cuanto de lo

¹⁰⁹⁵ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 206.

¹⁰⁹⁶ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 207.

contrario sucederá igualmente de forma inexorable, *pero de manera “no controlada” por la filosofía* y, por ende, *dando lugar a la impunidad intelectual de todas las trampas características inherentes a la ideología*. Puede empero recorrerse también deliberadamente de forma desleal —en ello consiste la esencia de la “ideología B” en tanto que determinante “político” de la Escuela de Frankfurt— o de forma atemática, *pero leal* —sería el caso de la “poética” filosofía de Nietzsche—. En el vigente “estado de interpretado”, la “experiencia existencial” en cuestión equivale para Heidegger a una *conversión* ideológica (“ideología A”, “fascismo”). El teórico contemporáneo tiene que emprender el análisis historiográfico auténtico provisto ya no sólo de una conciencia temática del “fenómeno VM”, sino de un sentido de “fascismo” (“fenómeno F”) que subvierte de raíz la “ideología del Holocausto”. Ésta ha sido institucionalizada como “religión civil” universal mediante operaciones constituyentes realizadas al margen del interés trascendental propiamente teórico, es decir, del interés emanado de un compromiso axiológico con la verdad (“importancia”) en tanto que *valor supremo*. Si, en efecto, el investigador se ha comprometido con otros valores que subordinan la verdad a, pongamos por caso, la “felicidad”, la “salvación”, el “bienestar”, el “placer” u otros, ya no estamos ante una producción teórica válida en el sentido *griego* originario del vocablo “ciencia”. El “conocimiento”, en definitiva, se subordinará entonces a la técnica (tecnociencia), ésta a la economía y, finalmente, a su vez, todo “saber” a la “satisfacción” erudita (Nietzsche) que corroe desde su interior la verdadera vida espiritual. La idea griega de ciencia tiene un significado *trágico-heróico*. Pero *no hay* para Heidegger *otra genuina ciencia posible*. El “fascismo” comportaría, en su ideario político, la “repetición” como desesperación y desgarramiento absolutos de esta fundación o evento (*Ereignis*) inicial. Para decirlo con las célebres palabras del poeta fascista Drieu la Rochelle “No somos hombres de hoy”:

No somos hombres de hoy.

Estamos solos.

Ya no tenemos dioses. Ya no tenemos ideas.

No creemos ni en Jesucristo ni en Marx.

Es necesario que inmediatamente, ahora, en este mismo momento,

Construyamos la torre de nuestra desesperación y de nuestro orgullo.

Con el sudor y la sangre de todas las clases debemos construir una patria como jamás se ha visto,

Compacta como un bloque de hielo, como un imán.

Toda la limadura de Europa se agregará, por amor o por fuerza.

Y entonces, ante el bloque de nuestra Europa,

Asia, América y África serán polvo.

Este poema expresa a la perfección la *Stimmung* (estado de ánimo) del “fascismo”. Entiendo que es un documento fundamental para ilustrar la exposición que sigue.

5.1.- El “estado de interpretado” de la “historicidad” en general, la “finitud de la historicidad” y el “fenómeno F”

En los capítulos anteriores fundamentamos ya el concepto heideggeriano de “historicidad” que desprendiéndose del fenómeno de la “temporalidad”. Los sentidos existenciales básicos de dicha “temporalidad” ontológica fundamental acotan el marco semántico irrebasable de toda noción de historia (*res gestae*) y, por ende, de la historiografía en cuanto ciencia (*narratio rerum*

gestarum). No vamos a repetir aquí lo ya expuesto con cierta prolijidad más arriba. Baste recordar que la fundamentación de la “historicidad” en la “temporalidad” constituye una conquista de Heidegger ya irrenunciable para la problemática metodológica de la historiografía. Aquello que caracteriza el tiempo originario es la experiencia preteórica de la *irreversibilidad*, de las (*im*)*posibilidades* —el “destino”— dadas o “libremente” dimanadas de la *resolución*. Cuando nos referimos al sentido en que avanza un automóvil o el destino de un tren, se entiende que el vehículo podría circular en “sentido opuesto”. Pero el sentido originario del tiempo es “unidireccional” y conduce necesariamente a “la muerte”. Sobre este punto nos remitimos a la monumental obra de Vladimir Jankélévitch *La muerte*:

Lo irreversible es la verdadera objetividad del tiempo: es efectivamente aquello que se resiste obstinadamente a nuestros esfuerzos y no se deja doblegar, aquello que es, como dijo Aristóteles *ἀμετάπειστον* y que es por tanto independiente de nuestra voluntad. No se hace con el tiempo lo que se quiere. (...) El que deviene está atrapado en un proceso de sentido único que es al mismo tiempo futurición y preterición: no tiene elección. No se toma al devenir por no importa qué extremo: sino que nos impone en cualquier circunstancia su sentido obligatorio y su orden inflexible; (...) Tan íntimamente constitucional, tan consubstancial a nuestra vida es ese a priori de lo irreversible que su necesidad, como el peso del aire atmosférico, puede pasar desapercibida. Pues el inflexible destino es, en otro sentido, el curso de nuestra libertad. (...) El devenir es invencible como la muerte, y sin embargo infinitamente dócil: dicho de otro modo, es un medio *en el que* se no se hace lo que se quiere, pero *en el que* se puede hacer todo lo que se quiera. ¿No tenemos aquí, a fin de cuentas, toda la ambigüedad del a priori? El a priori es lo incognoscible que nos hace conocer, lo impensable que moviliza y posibilita el pensamiento; (...).¹⁰⁹⁷

Max Scheler insistirá en este carácter apriórico de la experiencia temporaria, a partir de la cual comprendemos el significado de la muerte:

La idea actualmente más extendida sobre nuestro saber acerca de la muerte lo considera como un simple resultado de la experiencia exterior, que reposa en la observación de la muerte de los demás hombres y de los seres vivientes que nos rodean. (...) Tenemos que rechazar con la mayor energía esta idea que hace del concepto de la muerte un concepto genérico, puramente empírico, extraído de cierto número de casos particulares. Aunque fuese el único ser viviente sobre la tierra, un hombre sabría en una u otra forma que la muerte va a alcanzarle; lo sabría, aunque jamás hubiera visto otros seres sometidos a aquella modificación que conduce a la aparición del cadáver.¹⁰⁹⁸

Este saber a priori de la muerte deriva de la experiencia de la irreversibilidad del tiempo y, con ella, de lo irrevocable:

Dos preguntas surgen en este punto: ¿qué clase de saber posee cada uno acerca de su *propia* muerte? ¿Cómo se presenta la esencia de la muerte en la experiencia *exterior* que tenemos nosotros de cualquier fenómeno vital? (...) Sea cualquiera el contenido de ese proceso, y

¹⁰⁹⁷ Vladimir Jankélévitch: *La muerte*, Valencia, Pre-Textos, 2002, pp. 276-277, 278. Edición francesa original: *La mort*, Flammarion, 1977, pp. 294-295, 296.

¹⁰⁹⁸ Max Scheler: *Muerte y supervivencia*, Madrid, Encuentro, 2001, p. 17. Esta obra se basa en textos póstumos del filósofo alemán redactados entre 1905 y 1911, y en unas lecciones de 1923-1924 sobre “La esencia de la muerte” impartidas en su cátedra de la Universidad de Colonia: *Schriften aus dem Nachlass, Band I, Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bouvier Verlag Grundmann, Bonn, 1986, pp. 9-64.

cualquiera su duración en el tiempo objetivo, posee siempre, en ese indivisible momento de su transcurso, una forma peculiar y una *estructura* que pertenece a su *esencia*. Todo se reduce a desgajar esta estructura entre todos los accesorios individuales y ver si no está *ya contenida en ella la esencia de la muerte*. Si esto es así, la muerte no se halla al final del proceso, sino que al final se encuentra entonces tan sólo la realización, más o menos contingente, de esta esencia “muerte”. Al final se halla, por tanto, no el puro “ser” de la muerte misma, sino solamente su contingente morirse, su realización por este o aquel individuo, Si así fuera, tendríamos que decir: la muerte es un *a priori* para toda experiencia inductiva del contenido variable de cada proceso biológico real.¹⁰⁹⁹

El concepto central de Scheler es el de “dirección de la muerte” en tanto que reducción progresiva de posibilidades. No vamos a reproducir aquí todos sus detalles,¹¹⁰⁰ sino sólo sus conclusiones, fundamentadas posteriormente por *Ser y tiempo* de Heidegger:

No partimos de un momento único de la vida dentro del tiempo objetivo —punto que no necesita ser el nacimiento o la muerte—; no comparamos ni inducimos nada: nos detenemos tan sólo en la estructura. En cada uno de esos momentos vemos entonces todavía en qué dirección va el cambio de amplitud en las dimensiones de una creciente extensión total de la vida. Y esta dirección es un continuo apurar lo vivible, como vida dada en futuro, por la vida vivida y la posteficacia. Por tanto, la dirección es un crecimiento de la extensión de lo pasado a costa de la extensión de lo futuro, y una progresiva conciencia diferencial de ambas extensiones a favor de la extensión del pasado. En esta estructura esencial de todo momento vivido de la vida se halla la vivencia de este cambio, y a ella puede también llamarse *vivencia de la dirección de la muerte*.¹¹⁰¹

La direccionalidad y la proyectualidad del tiempo nos permite aprehender, por la vía que será expuesta en el siguiente capítulo, aquellos contenidos semánticos que son previos e independientes de los contenidos ónticos, felices o desventurados, cualesquiera que éstos sean, del “acontecimiento”. De ahí que las *Stimmungen* de la “melancolía” y de la “angustia” ostenten rango ontológico, mientras que la alegría, no. La “posibilidad de la imposibilidad” radical —la “muerte” — define, en su significado incluso más ordinario, la expresión extrema o límite de este sentido ontológico manifestado en un *continuum* de resistencias que establecen una “trascendencia” no objetual, porque “lo que” trasciende es precisamente aquello que “nosotros mismos” somos y *no podemos “no ser” o “dejar de ser”* en virtud de un “progreso”, ni modificar a capricho, de acuerdo con nuestras “apetencias” o “voluntad”. El *sentido fundamental de “sentido”* remite así a esta orientación temporario-proyectual *destinal* de que emana la noción pre-lingüística de “lo pasado”, de aquello que “ya nunca volverá”, de la permanente y esencial “caducidad” de las cosas, las personas y las vivencias, frente a lo cual “no” cabe hacer nada: un “no-poder” *radical* inherente al tejido estructural mismo del tiempo; éste anuncia ya el significado de la muerte “en cada momento” y, con ella, el entramado semántico básico del “fascismo” *en cuanto fenómeno historiológico*, que, en consecuencia, muéstrase así ligado al ser de la temporalidad.

¹⁰⁹⁹ Scheler, M.: *Muerte y supervivencia*, op. cit., pp. 20-21.

¹¹⁰⁰ Cfr. “Esencia y epistemología de la muerte”, op. cit., pp. 16 y ss.

¹¹⁰¹ Scheler, M.: op. cit., pp. 23-24.

Que el descrito se corresponde con el sentido originario de la temporalidad como fundamento de la historia queda atestiguado en la experiencia primordial que da lugar a las religiones primitivas. Sobre las mismas desarrolla Mircea Eliade en su obra *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*¹¹⁰² un exhaustivo catálogo, que él considera, no en vano, una “introducción a la filosofía de la historia”:

Si no fuese por el temor aparecer demasiado ambiciosos, hubiésemos puesto a este libro como segundo subtítulo el siguiente: *Introducción a una filosofía de la Historia*. Pues tal es, en definitiva, el sentido del presente ensayo; con la particularidad, sin embargo, de que, en lugar de proceder por el análisis especulativo del fenómeno histórico, interroga las concepciones fundamentales de las sociedades arcaicas que, pese a conocer también cierta forma de “historia”, se esfuerzan por no tenerla en cuenta. Al estudiar las sociedades tradicionales, un rasgo nos ha llamado principalmente la atención: su rebelión contra el tiempo concreto, histórico; su nostalgia de un retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes, al Tiempo Magno.¹¹⁰³

No se trata, para Eliade, de articular conceptos, sino de recoger una abundante cosecha de *sentidos* fundamentales que, por su extensa difusión y repetición más allá de las diferencias de culturas y razas, expresan un bagaje experiencial que constituye el verdadero suelo semántico sobre el que se erige históricamente la filosofía:

Evidentemente, las concepciones metafísicas del mundo arcaico no siempre se han formulado en un lenguaje teórico, pero el símbolo, el mito, el rito, a diferentes niveles y con los medios que les son propios, expresan un complejo sistema de afirmaciones coherentes sobre la realidad última de las cosas, sistema que puede considerarse en sí mismo como una metafísica. Sin embargo, es esencial comprender el sentido profundo de todos estos símbolos, mitos y ritos para lograr traducirlo a nuestro lenguaje habitual.¹¹⁰⁴

Sobre Platón:

Sería, pues, posible decir que esta ontología “primitiva” tiene una estructura platónica, y Platón podría ser considerado en este caso como el filósofo por excelencia de la “mentalidad primitiva”, o sea como el pensador que consiguió filosóficamente los modos de existencia y de comportamientos de la humanidad arcaica. Evidentemente, la “originalidad” de su genio filosófico no desmerece por ello; pues el gran mérito de Platón sigue siendo su esfuerzo por justificar teóricamente esa visión de la humanidad arcaica, empleando los medios dialécticos que la espiritualidad de su tiempo ponía a su disposición.¹¹⁰⁵

Porque

Es inútil buscar en las lenguas arcaicas los términos tan laboriosamente creados por las grandes tradiciones filosóficas: existen todas las posibilidades de que vocablos como “ser”, “no-ser”, “real”, “irreal”, “devenir”, “ilusorio” y algunos más no se encuentren en el lenguaje de los australianos o en el de los antiguos habitantes de Mesopotamia. Pero si la palabra no

¹¹⁰² Mircea Eliade: *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, París, Gallimard, 1951.

¹¹⁰³ Mircea Eliade: *El mito del eterno retorno*, Barcelona, Altaya, 1994, p.9.

¹¹⁰⁴ Eliade, M.: *op. cit.*, p. 13.

¹¹⁰⁵ Eliade, M.: *op. cit.*, p. 40.

aparece, la *cosa* está ahí: sólo que se “dice” —es decir, se revela de manera coherente— a través de los símbolos y los mitos.¹¹⁰⁶

Ahora bien, ¿qué nos muestra este sentido originario de la temporalidad *en tanto que fundamento de la historicidad*? En *primer* lugar, que el hombre arcaico experimenta el tiempo como irreversibilidad, decadencia y muerte,¹¹⁰⁷ e intenta sustraerse a él mediante la ideación, en *segundo* lugar, de un tiempo “alternativo” que en realidad no tiene otro significado que el de la abolición del tiempo mismo. Esta invención del mito establece la diferencia ontológica entre “lo sagrado” y “lo profano”, ser y devenir, “realidad” e ilusión.¹¹⁰⁸ El sentido inmediato de dichas categorías secundarias es el *consuelo* ante el “terror de la historia”.¹¹⁰⁹ La originalidad de Eliade consiste en recomendar el cristianismo como antídoto¹¹¹⁰ a una filosofía *historicista* de una presunta historia *autónoma* encarnada paradigmáticamente por Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger:

Hasta cierto punto, también puede decirse que el marxismo —sobre todo en sus formas populares— constituye para algunos una defensa contra el terror de la historia. Sólo la posición historicista, en todas sus posiciones y en todos sus matices —desde el “destino” de Nietzsche hasta la “temporalidad” de Heidegger—, sigue desarmada. No es de ningún modo coincidencia fortuita el hecho de que la desesperación, el *amor fati* y el pesimismo hayan sido en esta filosofía llevados a la categoría de virtudes heroicas y de instrumentos de conocimiento.¹¹¹¹

Desarmada, hay que añadir, ante la verdad, que debe, al parecer, ser combatida con armas semióticas, rituales, mágicas... La diferencia entre el “fascismo” en cuanto tal y la “extrema derecha tradicionalista” no-cristiana, “pagana”, por ejemplo, aquella que se identifica con la obra del escritor Julius Evola,¹¹¹² radica en este aspecto esencial. Ahora bien, semejante vara de medir coloca el fascismo en el lado más *radical* de la modernidad, dejando atrás incluso al marxismo como modernismo inconsecuente que todavía puede jugar, como señala Eliade, una función *ansiolítica* para amplias masas “populares” arrojadas a la historia y menesterosas de *esperanza*. En este sentido, el marxismo permanece preso, como ya sabemos, de la matriz religiosa judaica:

La aceptación y valorización de la historia por las élites judaicas no significa, sin embargo, que la actitud tradicional... esté superada. Las creencias mesiánicas en una regeneración final

¹¹⁰⁶ Eliade, M.: *op. cit.*, p. 14.

¹¹⁰⁷ Eliade M.: «En cuanto a las sociedades “primitivas” que aún viven en el paraíso de los arquetipos y para las cuales el tiempo sólo está registrado biológicamente, sin que se le permita transformarse en “historia”, es decir, sin que se le deje ejercer sobre la conciencia su corrosiva acción, consistente en la revelación de la irreversibilidad de los acontecimientos, se regeneran periódicamente por la expulsión de los “males” y la confesión de los pecados» (*op. cit.*, p.73). Cfr. también “Desesperación y fe”, pág. 146 y ss.

¹¹⁰⁸ Eliade, M.: *op. cit.*, p. 14.

¹¹⁰⁹ Cfr. Eliade, M.: *op. cit.*, p. 129 y ss.

¹¹¹⁰ Eliade se expresa en términos puramente ansiolíticos: «gracias a este parecer decenas de millones de hombres han podido tolerar durante siglos grandes presiones históricas sin desesperar, sin suicidarse ni caer en la sequedad espiritual, que siempre acarrea consigo una visión relativista o nihilista de la historia» (*op. cit.*, p. 139).

¹¹¹¹ Eliade, M.: *op. cit.*, pp.139-140.

¹¹¹² Que pertenece a la misma familia ideológica que Eliade.

del mundo denotan igualmente una actitud *antihistórica*. Como ya no puede ignorar o abolir periódicamente la historia, el hebreo la soporta *con la esperanza de que cesará definitivamente en un momento más o menos lejano*. La irreversibilidad de los acontecimientos históricos y del tiempo es compensada por la limitación de la historia en el tiempo.¹¹¹³

El héroe épico *tradicional*, el mesías *judaico* (y marxista) y el héroe *fascista* constituyen, pues, figuras completamente antagónicas. El tradicional se refugia en un tiempo mítico para rehuir la temporalidad; el judaico (religioso o secularizado) aplaza la abolición de la historia proyectándola hacia el futuro, y vive el presente en esa permanente anticipación; el héroe fascista *no acepta ningún consuelo: entrégase a la desesperación asumiendo la verdad de la historia hasta sus últimas consecuencias*. Asimilar el héroe fascista al “héroe” tradicional, como acostumbra a hacer la crítica antifascista de izquierdas, es un fraude que sólo pone de manifiesto la propia incapacidad del izquierdismo marxista en la hora decisiva de asumir esa modernidad que al mismo tiempo esgrime contra los “reaccionarios” de derecha. Dicha crítica vale, en efecto, para Evola, pero no para Nietzsche y Heidegger. Y es el mismo Evola quien, en este punto, se desentiende de un fascismo que contempla a la postre, según confiesa, “desde la derecha”. La alianza cultural, ideológica y política de marxistas, tradicionalistas y conservadores cristianos *contra* el fascismo oculta apenas este fundamento ontológico común: la fuga ante el “nihilismo”. Pero lo que nos importa aquí es que la noción de *lo sagrado* por excelencia en Eliade entienda otra experiencia sacral más originaria todavía, contra la que *reacciona*. Ésta ha sido analizada exhaustivamente en la obra de Rudolf Otto *Das Heilige* y a ella nos remitimos provisionalmente para más explicaciones. Baste con señalar el importante pasaje en que Eliade identifica dicha experiencia fundamental:

En cuanto a las sociedades “primitivas” que aún viven en el paraíso de los arquetipos y para las cuales el tiempo sólo está registrado biológicamente, sin que se le permita transformarse en “historia”, es decir, sin que se le deje ejercer sobre la conciencia su corrosiva acción, consistente en la revelación de la irreversibilidad de los acontecimientos, se regeneran periódicamente por la expulsión de los “males” y la confesión de los pecados.¹¹¹⁴

El sorprendente pasaje citado pone de manifiesto la incongruencia y la deficiencia filosófica del enfoque de Eliade, quien no es capaz de explicar cómo es posible intentar escapar de aquello de lo que no se tiene conciencia y “sólo está registrado biológicamente”, *obviando el dato fenomenológico de la prioridad ontológica de la experiencia de la irreversibilidad temporaria respecto de toda forma de paliativo religioso frente a sus presuntos efectos “corrosivos”*. Más grave todavía para sus explícitos intereses “cristianos” es que el enfoque de lo histórico religioso tiene que pasar necesariamente por alto una etapa anterior, más arcaica incluso que la abordada en su ensayo, en la cual “lo sagrado” se identifica con *lo numinoso*, en las antípodas de todo “consuelo”. Rudolf Otto se refiere a ese estrato profundo en los términos inequívocos de un *mysterium tremendum*:

El alemán no ha hecho más que copiar del lenguaje de las Escrituras la palabra *heiligen*, santificar. Pero carece de una expresión propia y autóctona para la forma elevada y madura de aquello a que nos referimos. En cambio, no le faltan para los estadios inferiores, más toscos y bajos. Tales son las palabras *Grausen* (miedo), *Schauer* (espanto), *schauervoll*

¹¹¹³ Eliade, M.: *op. cit.*, pp. 104-105.

¹¹¹⁴ Eliade, M.: *op. cit.*, p. 73.

(espantoso). Y *erschauern* (temblar); como en la expresión *erschauern in Andacht* (temblar en devoción), despierta en los alemanes con bastante pureza el estado superior. Para las formas inferiores existen expresiones populares y groseras, como *Gruseln* (estremecimiento), *grassen* (estremecerse). En estas palabras, así como en *grasslich*, el sentimiento numinoso queda designado y entendido muy determinadamente.¹¹¹⁵

El hecho de que estas experiencias aparezcan, a los ojos de Otto, como “estadios inferiores”, groseras, populares, etcétera, constituye sólo un prejuicio cristiano que, para nosotros, se convierte, antes bien, en ventaja heurística: tales experiencias son anteriores a la identificación de “lo sagrado” con una *persona* y se mantienen, afortunadamente, “puras”, es decir, libres de cristianismo, teología y biblicismo ajenos o posteriores a la aculturación hebraica de los pueblos germánicos. En este sentido, ponen de manifiesto la existencia de un estrato semántico previo al descrito por Eliade y obviado por éste con la peregrina referencia al “tiempo que sólo está registrado biológicamente”. Que las mismas no se identifiquen con un dios, sino con aquello que en la religión germánica primitiva trasciende incluso la figura divina, a saber, el destino (*Ragnarök*), permite retrotraer con mayor facilidad tales experiencias al plano fenomenológico y ontológico de la temporalidad originaria. A consecuencia de ello, no podemos, como hace Eliade, contraponer la naturaleza a la historia, dando por hecho que el terror pertenece a ésta y el paraíso a aquélla. Esta distinción parece olvidar que, para los primitivos, la naturaleza misma, la *physis*, es el lugar más primordial de “lo numinoso” y no una embarcación rousseauiana de salvamento que adopte, efectivamente, la forma de un *wishful-thinking*.¹¹¹⁶

Por último, conviene señalar que sólo en un posterior estadio de la evolución humana y religiosa, a saber, el hebreo, se predetermina el lugar reservado al “fascismo”:

Para poder “soportar la historia”, es decir, las derrotas militares y las humillaciones políticas, los hebreos interpretaban los acontecimientos contemporáneos por medio del antiquísimo mito cosmogónico-heroico que implicaba, evidentemente, la victoria provisional del dragón, pero sobre todo su muerte final a manos de un Rey-Mesías.¹¹¹⁷

De tal suerte que los hebreos instituyeron “la transformación mítica de los reyes paganos en dragones” o monstruos:

A este triunfo seguía la entronización de Yahvé como rey y la repetición del acto cosmogónico. La muerte del monstruo Rahab y la victoria sobre las Aguas (que significa la organización del mundo) equivalían a la creación del cosmos y al mismo tiempo a la “salvación” del hombre (“victoria sobre la muerte”, garantía de alimentación para el año por venir, etc.).¹¹¹⁸

La protofigura narrativa del “fascista” aparece, en definitiva, *cuando la muerte se identifica de forma expresa con los reyes extranjeros*:

¹¹¹⁵ Rudolf Otto: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1980, p. 25.

¹¹¹⁶ Cfr. Eliade, M.: *op. cit.*, p. 43.

¹¹¹⁷ Eliade, M.: *op. cit.*, p. 43.

¹¹¹⁸ Eliade, M.: *op. cit.*, p. 61.

Ulteriormente veremos que en la conciencia del pueblo hebreo esa victoria cosmogónica se convierte en la victoria sobre los reyes extranjeros presentes y por venir; la cosmogonía justifica el mesianismo y el apocalipsis, y echa así las bases de una filosofía de la historia.¹¹¹⁹

Una “filosofía de la historia” cuyo significado no es otro, precisamente, que la negación de la temporalidad y, por ende, de la historia misma en cuanto tal:

En el horizonte espiritual mesiánico, la resistencia a la historia aparece como más firme que en el horizonte tradicional de los arquetipos y de las repeticiones: si aquí la historia era rechazada, ignorada o abolida por la repetición periódica de la creación y por la regeneración periódica del tiempo, en la concepción mesiánica de la historia debe ser soportada porque tiene una función escatológica, pero sólo puede ser soportada porque se sabe que algún día *cesará*.¹¹²⁰

Los fenómenos que nutren la citada obra de Eliade tienen su lugar correspondiente en el Capítulo IV de *Sein und Zeit*, donde Heidegger aborda la cuestión de la relación entre temporalidad y cotidianidad. Por lo que hemos visto, no resulta extraño que cuando Heidegger analice los estados de ánimo (*Stimmungen*) correspondientes al existencial del “encontrarse” seleccione dos, a saber, el temor (encontrarse inauténtico, impropio) y la angustia (encontrarse auténtico, propio). La *Stimmung* del *temor* incluye todas posibilidades que están implícitas en las respuestas del hombre arcaico, a saber, el pavor, el horror, el espanto, etc.

Empezamos el análisis puntualizando la temporalidad del temor. Se caracterizó éste como un encontrarse impropio. ¿Hasta qué punto es el sentido existencial que lo hace posible el sido? ¿Qué modo de este éxtasis caracteriza la temporalidad específica del temor? Éste es un temer *ante* algo amenazador, que, nocivo para el “poder ser” fáctico del “ser ahí”, se acerca, del modo descrito, dentro del círculo de lo “a la mano” y “lo ante los ojos” de que se cura. El temer abre, en el modo del cotidiano “ver en torno”, algo amenazador. Un sujeto simplemente intuitivo no fuera capaz de descubrir nunca nada semejante. Pero ¿no es este abrir del “temer ante...” un dejar advenir sobre sí? ¿No se ha definido con razón el temor como la espera de un mal por venir, *malum futurum*?¹¹²¹

Sin embargo, Heidegger se niega a aceptar esta determinación, aparentemente tan obvia, del “temporaciarse” temeroso. En su lugar, caracteriza el éxtasis temporario del temor como un *olvido*. Éste debería constituir, *ex hypothesi*, el sentido de los rituales *mágicos* con que el hombre arcaico reacciona ante el temor que le inspira “lo numinoso”:

En el atemorizarse del temeroso estar a la expectativa, en el ser el “temer ante...” en cada caso un “temer *por...*”, reside el carácter peculiar del estado de ánimo y la *emoción* del temor. El sentido temporal existencial del mismo resulta constituido por un olvidar: el escapar aturdido ante el peculiar “poder ser” fáctico en que el amenazado “ser en el mundo” se cura de lo “a la mano”. (...) El aturdimiento se funda en un olvidar. El escapar olvidando ante un resuelto “poder ser” fáctico se atiende a las posibilidades del esquivar y salvarse, descubiertas ya antes por el “ver en torno”. El “curarse de” atemorizándose surge porque *se* olvida y por tanto no apresna ninguna posibilidad determinada, sino que salta de la primera que se le ofrece

¹¹¹⁹ Eliade, M.: *op. cit.*, p. 62.

¹¹²⁰ Eliade, M.: *op. cit.*, p.105.

¹¹²¹ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 369.

a la segunda y así sucesivamente. Y se ofrecen todas las posibilidades “posibles”, es decir, también las imposibles. El que teme no se aferra a ninguna; el “mundo circundante” no desaparece, sino que hace frente en un ya no entendiéndose en él.¹¹²²

Precisamente el aparente absurdo del “ser ahí” temeroso es aquello que caracteriza los actos rituales y mágicos frente a “lo numinoso”, que constituyen el estrato más básico de la religión en cuanto respuesta soteriológica ante “lo numinoso”: «La temporalidad del temor es un olvidar presentando, y estando a la expectativa». Su sentido es la huida y el olvido, conceptos clave en la metodología crítica deconstructiva de Heidegger. En nuestro contexto, la restitución del estado anterior al temor es aquello que busca el “ser ahí” temeroso. Esta temporación se caracteriza por el “olvidar presentando”, consistente en una atomización del tiempo en forma de “línea de puntos” que el “ser ahí” experimenta como la vivencia de sucesivas presentificaciones desconectadas entre sí. Heidegger ya caracterizó dicho fenómeno como la “avidez de novedades”. Lo esencial de esta temporación (“distraerse”) es que *obstruye la totalización del tiempo* y, en consecuencia, la anticipación del *malum futurum*. Por este motivo puede ser, a la par, olvido, pero olvido del tiempo mismo, es decir, del *sentido* “temporario” fundamental y originario:

La modificación extática del estar a la expectativa, por obra del presentar “surgente de”, en otro “surgente tras”, es la condición temporal-existencial de la posibilidad de la “disipación”. / Por obra del estar a la expectativa “surgente tras” resulta más y más entregado a sí mismo el presentar. Éste presenta por mor del presente. Enredándose así en sí mismo, se convierte el “no demorarse” en la “falta de paradero”. (...) / Cuanto más impropio es el presente, es decir, cuanto más viene el presentar a sí “mismo”, tanto más huye, cerrando, ante un determinado “poder ser”, pero también tanto menos puede el advenir retornar al ente yecto.¹¹²³

No otra es la descripción fenomenológica del tiempo mítico del paraíso, que tampoco en vano se corresponde a la perfección con la temporalidad distractiva de la “sociedad de consumo”. También encontramos en Heidegger, como en Eliade, la repetición y el arquetipo, pero mientras aquello que repite Eliade es el tiempo mítico, para Heidegger se trata que repetir “lo numinoso” en la “resolución” del “ser para la muerte”:

La angustia se angustia por el nudo “ser ahí” en cuanto yecto en la inhospitalidad. Retrotrae al “que es” del más peculiar y singularizado “estado de yecto”. Este retrotraer no tiene el carácter del olvidar esquivando, pero tampoco el de un recuerdo. Ni reside en mayor medida en la angustia un tomar sobre sí, reiterando, la existencia en la resolución. En cambio, sí que la angustia retrotrae al “estado de yecto” *como posiblemente reiterable*.¹¹²⁴

La simple sucesión de “acontecimientos” que está en la base del modelo geométrico abstracto de una línea de puntos y presentificaciones atomizadas, volatiliza el sentido de la irreversibilidad y el resto de los ingredientes semióticos “destinales” del “tiempo originario”. La mera determinación causal objetiva, arranca a su vez la posibilidad de su raíz *decisional*: si hacemos “esto”, ya “no” *podemos* hacer lo otro. La historia natural como cadena de causas y

¹¹²² Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 370.

¹¹²³ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 376.

¹¹²⁴ *Op. cit.*, p. 372.

efectos representa una forma derivada y, hay que decirlo, empobrecida, del fundamento temporario de la historicidad. La oposición entre un “tiempo cosmológico” y un “tiempo humano” como dos regiones independientes, olvida que el tiempo cosmológico constituye una forma “abstracta” y derivada del tiempo “humano” (de hecho, *inhumano*: el tiempo del *Dasein*) aplicada a las cosas que no experimentan el tiempo como vivencia y no se “resuelven”. El fenómeno de la *temporalidad* es unitario y *fija la matriz semántica de todos los posibles modelos formales de las ontologías regionales y sus correspondientes ciencias*. Por ello, a despecho de los distintos *conceptos* de “tiempo”, es menester preservar el sentido de una relación jerárquica de condiciones *a priori*: el tiempo llamado “cosmológico” se fundamenta y remite, en última instancia, al “tiempo originario” del *Dasein*. De tal suerte que resulta perfectamente “pensable” una continuidad de sentido en la forma de una *sinonimia* conceptual paulatinamente descualificada y, a la postre, matematizada, desde los semantemas de la “experiencia temporaria” básica a las fórmulas de la mecánica cuántica:

La *vérité logique* de l'histoire naturelle ne saurait contredire la *vérité ontologique* de l'histoire humaine. / Il y aurait sans doute bien des réserves à faire sur cette opposition absolue de la reconstitution et de la construction de la *vérité ontologique* et de la *vérité logique*. Certes, l'histoire et certaines sciences morales visent *l'ensemble vécu*, mais cet ensemble, dans sa totalité (*Allzusammenhang*), est inaccessible : l'histoire, elle aussi, construit. Quant à l'opposition des deux temps, cosmique et humain, elle serait acceptable peut-être, si elle était donnée comme une simple description. Érigée en métaphysique, elle devient paradoxale. Que le temps cosmique soit le résultat d'une totale objectivation, soit ; il ne devient pas du même coup irréel. Bien plus, le temps mesuré par la transmutation des corps est en quelque sorte attaché à un vieillissement des choses. Il conserve les caractères d'irréversibilité, d'écoulement régulier et orienté, qui définissent la durée des consciences. Rien n'interdit de maintenir une continuité de succession entre le temps scientifique de l'astronomie et de la biologie et le temps humain de l'histoire.¹¹²⁵

La cuestión de la realidad o irrealidad (*irréel*) del denominado “tiempo objetivo” —o del presuntamente “subjetivo” — resulta irrelevante a los efectos de la presente investigación, porque aquí, como hemos señalado, nos interesan las fuentes *ontológicas* de *sentido*. Y éstas están dadas *a priori* porque no se trata de realidades que impacten, por decirlo así, en nuestra conciencia “desde fuera”, sino, en términos kantianos, de las condiciones bajo las que cualquier “realidad” puede “aparecer” o “mostrársenos” en la existencia cotidiana. Dichas condiciones no son, empero, sólo categoriales, como en Kant, sino *existenciales*. La distinción entre real e irreal, o entre esencia y existencia, por poner algunos ejemplos clásicos, es una ya bifurcación del significado de “ser” y lo presupone. Por estos motivos, el enunciado “la muerte es la verdad de la existencia” no constituye la constatación de un “dato objetivo” o “positivo de hecho” susceptible de discusión en el mismo sentido en que discutimos sobre la “existencia real” o no del planeta Plutón, sino *la condición de posibilidad del sentido de la objetividad misma* y, por ende, de la comprensión del significado del término “hecho o dato objetivo” en cuanto tal. Dicha comprensión (*Verstehen*) pre-conceptual brota de la experiencia de la temporalidad originaria y establece, también *a priori*, los supuestos semánticos de un “sentido de la historia” totalmente incompatible con el sentido “utópico-

¹¹²⁵ Aron, Raymond: *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, París, Gallimard, 1948, p. 40.

profético” de la misma, postulado por la “ideología B”. Adquieren también perspectiva filosófica en este contexto las cuestiones relacionadas con el “fenómeno F” y la “ideología del Holocausto” denunciada por Norman G. Finkelstein. Recordemos que Finkelstein nunca “negó” o siquiera “cuestionó” el holocausto como *hecho*, sino su *sentido*. Nadie cuestiona tampoco la “realidad”, o sea, el *factum*, de la bomba de Hiroshima, el exterminio de los indios autóctonos norteamericanos o la esclavitud negra, perpetrados todos ellos por los Estados Unidos de América y achacables, desde el punto de vista doctrinal, al liberalismo, pero obsérvese la diferencia de *sentido* entre tales *facta* y el “hecho” del holocausto para la historia de Alemania y la responsabilidad criminal achacada al fascismo. Tales marcos de sentido *preceden* siempre a la historiografía como ciencia y acotan espacios simbólicos *que el historiador no puede transgredir en cuanto mero sujeto teórico*; antes bien, las tramas existenciales de sentido le señalan al investigador qué hechos debe considerar *relevantes* para desarrollar académicamente cualesquiera “hipótesis de trabajo”, *excluyendo de antemano ciertas posibilidades teóricas incompatibles con la vigencia de un imaginario colectivo*. Éste susténtase en valores y criterios de validez preteóricos. Por tanto, la anterior aseveración, que quizá la mayoría de los historiadores aceptaría de buen grado, no nos condena al “relativismo”, sino que traslada la cuestión de la *validez de la interpretación* a otro lugar, a saber, a la pregunta por un imaginario colectivo *legítimo que debería resultar compatible con la verdad como valor supremo de la actividad científica*. Siendo así que “la verdad” del sentido no pertenece sólo a la ciencia, sino a la “vida cotidiana” y a la existencia “social” en general, de donde dimana como suelo semántico de las instituciones. De tal suerte que la *ciencia* está *de iure* inviscerada en una *determinada* forma social e histórica de vida y no en cualesquiera; y apela a una “resolución” originaria que, por otra parte, remóntase a la antigua Grecia.

Que la reducción gnoseológica (1a) del fascismo (“hecho F”) nos muestra el “fenómeno F” como mero entramado de sentido y no se pronuncia sobre los hechos mismos, comporta así unas consecuencias teóricas nada desdeñables. En cuanto a la reducción eidética (1b), apunta a la *selección* de cierto tipo de hechos criminales que “se” consideran en general *relevantes* para determinar la “esencia” del fascismo, pero no, en cambio, respecto de las correspondientes y respectivas “esencias” del liberalismo, el sionismo, el comunismo u otras ideologías políticas y religiosas oriundas del “paradigma B”. La reducción trascendental (1c) coloca el análisis en el plano de la *producción constituyente del sentido*, es decir, el *criterio* de determinación de “importancias” que precede a la *construcción del hecho histórico* designado por el término “fascismo”. El paso de la “reducción eidética” a la “reducción trascendental” del “fenómeno F” pone en evidencia, en efecto, que la constitución de esencia entraña un significado de “validez” *susceptible de justificar la selección de unos datos y la exclusión de otros*. El “fenómeno F” en cuanto fenómeno ontológico surge así siempre en la historiografía ya pre-constituido; las directrices de sentido de su construcción *qua factum* no hay que buscarlas en el “objeto”, sino en el “sujeto” constituyente. Ahora bien, llegados a este punto, el planteamiento husserliano ya no da más de sí, por cuanto dichos criterios revélanse extra-teóricos, es decir, inaccesibles a un mero “sujeto del conocimiento” entregado única y exclusivamente a la teoría. Antes que historiador, el “sujeto de conocimiento” tiene que ser, en efecto, existente, ser-ahí, *Dasein*. Admitido esto, pasamos del nivel 1 de análisis (fenomenológico) al nivel 2 (hermenéutico) sin renunciar a ninguna de las reducciones fenomenológicas previas, porque el *Dasein*, insistamos en este aspecto de la cuestión, preserva

su condición constituyente-trascendental y, en consecuencia, no nos conduce de vuelta a la ingenuidad del individuo empírico del “mundo natural” característico de la *vulgata* crítica marxista o de otras formas no-filosóficas (sociológicas, económicas, psicológicas) de análisis teórico. Éstas no pueden legitimar su propia validez *en cuanto teorías* sin entrar en una reducción filosófica como la que nos ocupa. El desempeño de esta afirmación fue suficientemente realizado por Husserl y no vamos a abundar en él: ninguna cuestión trascendental de validez puede resolverse en el ámbito empírico de la ciencia porque toda operación teórica que apele a “hechos” y “teorías” presupone ya el *significado* de la verdad, menesteroso de fundamentación.

5.1.1.-La charla (Gerede) en el “estado de interpretado” de la “historicidad”

A continuación, documentaremos el “estado de interpretado” de la “historicidad” aportando evidencias fácticas de las cuestiones planteadas hasta aquí. No nos basaremos necesariamente en autores especialmente significativos, sino en el nivel ordinario del discurso académico, que es, en primera instancia, aquél donde podremos hallar referencias “distráidas”, explícitas o implícitas, a la cuestión; las cuales pertenecen al “se”, *das Man* (“uno”) y la *Gerede* (“charla”) a despecho de sus pretensiones “críticas”. Nuestro objetivo es acreditar que la selección de los hechos históricos considerados “relevantes” y el sentido otorgado a un mismo “hecho” o a hechos de características similares, dependen de una serie de “decisiones” adoptadas “antes” de la investigación y, por decirlo así, fuera del recinto académico. Estas decisiones son, en primer lugar, opciones axiológicas que determinan la valoración del imaginario social vigente con respecto a la verdad y, por ende, con respecto a la muerte. En segundo lugar, en función de esta decisión, el sentido de la historicidad será de signo A o B. Y, en tercer lugar, una vez establecido el sentido de la historicidad, la selección de los hechos considerados relevantes y su interpretación variarán completamente. Pretendo señalar que las teorías sobre el fascismo determinánse de antemano en el terreno, las más de las veces implícito y escamoteado al lector, de la comprensión (*Verstehen*) y que la *explicación*, cualquiera que ésta sea, omite los fundamentos historiográficos de sus conclusiones “científicas” por muy buenas razones. Dichas razones son, a estas alturas de la investigación, más fáciles de concretar: el “sujeto del conocimiento” historiográfico ha optado por un sistema de valores que 1/ *subordina la verdad a la felicidad*, 2/ *oculta el “fenómeno VM”*, 3/ *distorsiona el sentido de la temporalidad* y, por ende, la “finitud de la historicidad”; de lo cual se desprende la vigente “ideología del Holocausto” y la banalización de los genocidios, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad perpetrados por los vencedores de la Segunda Guerra Mundial. En el momento en que el Holocausto muestre el mismo significado que hasta ahora ha exhibido el exterminio de los nativos norteamericanos y viceversa, o que Hiroshima ostente una relevancia moral equiparable a la atribuida hasta ahora a Auschwitz y viceversa, etcétera (los ejemplos podrían multiplicarse), y sólo entonces, cabrá comprender que a la *esencia* del “hecho” subyace siempre *la totalización de sentido de la historicidad* y no, como se pretende mediante las homilias sobre la “singularidad” de la *Shoah*, el significado autosuficiente y atómico del “hecho” nudo y “unitario” en cuanto tal. Se comprenderá también, por otro lado, que la interpretación en virtud de la cual Hiroshima, en el contexto de la expansión imperial estadounidense, entraña un crimen *de mayor gravedad* que el Holocausto (“ideología

A”),¹¹²⁶ constituye la interpretación científica *válida* de la historia, mientras que la contraria (“ideología B”) se reduce, desde la perspectiva de la ciencia, a pura *propaganda*. Este planteamiento, por muy problemático que se antoje, es absolutamente irrenunciable de cara a la interpretación de la filosofía de Heidegger y al establecimiento de su valor filosófico, del cual depende, a su vez, la supervivencia de la filosofía misma como actividad libre e independiente de la teología, es decir, de la *nueva teología judaica* que en la actualidad pone en cuestión la institución filosófica mediante la estrategia de asimilar la figura del mayor filósofo a un supuesto “mal absoluto”. *El futuro de la ilustración, impensable sin la filosofía, y, por ende, de la modernidad democrática, se decide aquí*. Sin embargo, seguir este desarrollo teórico hasta su consumación nos apartaría en exceso de nuestro objetivo principal aquí, el cual se limita a lo siguiente: 1/ que el análisis del “estado de interpretado” establece un vínculo esencial entre el “fenómeno VM” y el “fascismo” *qua* fenómeno; 2/ que el “fenómeno F”, en cuanto caracterización fundamental de la *historicidad* ontológica del *Dasein*, señala la vía de acceso metodológica al plexo semántico del “fenómeno VM”; 3/ que el “fenómeno F” aparece en dos estratos semánticos de análisis, a saber, (a) el objeto de la (*Destruktion*) correspondiente a la *Gerete* (charla) dominado por la “ideología B” del *das Man*; (b) el estrato de sentido, más fundamental, contra el que (a) reacciona, el cual responde a las orientaciones ontológicas de sentido de la “ideología A”. Por lo que respecta al primero, constituye la temática del presente capítulo. Del segundo nos ocuparemos en el Capítulo Sexto.

Una vez mostrada fenomenológicamente la vía de acceso al “fenómeno F” en su significado *propio y auténtico*, el Capítulo Séptimo tiene que identificar el lugar del “paradigma lingüístico” no afectado por la “ideología B”, allí donde los elementos *cosmovisionales* de la “ideología A” pueden convalidarse por réditos teóricos reconocidos en el paradigma filosófico vigente. Dicho lugar puede localizarse 1/ como concepto *sistemático* de los *enunciados pragmático-trascendentales*; y 2/ como lugar genético trascendental de la evolución de las creencias religiosas en el estrato de sentido originario del fenómeno religioso anticipado ya en nuestra fugaz referencia a las obras de Mircea Eliade y Rudolf Otto. La *secularización* del plexo de sentido correspondiente a tales experiencias constituye, *ex hypothesi*, la *esencia* del “fenómeno F y, consecuentemente, *el último estado del proceso de secularización de la civilización occidental donde éste no entra en conflicto con el paralelo proceso de racionalización*. Este “sentido de la historia” dado *a priori* por la noción fundamental y originaria de la verdad, “la muerte”, establece el marco hermenéutico último en la operación historiológica de comprensión (*Verstehen*) que posibilita la selección e interpretación historiográfica válida de los “hechos” históricos y, por tanto, del “hecho F”. En cuanto tal, la *Destruktion* heideggeriana subvierte de forma necesaria el significado de la “ideología del Holocausto”, apuntalando a la par los pilares de la filosofía en cuanto *crítica ilustrada del poder*.

¹¹²⁶ La jerarquización de los genocidios ha sido introducida *de facto* con el concepto de “singularidad de Auschwitz”, la cual implica siempre una banalización del resto de los crímenes de masas. Y aunque en este caso *nunca ha sido justificado racionalmente dicho rasgo*, forma parte de la esencia del derecho y de la moral *la graduación de las transgresiones en función de su gravedad*. Fundamentar un criterio objetivo de la misma al margen de los intereses políticos e ideológicos del legislador es ya harina de otro costal.

5.1.1.1.- La “filosofía de la historia” y el “sentido de la historia” como totalización de la temporalidad originaria en el “estado de interpretado” vigente

El “hecho histórico” es el producto de una comprensión, una selección y una interpretación del material documental, que deberían ser operaciones teóricas previas a la explicación y remiten a la historiología. Ésta establece y ha establecido ya siempre, de modo expreso o tácito, el “sentido de la historia”, es decir, la “esencia de la historicidad”. Bien entendido que la génesis constituyente del “hecho” es necesaria y que, si se la omite, como acostumbra a suceder en el contexto de la “ideología B”, ha sido igualmente realizado, pero en su forma no teórica, ideológica y fraudulenta. La religión judeo-cristiana y su heredera, la “filosofía progresista de la historia”, ha sido el lugar institucional donde, al margen de la práctica teórica historiográfica, se ha intentado legitimar los marcos hermenéuticos de la “ideología B”. Se trata de localizar dichos marcos y mostrar su carácter aporético en dos autores, uno conservador y otro progresista, reduciéndolos respectivamente a su raíz común ideológica, a saber, su ser cabe el “fenómeno VM”.

Para empezar, nos remitiremos a Manuel Benavides Lucas, autor de un manual universitario sobre filosofía de la historia. De su obra nos interesan singularmente dos capítulos: el primero sobre el “sentido de la historia” y el último relativo a la “historicidad”. En lo concerniente al “sentido de la historia”, define el concepto como la “totalidad de presente, pasado y futuro”¹¹²⁷, lo que constituye ya un error metódico de base, conclusión que se desprende de las propias consideraciones del autor:

Aun cuando dispusiéramos de la descripción de todos los hechos del pasado y de la totalidad de sus conexiones no tendríamos de una filosofía sustantiva o especulativa de la historia. Dispondríamos de un relato de la totalidad del pasado, pero no de la totalidad de la historia.¹¹²⁸

Se confunde aquí “lo verdadero” con “la verdad”, fenómeno trascendental con fenómeno empírico, ciencia con filosofía. Las filosofías sustantivas de la historia, que han usurpado el lugar de unas virtuales filosofías *críticas* de la historia, desempeñaban una función al servicio de la “ideología B”. A tales efectos profetizaban o anticipaban un “hecho” que, como hemos visto en Mircea Eliade, equivalía a la supresión o abolición de la historia:

De ahí que haya que adjudicar a nuestra herencia judeo-cristiana la posibilidad de formular una pregunta: ¿qué vector o dirección sigue la historia, qué fin persigue, a qué final apunta? Porque la herencia cristiana es la conciencia de que el demandante forma parte de esa historia, que recibe de ella su sentido al tiempo que se lo confiere, porque no lo recaba, como hacía el griego, del cosmos, la gran nodriza del ser, sino de un proceso en el tiempo, que de una u otra manera, bajo una u otra forma, es historia de salvación. Sólo puede preguntar por el ser de la Historia quien se sabe histórico, y esta conciencia de historicidad es un legado cristiano.¹¹²⁹

¹¹²⁷ Manuel Benavides Lucas: *Filosofía de la historia*, Madrid, Síntesis, 1994, p. 30.

¹¹²⁸ *Op. cit.*, p.31.

¹¹²⁹ *Op. cit.*, *ibidem*.

Sin embargo, lo cierto es que la historiografía es un “invento” griego y que, explícito o no, tiene que haber una *noción griega de la historicidad* en la medida en que los griegos fueron los primeros en escribir historia científica, “objetiva”, en términos análogos a los del historiador moderno. Por no hablar del sentido de la historicidad que está implícito en las tradiciones, relatos, poemas de transmisión verbal y demás producciones de auto-explicación de los pueblos, por ejemplo, y para mencionar casos significativos además de los propios griegos, el pueblo *sumerio* y los pueblos *germánicos*. De los mismos queda rastro escrito, de tal suerte que la afirmación de Benavides Lucas antójase, como poco, un tanto arriesgada. No obstante, aquello que nos interesa aquí ahora es la cuestión de la legitimidad de esta pretensión judeo-cristiana totalizadora de la historia. Pues bien, el autor reconoce que dicha pretensión carece de otro fundamento que el “deseo”:

Cabe, no obstante, preguntarse si esas filosofías o visiones especulativas de la historia tienen, aparte de su nulo valor cognoscitivo, algún otro alcance. Ellas expresan, si no lo que la historia ha sido y es, lo que los hombres desean que sea, y los deseos son parte de la realidad con el mismo título que las intenciones, las voliciones y los fines propuestos.¹¹³⁰

Una vez más, Benavides Lucas generaliza demasiado y, además, de forma ostensiblemente contradictoria. Por una parte, atribuye el sentido de la historicidad al judeo-cristianismo; por otra, generaliza dicho sentido a un ente denominado “el hombre”. ¿También a los hombres ateos o simplemente no-judeocristianos o paganos o budistas...? Así mismo, al establecer el estatuto de realidad de dichos deseos, sin distinguir entre deseos susceptibles de realización y deseos irrealizables por definición, coloca el “proyecto occidental” en un terreno difícilmente conciliable con la ciencia y el pensamiento ilustrado que constituye el contexto ideológico y político de las tragedias revolucionarias del siglo XX:

Filosofías especulativas de la historia, decíamos, son aquellas que toman la historia como un todo, que incluye el presente, el pasado y el futuro. El filósofo de la historia, en este sentido, encarna en sí al profeta y al científico.¹¹³¹

Y da por supuesto que toda totalización de la historicidad ha de adoptar el esquema soteriológico-profético de las filosofías de la historia cristiano-secularizadas, a despecho de que cuenta ya, como resulta obvio cuando abordamos el último capítulo de su obra, con elementos suficientes como para examinar críticamente la posibilidad de una filosofía de la historia basada en la totalización de la temporalidad originaria que está al alcance del *Dasein* en tanto que ser totalizado por sí mismo en la interpretación narrativa que él “es”. Ahora bien, ¿qué tratamiento da Benavides Lucas a la filosofía de Heidegger en cuanto fundamento virtual de una filosofía de la historia? Veámoslo. Después de citar dos fragmentos de *Ser y tiempo* en los que queda en evidencia que el *Dasein* es para Heidegger esencial y necesariamente histórico por razón de que la historicidad constituye un existenciario, Benavides Lucas concluye justamente lo contrario:

¹¹³⁰ *Op. cit.*, p. 36.

¹¹³¹ *Op. cit.*, p. 37.

Dos son las cosas que hay que advertir a propósito de estos dos textos: que la historicidad es un dato erudito, no existencial, y que el tiempo del *Dasein* no es el tiempo de la historia.¹¹³²

Para comprender a Heidegger sería menester invertir el sentido de ambas afirmaciones: 1/ la historicidad es un “dato” *existenciarior*, no erudito; 2/ el tiempo de la historia remite a la temporalidad originaria, es decir, al tiempo del *Dasein*, *porque el tiempo es el sentido de “sentido”, no “hay”* (es gibt) *en última instancia otro tiempo que el fenoménico a partir del cual podemos comprender algo así como un “tiempo de la historia”*.

En efecto, en primer lugar, el profesor se contradice al sostener que la historicidad es un dato erudito y, al mismo tiempo, que procede de la “experiencia cristiana de la historicidad”. Ésta puede ser cualquier cosa y guardar relación con aquéllo que el erudito o intelectual hará con la experiencia de la verdad, pero su procedencia se encuentra en las antípodas de los gabinetes del sabio. Para acreditar este hecho basta apelar a las biografías de los santos cristianos y al contexto histórico de la aparición del cristianismo como religión hegemónica en el imperio romano. Pero más relevante a los efectos de nuestra investigación son las lecciones de Heidegger sobre *Introducción a la fenomenología de la religión*.¹¹³³ De acuerdo con los análisis heideggerianos, el llamado “tiempo objetivo” es, como todo “objeto”, una derivación, una construcción teórica de la ciencia sustentada en el sentido dado *a priori* por la temporalidad fenoménica. Al margen de ese sentido experimentado, denominar “tiempo” a los elementos de una fórmula matemática sólo tendría en común con “el tiempo” el mero uso de la misma palabra. Otro tanto cabe afirmar respecto de la “historicidad”. En expresiones como “historia natural”, el vocablo “historia” tiene un sentido metafórico y a su vez también derivado que depende, “en última instancia”, de la “historicidad” del *Dasein*. La sucesión de acontecimientos en una cadena de causas y efectos, por ejemplo, la “historia geológica”, no es estrictamente historia, porque “para sí” (*für sich*) misma excluye la decisión y el sentido. Dicho sentido estricto sólo lo podemos “comprender” (*verstehen*) en términos de la ek-stática proyectual del *Dasein*. A efectos de justificar nuestra pretensión bastaría citar los textos que el propio autor ha transcrito como evidencias de su “interpretación” de Heidegger. En ningún momento acepta Heidegger que la “historicidad” reduzcase a un dato erudito; de sus descripciones fenomenológicas no se puede tampoco desprender semejante pretensión, antes bien, insistamos en ello, todo lo contrario. Benavides Lucas se limita a afirmarlo, no razona, no justifica sus pretensiones. La “historicidad” es un *existenciarior* del *Dasein*, es decir, un *fenómeno*, nunca “dato” y mucho menos, dato erudito. El *Dasein* “es” “histórico” en el modo de la “historicidad” temporalmente fundada. *Si puede hablarse de “datos eruditos” sobre la “historicidad”, son los referidos a dicho fenómeno*. Cualquier discurso académico o filosófico relativo a la “historicidad” se *fundamenta* en la “historicidad” *en cuanto fenómeno*. Si no fuera así, ¿de qué estaríamos hablando? ¿Cuál sería el “referente” de tal presunto “dato erudito”? El *Dasein* se interpreta a sí mismo, hace de sí mismo una narración retrospectiva lingüísticamente articulada y “es” esa narración auto-legitimadora y proyectante. *Dicha “historia” fija el suelo*

¹¹³² Manuel Benavides Lucas: *Filosofía de la historia*, Madrid, Síntesis, 1994, p. 668.

¹¹³³ Cfr. Heidegger, M.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Siruela, 2005. Véase: “Capítulo tercero: El fenómeno de lo histórico”, singularmente: “&8. La lucha de la vida contra lo histórico”, p. 69 y ss. Versión alemana original: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, lecciones de Friburgo, 1914. *Gesamtausgabe, Band 60, op.cit.*, 1995, „Der Kampf des Lebens gegen das Historische“, p. 38 y ss.

fenoménico de la “historicidad” sobre el cual se erige la historia y ésta, a su vez, fundamenta el “objeto” de la historiografía. El propio historiador es histórico en tanto que *Dasein* y sin necesidad de cruzar el umbral de la academia. Debido al hecho de que el *Dasein* no tiene por qué ser historiador, resulta que la “historicidad” es ahí antes de que pueda hablarse de historiadores y con independencia de ellos. Para Benavides Lucas, sin embargo:

Las cosas son al revés de lo que dice Heidegger: para ser y saberse histórico, el *Dasein* necesita de la historiografía.¹¹³⁴

¿En qué historiografía basábanse los cristianos, presuntos fundadores históricos de la noción de historicidad? En consecuencia, ¿hemos de entender que allí donde no haya historiadores, tampoco habrá historia? La historia comenzó, según Benavides Lucas, en el momento en que el *Dasein* leyó un libro de historia. No sólo eso: cualquiera que lea un libro de historia puede “ser” ya y “saberse” histórico, pero sólo por ese motivo. Con lo cual la historia únicamente apareció en el mundo, en cuanto objeto de esa ciencia, cuando la “inventaron” los historiadores. Entonces los griegos y no los cristianos son los creadores de la historicidad. Semejante confusión entre *res gestae* y *narratio rerum gestarum* no viene respaldada, insistamos en ello, de argumento alguno. Mejor dicho, sí aporta un “argumento”, pero sólo sobre el uso del adjetivo “histórico”, que ya ha definido previamente y de forma excluyente en términos de *narratio rerum gestarum*. Limitase así a incurrir en un *circulus in probando*, una tautología de manual, a saber: “histórico” significa fundamentalmente historiografía, porque... significa historiografía. Inmediatamente, empero, contradícese Benavides Lucas una vez más:

Como señala Veyne, el conocimiento del pasado no es un dato inmediato de la conciencia. La historia constituye un ámbito en el que no puede haber intuición, sino únicamente reconstrucción, y en el que la certidumbre racional es sustituida por un saber fáctico cuyo origen es ajeno a la conciencia.¹¹³⁵

Ahora bien, si hay una historia ajena a la conciencia, ¿cómo puede pretender que surge de la historiografía? ¿Tendrá el término “historia” un significado pre-historiográfico, es decir, el que le corresponda en cuanto *res gestae*? Puede observarse, en efecto, que al autor utiliza aquí “historia” como sinónimo de “ciencia” aunque es un lugar común subrayar que el sustantivo “historia” tiene dos sentidos fundamentales, a saber, 1/ una disciplina académica (historiografía) y 2/ la *historia en cuanto tal* que puede devenir, o no, *objeto* de esa disciplina académica. Ahora bien, si aceptamos la primera definición de Benavides Lucas, la historia como disciplina académica, la historiografía, la *narratio rerum gestarum*, precede a la historia *qua res gestae*. La historiografía produce la historia *ex nihilo*: «para ser y saberse histórico, el *Dasein* necesita de la historiografía». Consecuentemente, si el objeto de la historiografía se construye a partir de fenómenos históricos, de acuerdo con lo que la *segunda* definición parece contradictoriamente reconocer («un saber fáctico que es ajeno a la conciencia»), ¿en qué sentido es *histórico* dicho fenómeno, *sobre* el que se erige el objeto de la historiografía, *antes* de que ésta haga acto de presencia? Una tal pregunta es la que intenta responder Heidegger. *La “historicidad” no mienta ningún concepto misterioso, sino el carácter esencial de “lo histórico” que nos permite identificar un fenómeno como fenómeno histórico, el cual sólo a posteriori puede devenir “objeto” de la*

¹¹³⁴ Benavides Lucas, Lucas: *op. cit.*, p. 669.

¹¹³⁵ *Ibidem*.

historiografía. Para Heidegger se trata de ser capaces de identificar el fenómeno histórico en cuanto tal, es decir, aquello que permite posibilitar la constitución de la historia como objeto de la ciencia historiográfica, y no al revés, según la confusa y contradictoria tesis de Benavides Lucas.

Por otro lado, confunde también el autor citado el *Dasein* con la “conciencia”, a la que se opone, y con el traído y llevado “hombre”, una ambigüedad semántica que la más superficial lectura de Heidegger prohíbe de forma tajante. El *Dasein*, ya lo hemos visto y reiterado, no es “el individuo”, no es ningún ente *categorial*, ni cosa. Hecha esta mera aclaración, pierden su *pertinencia* todos los *exempla* propuestos por Benavides Lucas:

La historia constituye un ámbito en el que no puede haber intuición, sino únicamente reconstrucción, y en la que la certidumbre racional es sustituida por un saber fáctico cuyo origen es ajeno a la conciencia. Todo lo que ésta última sabe es que el tiempo pasa: si un *Dasein* contempla un aparador antiguo, podrá decir que es un mueble usado, que es viejo, más viejo que él mismo; pero, al revés de lo que pretende Heidegger, no podrá decir que el mueble es ‘histórico’. La historia es la organización inteligente de los datos relacionados con una temporalidad que no es la del *Dasein*. Aunque el concepto de ‘histórico’ presuponga el de ‘viejo’, no por eso deja de separarlos el abismo del intelecto. Identificar estos dos adjetivos, equiparar el tiempo del yo y el de la historia es confundir la condición de posibilidad de la historia con su esencia, eludir lo esencial, escribir historias edificantes. / Todo lo más que la conciencia conoce es una estrecha franja del pasado, cuyo recuerdo está todavía vivo en la generación actual. Más allá de esta franja, se contenta con suponer que la duración presente puede prolongarse por recurrencia: mi abuelo debió tener, a su vez, otro abuelo... Lo mismo ocurre respecto al futuro. Si da en pensar en el pasado, lo considera como la construcción del mundo humano actual, al que tiene por terminado. / Por otra parte, la historia no afecta al ser íntimo del hombre y no cambia profundamente el sentimiento que éste tiene de sí mismo. Si la conciencia se interesa por la historia no es porque el hombre mismo sea histórico, pues no se ocupa en menor grado de la naturaleza.

¡Un *Dasein* contempla un aparador antiguo! ¡La historia no afecta al ser íntimo del “hombre”!
 ¿Para qué entonces hablar de *Dasein* y no, más sencilla y claramente, de un “señor”, un humán, un individuo, un ciudadano, un burgués, un despistado profesor de filosofía? Si Heidegger introdujo el término “Dasein” fue por alguna razón y *precisamente* para distinguir su *objeto* de tematización en la ontología fundamental, el “ser ahí” *qua* “ahí del ser”, de la antropología y de todas las ciencias humanas y sociales empíricas. Pero Benavides Lucas nos hace una descripción empírica de carácter sociológico, psicológico o antropológico basada quizá en alguna estadística que no cita. En cualquier caso, estamos ante un discurso patentemente *categorial* relativo a una especie biológica denominada *homo sapiens* (aunque, por cierto, un Neanderthal también podría “mirar un cuadro”). Nada de lo dicho tiene el menor sentido referido al *Dasein* en cuanto tal. Por otra parte, obsérvese que el autor nunca interpreta la historia como acción, sino como una mera información recibida pasivamente por la “conciencia” que, pongamos por caso, lee un libro. La única “actividad” es aquí la teórica del historiador que “construye” la historia. El “agente” o “sujeto de la historia”, que es precisamente el que interesa a Heidegger a fin de determinar su esencia, ha sido suprimido, y en su lugar desfilan unos “individuos” que no “hacen” historia, sino que simplemente la contemplan desde fuera como una “realidad” externa y objetivada en unos textos, una región

poco menos que cosmológica, cosificada, aunque, al parecer y contradictoriamente, organizada a la par por la mente del historiador. La segunda cuestión que conviene subrayar es, por tanto, que, para el Heidegger de *Ser y tiempo*, la “historicidad” de la historia remite a la “resolución” (*Entschlossenheit*) del *Dasein* en virtud de la cual puede haber historia y no simple sucesión causal de “acontecimientos” que no se distinguiría de la metafórica “historia natural”. El “hecho histórico” sólo puede ser *comprendido* por el *actor ejecutivo* o, si se quiere, por el *Dasein* en tanto que “agente histórico”. Éste genera la historia (*res gestae*) y sólo después puede el historiador, en una operación que a su vez es histórica en el primer sentido, producir la historia como historiografía (*narratio rerum gestarum*). No otro es el *ordo essendi* de la cuestión planteada. Como sabemos, Heidegger ha dejado muy claro que el carácter de la “historicidad”, es decir, el “agente”, “actor ejecutivo” o “sujeto” de la historia, es el “ser para la muerte” del “ser ahí” (*Dasein*):

*El “ser relativamente a la muerte” propio, es decir, la finitud de la temporalidad, es el oculto fundamento de la historicidad del “ser ahí”.*¹¹³⁶

¿Qué significa que únicamente la *finitud* de la *temporalidad* es el fundamento, y encima “oculto”, de la historicidad? El motivo ya se explicó: sólo ante el fenómeno de la *totalización* del *Dasein* puede aparecer el sentido esencial (ontológico) de la temporalidad y, por ende, la auto-comprensión auténtica del *Dasein*. Dicha totalización supone la “experiencia fundamental” de la “reducción existencial” y *establece el horizonte último de sentido que fundamenta la interpretación válida*. En el “ser para la muerte” *comprende* en efecto el *Dasein* la verdad de la temporalidad, es decir, su *finitud*. Y con ella el sentido de la *historicidad* que constituye la posibilidad de la historia misma. El “ser para la muerte” es “historiológico” en tanto que remitido a una “tradición” de auto-interpretación (*logos*) narrativa del *Dasein*, en el seno de la cual puede éste elegir la *reiteración* o afirmación ejecutiva de su *héroe*:

*La “reiteración” es la “tradición” expresa, es decir, el retroceso a posibilidades del “ser ahí” “sido ahí”. La reiteración propia de una “posibilidad de existencia” “sida” —el elegirse el “ser ahí” su héroe— se funda existencialmente en el “precursor estado de resuelto”; pues únicamente en éste se hace la elección que deja en libertad para pugnar por seguir y ser fiel a lo reiterable.*¹¹³⁷

Este “precursor estado de resuelto” constituye el “ser para la muerte” (*Sein zum Tode*). Pero aquella “tradición” como “auto-interpretación narrativa” del *Dasein* es un existencial y no necesariamente la historiografía científica. Con ello desembocamos en los fragmentos de Heidegger citados por Benavides Lucas:

Sólo un ente que en su ser es esencialmente advenidero, de tal manera que, libre para su muerte, y estrellándose contra ella, puede arrojarse retroactivamente sobre su “ahí” fáctico, es decir, sólo un ente que en cuanto advenidero es con igual originalidad siendo sido, puede, haciéndose “tradición” de la posibilidad heredada, tomar sobre sí su peculiar “estado de yecto” y ser, en el modo de la mirada, para “su tiempo”.

¹¹³⁶ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., p. 417. Las cursivas son de Heidegger.

¹¹³⁷ Op. cit., p. 416.

*Sólo la temporalidad propia, que es al par finita, hace posible lo que se dice un “destino individual”, es decir, una historicidad propia.*¹¹³⁸

El orden de la *fundamentación historiológica* es el siguiente: 1/ el *Dasein* se totaliza y experimenta el sentido de la temporalidad como finitud; 2/ el *Dasein* se auto-interpreta, es decir, se pre-comprende y constituye su narración desde el criterio de la finitud en tanto que verdad de la ek-sistencia (tiempo originario); 3/ el *Dasein*, sobre el fondo del horizonte hermenéutico de la tradición así interpretada, se elige a su héroe y lo afirma en la resolución, la cual nunca es mimetismo, sino realización de las posibilidades dadas en cada caso. El *Dasein* no necesita de la historiografía para hacerse histórico, antes bien, la historiografía necesita del *Dasein* temporario, historial e historiológico, en cuanto reiteración y fidelidad a la verdad de la auto-precomprensión narrativa, para surgir históricamente como “ciencia”. Evento (*Ereignis*) que acontece en la antigua Grecia. La ciencia historiográfica representa entonces *sólo una forma histórica específica de “tradición”*, a saber, la tradición racional fundada en la verdad, *posibilidad permanente del Dasein auténtico que otros pueblos o culturas no han realizado*. Pero “tradición”, racional o no, es lo único —elegirse a su héroe— que el *Dasein* requiere *para proyectarse desde la temporalidad propia a la historicidad* y, por ende, a la historia. Aquello que podríamos denominar el “destino individual” es un “resultado”, no una “causa”. La “tradición” nada tiene que ver con el “individuo”, producto determinado de las sociedades liberales, de la *society*, sino que pertenece al ser mismo del *Dasein* en cuanto *Mitsein* (“ser con”); y hállase entrañada (“oculta”) en el idioma, en los mitos, poemas, narraciones y auto-interpretaciones puramente verbales y de transmisión oral que la “comunidad del pueblo” (*Volksgemeinschaft*) da de sí misma antes de llegar a constituir, si fuera el caso, una *ciencia* historiográfica. La historiografía como “ciencia” fundamentada en la “verdad objetiva” o “lógica” es la forma de “tradición” que se diera a sí mismo el *Dasein* auténtico en tanto que fundado en la “verdad ontológica” *existencial* que, a la postre, sostiene toda “objetividad” científica. Arrancada de ella, la ciencia historiográfica deviene en propaganda.

La “ideología B”, que no se funda en “la verdad” sino en “la felicidad”, tiene en efecto que *negar la reiteración de la finitud* como “sentido de la historia”. El *sentido* utópico-profético es antitético al sentido heroico-trágico del “ser para la muerte” (“ideología A”). Dicha negación puede ser expresa en la filosofía (véase el caso de Gianni Vattimo, entre otros). Sin embargo, en los ámbitos académicos donde semejante toma de posición axiológica explícita podría tener unos costes intolerables para el argumentador científico, se utilizan otras estrategias. Cualquier arma: la sofística, la mentira, los paralogismos, la retórica, etcétera, es válida cuando se trata de la “lucha espiritual” contra “el fascismo” (una continuación, en el terreno de las ideas, nada menos que de la Segunda Guerra Mundial, según Faye). A modo de constatación suplementaria del “estado de interpretado” al respecto, obsérvese cómo “razona” el historiador Paul Veyne:

La concepción heideggeriana de la historia da cuenta del hecho de que existe el tiempo; también da cuenta de las vivencias (el hombre es *Cura* —*Sorge*—, tiene semejantes e incluso un *Volk*), pero sólo en parte (el hombre heideggeriano, a diferencia del de Santo Tomás, se

¹¹³⁸ *Op. cit.*, pp. 415-416. Las cursivas son de Heidegger.

siente mortal; en cambio, no come ni se reproduce ni trabaja); en fin, esta concepción nos hace comprender que la historia puede convertirse en mito colectivo.¹¹³⁹

Parece evidente que, de forma abrupta, hemos sido arrojados fuera del ámbito de la argumentación académica para adentrarnos en el terreno de la invectiva, de la publicidad y, en definitiva, de la política (“ideología B”). Aquí ya no es necesario razonar. Veyne puede hacer alusiones al “fascismo” con la plena seguridad de que nadie osará responderle, menos todavía el propio Heidegger. Sin embargo, conviene puntualizar que incluso los supuestos argumentos del fragmento son pura retórica. Si la concepción heideggeriana se limitara a dar cuenta de que “existe el tiempo”, parca habría sido su aportación al pensamiento. ¿Tenía que venir Heidegger a recordarnos que “existe el tiempo”? Estamos ante un ejercicio de sofística parlamentaria o periodística que pretende hacerse pasar por discurso “objetivo”. A continuación, también Veyne refúgiase en “el hombre”, expediente habitual al que, como foucaultiano, en su caso no debería poder recurrir con tanta alegría. Una vez introducido este comodín en el juego, todo es, en efecto, posible, incluso afirmar que el *Dasein* no come, trabaja ni se reproduce. Pero las “necesidades” del *Dasein*, o el *Dasein* en tanto que ser cuya esencia consiste precisamente en un permanente “estado de necesidad” (el “curarse de...”) inherente a su finitud esencial, forman parte del concepto de la *Sorge*, que el propio Veyne acaba de citar y que, por tanto, no desconoce. En consecuencia, insistamos en ello, Veyne hace trampa. Afirma también Veyne que esta concepción “nos hace comprender”, pero no hemos comprendido nada (o demasiado). Veyne se limita a hacer una aseveración, pero no podemos verificar cómo se pasa de lo dicho a “la historia en tanto que mito colectivo”. ¿El profetismo utópico no sería, por otro lado, la más alta expresión de la historia entendida en tales términos? ¿Se puede realmente, a partir del fenómeno del “ser para la muerte” en cuanto *verdad* de la existencia, construir la historia como “mito colectivo”? Quizá sí, pero Veyne tendría que explicarlo. No hace falta, porque la propaganda cubre los huecos allí donde el “razonamiento” carece de sostén o reduce a sofisma y tautología:

Pero si la temporalidad del *Dasein* y del *Mitsein* bastara para fundar la historia, en tal caso la percepción del espacio como «lado de Guermantes» y «lado de Méséglise» sería el fundamento de cualquier monografía sobre el cantón de Cambray.

Heidegger *nunca* ha pretendido “deducir” los contenidos o *facta* ónticos de la historiografía, una ciencia positiva, a partir de la ontología fundamental, como insinúa Veyne (bien es cierto que sólo lo insinúa, pero no aporta una argumentación, siquiera falsa, y sigue conformándose con fuegos de artificio). La tarea de Heidegger consiste en fijar los *conceptos límite* de la historia y, por ende, de la historiografía, bien entendido que el historiador es un ser histórico y no puede rebasar tales límites. Los mismos desempeñan, ante todo, una función excluyente: nos dicen aquello que *no es posible* o, en términos preventivos específicos para la “ideología B”, qué “deseos” resultan irrealizables. Heidegger hace “lo justo” para “refutar”, como poco, la utopía, es decir, el *significado soteriológico de la historia*. A tales efectos no necesita “deducir” a César a partir del concepto de “historicidad”, sino únicamente establecer aquellos significados inherentes a la historia *a despecho* de todos los “progresos” que “imagine”,

¹¹³⁹ Paul Veyne: *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza, 1984, p. 56, n. 1. Obra original en lengua francesa: *Comment on écrit l'histoire - Foucault révolutionne l'histoire*, Seuil, París, 1971.

“fantasee”, “desee”, “reclame” o “proclame” el “sujeto” de la “ideología utópico-profética”. Tales conceptos son precisamente los que *definen* la “historicidad”. Ésta no es histórica en el sentido *óntico* de “relativa” o “cambiante”, sino, más bien, todo lo contrario: al determinar la esencia de lo histórico, identifica lo definitivo, permanente e irrebasable o “eterno” de la historia; *pero “eterna” es sólo la finitud misma; no un ente, sino el ser de todo ente.*

Apela entonces Veyne a la oposición esencia/fundamento a efectos de afinar un poco el tiro; sin embargo, la escopeta le estalla en la cara: ha dicho que la temporalidad no puede *fundar* la historia, pero luego, tras una súbita conversión al platonismo hartado sospechosa también en un foucaultiano, le reprocha a Heidegger que confunda los *fundamentos* de la historia con su “esencia”:

Semejante escamoteo de la esencia en provecho de los fundamentos conduciría a una concepción de la historia que, aunque no falsa, carece de todo interés. Justificaría, por ejemplo, cualquier estupidez colectiva.

Y vuelve entonces a imputar a Heidegger algo que el filósofo nunca ha reivindicado, a saber, la deducción de contenidos históricos o *facta positivos* a partir de los existencialistas, que son *trascendentales* de la historicidad, un despropósito que sólo se puede pretender de mala fe y con fines puramente retóricos, sofísticos e ideológicos:

Apuntemos un detalle para nuestra investigación: en el caso de que la raíz de la historia fuera el futuro del *Dasein*, ¿podríamos escribir la historia contemporánea? ¿Dónde hallaríamos una racionalidad capaz de organizar la historia del presente? Si mi país no ha tomado todavía la decisión de anexionarse una provincia determinada, ¿cómo escribir la historia referida a un futuro que aún no se ha decidido?

Resultaría difícil deformar todavía más, hasta la caricatura irreconocible, las intenciones teóricas de Heidegger. Pero volvamos a la cita anterior. Al parecer, *la temporalidad sí puede ahora fundamentar la historia*, el problema es que Heidegger “confunde” fundamento y esencia. Veyne no aclara más este misterio platónico, pero cabe traducir el reproche en los siguientes términos, a saber: aunque en su fundamento la temporalidad sea finita y por ende también lo sea la historicidad del *Dasein*, la finitud no constituye necesariamente la *esencia* de la historia y podemos continuar sosteniendo la *utopía profética* como *sentido* de la historia. Veyne no ha querido expresarlo de forma tan sincera, tal vez excesivamente explícita para su gusto tan inclinado a la sugerencia irónica, pero la cuestión que se decide aquí es el paso de la “finitud de la historicidad” a *la finitud de la historia a secas*. La finitud no consiste en que la historia se vaya a “terminar”, sino en que la “experiencia fundamental” (“ser para la muerte”) constituye la *esencia* de la temporalidad y, permaneciendo como tal omnipresente “todo el tiempo”, corroe desde dentro la feliz utopía, “anticipada” por la “ideología B” siempre en función de determinados *contenidos axiológicos hedonistas*. La segunda cita sólo se comprende después de esta aclaración, porque, para Heidegger, el momento del futuro es el “ek-stasis” de la “temporalidad” que nos ofrece precisamente la clave de bóveda o *esencia* de la misma. Sólo a partir de la proyección de posibilidades, el *Dasein* auto-interpreta su pasado y se resuelve (presente) de forma cualificada. Heidegger no sostiene, empero, en ningún lugar, que la historiografía empírica deba basarse, por este motivo, en prospectivas o cosas por el estilo. Pero la cuestión del futuro es para Veyne muy otra, a saber, que *la totalización de la temporalidad*

desde el futuro sólo es posible como anticipación cacotópica de la muerte. Este existenciario, en tanto que “sentido de la historicidad” y, consecuentemente, de la historia misma —la cual no puede rebasar los límites ontológicos del tiempo *qua* fenómeno—, vulnera el dogma fundamental de la “ideología B”, a saber, el supuesto advenimiento *destinal* de una utopía (“buena nueva”) *contra el sentido del tiempo*. El propio Veyne ha sugerido este extremo cuando recuerda que “el hombre” (¿?) heideggeriano «a diferencia del de Santo Tomás, se siente mortal». De ahí que una concepción de la historia que no se enderece hacia la utopía «carece de interés», al menos para Veyne y los suyos. El “interés” significa aquí el “sujeto de las importancias” historiológicas y, por ende, el fundamento de la selección de los datos “relevantes” para la construcción del hecho histórico. Peor todavía: dicha concepción (“ideología A”) de la historia, desembocaría en «cualquier estupidez colectiva» (el “fascismo”, por supuesto, aunque no resulte necesario mencionarlo a tenor de su carácter omnímodo en el discurso filosófico del “estado de interpretado”). En opinión de Veyne, el *gulag* en cuanto resaca de la borrachera utópica, ¿debería poder calificarse en cambio como “inteligencia colectiva”? Hete aquí los argumentos de Paul Veyne, a los que apela el docente Benavides Lucas en el manual universitario citado, para edificación de los estudiantes. *Cabe presumir pues, por el tipo de lenguaje empleado, que aquí se resuelve una cuestión ideológica, no teórica.* Por otra parte, el propio Veyne viene a sugerir *una relación necesaria, que no aclara, entre la concepción heideggeriana de la “finitud de la historicidad” y el “fascismo”,* por mucho que, insistamos en ello, la mención del “mal absoluto” no sea explícita. En todo caso, con lo dicho hemos respondido ya a la cuestión de cómo es posible la totalización inherente a la historiografía en tanto que ciencia si la totalización postulada por las “filosofías sustantivas de la historia” (“ideología B”) constituye un fraude teórico. Hemos visto que dicha totalización no puede proceder de una profecía que anticipa el futuro, sino del *sentido* de la temporalidad originaria que nosotros experimentamos en tanto que *Dasein*. Dicho sentido es el “ser para la muerte” como totalización del *Dasein*. La totalización del *Dasein* funda la historicidad (“ideología A”) y ésta hace posible la historia. De la historia pre-constituida por el *Dasein* —que incluye ya en ese momento lógico la figura del historiador— puede surgir entonces la historiografía en cuanto *narración válida*, es decir, fundamentada en la verdad. Ésta excluye de antemano la soteriología y, por ende, como veremos, el significado atribuido en el “estado de interpretado” vigente al “fascismo” y a la “ideología del Holocausto”. El manual de Benavides Lucas fija la esencia de la historia para la “ideología B” cuando cita, sin comillas, el siguiente fragmento del historiador Georges Duby:

Somos prisioneros de este esquema cultural, reforzado por siglos de reflexión sobre los grandes textos del cristianismo, y posteriormente verificado por la experiencia concreta del crecimiento secular de la civilización occidental. Crecimiento que no era necesario, y del que empezamos a dudar, no sin temor, de que continúe mucho más. Es un mito, que cumple todos los requisitos del mito, y, para empezar, el de ser tranquilizador, y que justifica cierto comportamiento. Es una utopía, es la misma Utopía... ¿Y quién puede no creerlo, al menos un poco, y seguir viviendo? La esperanza de una resurrección, o de una revolución, o del advenimiento de una sociedad sin clases y sin problemas. En caso contrario, ¿para qué sirve

sufrir?, ¿cómo soportar el mal? Aquí llegamos al nivel mismo del tejido biológico, y de la angustia.¹¹⁴⁰

Hemos vuelto, por tanto, tras un rodeo, a los rituales y mitos judeo-cristianos tan exhaustivamente descritos por Mircea Eliade.

En una obra de metodología histórica, esta vez de un autor “progresista”, podemos detectar el mismo nivel preteórico e historiográfico *fuera del corpus teórico mismo*, donde el autor plantea sus intereses existenciales y sus valores como criterios axiológicos, implícitos o explícitos, de la producción historiográfica. Es el caso de Josep Fontana, quien, para la edición del año 1999 de *Historia: análisis del pasado y proyecto social*, escribe un prólogo donde recoge las últimas y conmovedoras palabras de una profesora de historia enferma de cáncer que el autor hace suyas:

Tuvo incluso la serenidad de preparar el recordatorio de su propio entierro, donde decía simplemente «Dedicaste tu vida a enseñar historia y a aprenderla», y «Si he sido un eslabón más, muerte ¿dónde está tu victoria?». Estas últimas palabras formaban parte de una de las reflexiones que dejó escritas: «Si he sido un anillo más, un eslabón más en el camino de la humanidad hacia un mundo donde reinen la justicia, la paz y la vida, triunfo de la muerte en el seno de la humanidad».¹¹⁴¹

¿Qué significa este diálogo con “la muerte” donde la profesora marxista de historia pretende haberla “derrotado”? Si la muerte fuera “la verdad”, ¿dónde quedaría entonces la validez de una historiografía científica cuya esencia consistiría entonces en “derrotar a la verdad”? ¿Una historiografía consistente en *mentir* para hacer felices a “los hombres” (y a las mujeres)? ¿Era esto la ciencia o correspondense tales afanes con el “negocio de la religión”, confundidos aquí de manera inaceptable? En un mundo donde reinen la justicia y la paz, seguirá muriéndose la gente, así que esta presunta “victoria” contra la muerte, en el presente o en el futuro, tiene un carácter aparentemente delirante, aunque haya resultado muy útil para legitimar las dictaduras más obscenas. Condicionar la justicia y la paz, incontestables ideales del socialismo, a imperativos soteriológicos y escatológicos, no sólo comporta consecuencias políticas nefastas, como veremos a lo largo de este capítulo, sino que *afecta a la validez misma de la historiografía como ciencia*. Ésta no tiene como finalidad “derrotar a la muerte”, sino promover el conocimiento de la verdad histórica que posibilitará toda forma de justicia y de paz dignas de ese nombre. Nos incumbe aquí documentar hasta qué punto está presente la “reiteración existencial” de Josep Fontana con su proyecto teórico en una obra que gira, precisamente, en torno al concepto de “proyecto social” en calidad de fundamento “oculto” de la historiografía. Temática en la cual no cuestionamos el qué y mucho menos el significado “socialista”, sino el cómo inviscerado en los *valores*, en la elección *axiológica* que sustenta la “proyección óptica de posibilidades” abierta por el *Dasein* del sujeto historiador y, en consecuencia, la *validez* de su interpretación. Fontana reconoce, en su “breve y necesaria explicación inicial”, que su intención no es desarrollar una “filosofía de la historia”, sino una “teoría de la historia”. El motivo parece ser de tipo gremialista, porque se trataría de sacar a los filósofos del debate y reducirlo a los profesionales vinculados a la “práctica de la

¹¹⁴⁰ Benavides Lucas, M.: *op. cit.*, p. 45.

¹¹⁴¹ Josep Fontana: *Historia: análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 8.

investigación”. Todo esto podría justificarse si no fuera porque las funciones que va a cumplir esta supuesta teoría de la historia son las mismas que las reservadas antaño a la filosofía de la historia, con la única salvedad de que ya no será realizada por filósofos, sino por profesionales que, precisamente, desconocen, o conocen demasiado, en el sentido de omitir las discusiones incómodas e “irresolubles” desde la “ideología B”, las cuestiones filosóficas implícitas en los “rendimientos teóricos” que se pretende obtener. Porque, en efecto, después de acotar el debate a tales efectos “corporativistas”, Fontana se apresura a aclarar

Que no se ha querido mostrar la evolución de la historia como “ciencia”, sino dar una visión “política”, en el sentido más noble de la palabra, de tal evolución. De ahí que el hilo conductor deba ser distinto y las cosas de que se habla, otras.¹¹⁴²

Por si quedaba alguna duda: «Nuestro objetivo difícilmente puede ser el de convertir la historia en una “ciencia”». ¹¹⁴³ Con esto nos está confesando Josep Fontana que el valor supremo en el cual se inspiran sus investigaciones históricas no es la verdad, sino la igualdad y la felicidad de los individuos. Que se trata de una cuestión de valores lo reconoce él mismo sin empacho:

Sólo cuando seamos capaces de comprender la coherencia del sistema entero en que vivimos podremos llegar a repensarlo, desmontarlo pieza a pieza y planear su sustitución por otro basado en un nuevo juego de valores, acordes con las características que ha de tener la sociedad del socialismo.¹¹⁴⁴

Ahora bien, si se trata de una reflexión sobre valores expresamente opuestos a la ciencia y a la verdad (“académicas”), uno no entiende que ese tipo de práctica se desarrolle en un ámbito denominado “teoría de la historia” reservado a los historiadores profesionales. Por lo que parece, el ámbito de dicha “reflexión” excluye tanto a los filósofos como a los académicos, y entonces cabe preguntarse si es directamente el señor Fontana quien selecciona al personal de esta peculiar teoría sin verdad ni ciencia o entramos directamente en la sede del partido de turno sustentador de la “ideología B”, donde, al parecer, la discusión sobre el “juego de valores” correspondiente se limitará a una fulminante votación a la búlgara. Conviene subrayar, al respecto, que en la obra de Fontana no se menciona ni una sola vez el problema de la historicidad, a pesar de que está implícito en sus planteamientos iniciales:

Expresado de manera muy simple, y con las palabras más llanas. El enfoque del análisis que se ha empleado podría resumirse así. Toda visión global de la historia constituye una genealogía del presente. Selecciona y ordena los hechos del pasado de forma que conduzcan en su secuencia hasta dar cuenta de la configuración del presente, casi siempre con el fin, consciente o no, de justificarla.¹¹⁴⁵

Para Fontana, no se trata de justificarla, sino de cuestionarla desde valores alternativos. Así que serán esos valores las instancias que fundamenten la totalización necesaria para esa “visión global”. Sin embargo, Fontana no explica cómo se justifica esa elección axiológica,

¹¹⁴² Fontana, J.: *op. cit.*, 12.

¹¹⁴³ *Op. cit.*, p. 261.

¹¹⁴⁴ *Op. cit.*, p. 260.

¹¹⁴⁵ Fontana, J.: *op. cit.*, p. 9.

tanto desde el punto de vista de su validez intrínseca (cuestión que el autor excluye de antemano como cuestión filosófica ajena a esta presunta “teoría de la historia”), cuanto desde la más espinosa todavía cuestión de su legitimidad totalizante, la cual, al parecer, queda reducida a aquello que Benavides Lucas señalaba como “deseos del hombre”. Esta circunstancia nos remite, por tanto, a la vieja “filosofía de la historia judeo-cristiana”. Y aunque Fontana insista en hablar de un “nuevo” “juego de valores”, tal juego antójase harto viejo en el momento en que examinamos sus reivindicaciones. El propio Fontana se lamenta:

La labor que nos aguarda, si hemos de salir de la hondonada en que nos han metido la mentira de las promesas del capitalismo y la quiebra de nuestras viejas esperanzas de superarlo, es harto difícil.¹¹⁴⁶

¿“Nuevo” juego de valores o “viejas esperanzas”? Tan *viejas*, que se remontan más bien a los orígenes de la religión judeo-cristiana. También tiene que reconocer implícitamente el propio Fontana que dichos valores, plasmados en una idea en el “progreso” que fuera dogma indiscutido de los historiadores marxistas, han tenido como consecuencia errores teóricos tan graves como confundir el significado del desarrollo capitalista con un “avance” hacia la utopía social, toda vez que la dirección de la historia era la diametralmente opuesta. De tal suerte que, a pesar de su desprecio hacia los filósofos de la historia, no puede resistir la tentación de citar, cómo no, al filósofo judío antifascista Walter Benjamin cuando manifestaba su sorpresa respecto de

El estupor porque las cosas que vivamos sean aún posibles en el siglo XX no es *nada* filosófico. No es el comienzo de ningún conocimiento, salvo del de que la idea de la historia de la cual proviene carece ya de vigencia.¹¹⁴⁷

Que no sea filosófico es algo que poco debería importarle a Fontana, como hemos visto. Mucho menos la carencia de conocimiento, pues no es conocimiento aquello que busca el autor en su trabajo como historiador. Sin embargo, el fragmento citado constata el fracaso de una “idea de la historia” que es justamente la profesada por el propio Fontana hasta el día de la fecha. Empero, en ningún momento se detiene Fontana a analizar si existe alguna relación entre el fracaso teórico del marxismo como “filosofía de la historia” inspirada en la idea de progreso y los valores en los cuales persiste el autor en fijar la posibilidad de una fundamentación del socialismo. Tampoco parece tener a la vista la cuestión de si la verdad en cuanto tal puede desempeñar una función revolucionaria, de manera que socialismo, ciencia y autenticidad moral puedan caminar de la mano sin dejarse engañar por los espejismos del utopismo profético:

Confundir el capitalismo con el desarrollo de las fuerzas productivas ha hecho olvidar que su esencia no reside en la maximización del producto, sino en la del beneficio, de modo que las crisis de la producción no tienen por qué amenazarle, con tal que consiga mantener el orden social y evitar los riesgos de la subversión interior.¹¹⁴⁸

¹¹⁴⁶ Fontana, J.: *op. cit.*, pp. 261-262.

¹¹⁴⁷ Fontana, J.: *op. cit.*, p. 259.

¹¹⁴⁸ Fontana, J.: *op. cit.*, p. 259.

Constata, así mismo, Fontana, que el supuesto progreso ha devenido más bien “regreso” o “involución”, porque la distancia entre los países desarrollados y los subdesarrollados aumenta en lugar de disminuir.¹¹⁴⁹ El discurso de Fontana raya lo patético cuando se lamenta amargamente del engaño y la estafa capitalista respecto de «la prosperidad general, el ocio y la felicidad que se nos habían prometido».¹¹⁵⁰ Esta ideología puede sin embargo, en primera instancia, despertar simpatías, pero más abajo veremos en qué tipo de prácticas se tradujo, unos hechos que contribuyeron a su desprestigio político y sobre los cuales Fontana apenas se molesta en detenerse. Por fin, la inevitable referencia al “fascismo” en este contexto pone el broche de oro a la noción de una historia que, confrontada con la ilusión consoladora del progreso, camina “hacia atrás”, como la novela *Ubik* de Philip K. Dick, y deviene pesadilla:

Esto es lo que sucedió con el fascismo y Walter Benjamin lo denunciaba certeramente al decir que éste tenía la fortuna de que “sus adversarios lo combaten en nombre del progreso como ley histórica”.¹¹⁵¹

De ahí que el “fascismo” siempre “gane”, porque marcha en la dirección “real” de la historia, que es *la temporalidad hacia la muerte*. Fontana, “con la pobreza en ascenso o con un porvenir sombrío” no da ninguna respuesta a los problemas planteados por él mismo:

Y es misión del historiador contribuir a estudiar cuáles son las causas de este presente que en nada se parece al futuro que nos prometieron hasta hace pocas décadas, para averiguar dónde se torció el rumbo del progreso o cual era la mentira que condujo a estas profecías fallidas.¹¹⁵²

Pues bien, nuestra respuesta a las dramáticas preguntas de Fontana puede ya desprenderse de todo lo dicho hasta aquí: se torció en los valores, en esos mismos valores que el autor pretende continuar reivindicando. Y en cuanto a la mentira, ésta es la consecuencia necesaria, patente, de haber subordinado la verdad a las utopías, esperanzas y demás mitos del progresismo, porque estos han sido los valores que el propio capitalismo judeo-cristiano ha utilizado para legitimarse y porque ellos mismos son un engaño, no sólo en tanto que distorsionan la verdad “objetiva”, sino en tanto que el “sujeto de conocimiento” vive en ellos una anticipación de lo que espera, de manera que está ciego porque *quiere* estarlo y porque de esta ceguera *ya obtiene algo* de aquello que ha sido reservado única y exclusivamente a los beneficiarios del paraíso secularizado.

Más significativo y grave, desde el punto de vista teórico de una crítica del “fenómeno VM”, resulta hallar este tipo de resultados, poco menos que bochornosos, cuando no patéticos, en un tratado monográfico sobre *Teoría de la historicidad*,¹¹⁵³ donde el autor estaba obligado a responder racionalmente al reto de Heidegger de fundar la historia y, por ende, la historiografía, en la experiencia de la *finitud de la historicidad*. La obra tiene trescientas setenta y seis páginas, en muchos casos ociosas, prolijas y repletas de obviedades o incluso puras trivialidades, pero no encuentra sitio para entrar en un debate sobre la “finitud de la

¹¹⁴⁹ Fontana, J.: *op. cit.*, p. 252.

¹¹⁵⁰ Fontana, J.: *op. cit.*, p. 255.

¹¹⁵¹ Fontana, J.: *op. cit.*, p. 259.

¹¹⁵² Fontana, J.: *op. cit.*, p. 275.

¹¹⁵³ Cfr. Mariano Álvarez Gómez: *Teoría de la historicidad*, Madrid, Síntesis, 2007.

temporalidad” como “oculto fundamento de la historicidad” a pesar de que el mismo *concepto* de historicidad que está manejando el autor y da título a la obra ostenta una reconocida procedencia heideggeriana. Toda la obra responde a una estrategia consistente en eludir las cuestiones centrales mientras se apuntala y remacha, de forma implícita, el blindaje de una posición cristianomorfa. En la página 278 se detecta, así, un párrafo dedicado a “Finitud y temporalidad”. En nuestra opinión, este breve apartado constituye la clave de bóveda del entero ensayo monográfico, por lo cual consideramos justificada una transcripción íntegra, pero progresiva, del texto completo. En primer lugar, reconoce Álvarez Gómez la procedencia del concepto, aunque subvirtiendo inmediatamente su sentido sin dejar claro si esta apreciación semántica es suya o responde a la lógica del propio fenómeno:

Tomo de Heidegger la expresión “finitud de la temporalidad” pero intento darle un significado diferente y, en todo caso, dejar claro que el ámbito de la temporalidad y de la historicidad no queda circunscrito a los límites de la finitud y que el sentido de las mismas remite a algo más allá, que no se nombra.¹¹⁵⁴

Tampoco lo nombra él, aunque todo parece indicar que, en un alarde de rigor, el filósofo ya ha introducido al dios Yahvé en el debate. Imputándole el fraude, además, al concepto, cuando de la lectura del texto de Heidegger no se desprende en ningún momento semejante sentido, añadido arbitrariamente por el intérprete. Prosigue así Álvarez Gómez:

En resumen quiere decir lo siguiente. El hombre está destinado a la muerte. Éste es su futuro ineludible que le confronta con su propio origen, consistente en la condición de estar fácticamente arrojado a la existencia. Esto, el tener que asumir su origen, es lo que le fuerza al hombre (sic) a contar con su haber-sido y a otorgar a esta dimensión su “peculiar primacía en lo histórico” (l.c.). La apertura hacia el futuro bajo la forma de ser para la muerte le lleva a Heidegger a clausurar en los límites de esos dos acontecimientos existenciales: condición de arrojado a la existencia y ser para la muerte, el significado profundo de la historicidad.¹¹⁵⁵

La forma de expresarse de Álvarez Gómez da a entender que dicha acotación conceptual constituye una decisión personal de Heidegger, pero parece olvidar que Heidegger tiene que respetar las reglas de su propio método fijadas al inicio de la obra y en todo el periodo de gestación de *Sein und Zeit*, de manera que no puede, como haría cómodamente un “filósofo cristiano”, introducir en el texto unas “creencias” que no vengan justificadas por la correspondiente patencia de ciertos fenómenos. Pero si, por el contrario, fuera así, no podría hablar Heidegger de finitud de la temporalidad y ya de antemano estaría dedicando su tiempo a la teología. Los filósofos “cristianos” o “creyentes” consideran, por lo general, que la aceptación o no de la “infinitud” y, por ende, de la salvación, remite a una decisión tan arbitraria, el “acto de fe”, como la que alimenta sus propias preferencias y proferencias. No obstante, cuando su interlocutor ateo o “pagano” omite la obligada “profesión de fe” preteórica y existencial, se lo reprochan en términos de incongruencia *argumental*:

Desde el punto de vista que hemos adoptado aquí se llega a una conclusión distinta. El hombre es lo que es en tanto que está y vive en el presente. Sólo desde la forma peculiar como vive ese presente se puede explicar su relación tanto con el pasado como con el futuro,

¹¹⁵⁴ Álvarez Gómez, M.: *op. cit.*, p. 278.

¹¹⁵⁵ *Op. cit.*, pp. 278-279.

así como la posibilidad de contemplar en conjunto las tres dimensiones históricas. Desde su situación de arrojado —si admitimos este modo de hablar de Heidegger— ve a aquellos a quienes debe la existencia y su imaginación se proyecta retrospectivamente, sin que en ello haya lugar alguno para el error, hacia la serie de generaciones que le han precedido, de las que conoce muy poco o apenas nada, pero de las que con total certeza sabe algo fundamental: que están ahí, tan constitutivamente para él que sin ellas no existiría en absoluto. Ésta no es una conclusión fría y abstracta, excepto si, como es habitual en el tiempo en que vivimos, vivimos encerrados en una estéril individualidad, que está terminando por ser individualismo fanático.¹¹⁵⁶

Álvarez Gómez atribuye fantasiosamente a Heidegger una reconstrucción de tipo empírico-categorial y luego le reprocha haber caído en ella. Al igual que Benavides Lucas, confunde al *Dasein* con el hombre y luego a éste con el individuo. A partir de ahí resulta “obvio” que el individuo ha sido parido por su madre y que, por tanto, a ella le “debe” la existencia, así como a las “generaciones” que “le han precedido”. Las relaciones existenciales han sido sustituidas, torpemente o de mala fe, por relaciones categoriales de índole causal. De manera que el *Dasein* ya no surge de la nada, sino del parto en un hospital. Sin embargo, el afán del autor es tan hostil a Heidegger que incluso este tipo de relación, la cual califica como deuda, es un acto de individualismo. Y ello a pesar de que el individualismo sólo lo ha introducido, insistamos en este punto, el errado exégeta cristiano, quien en tales términos tendría más bien que hacer la genealogía del individualismo y su fanatismo estéril en la idea cristiana de alma inmortal y no en la pagana generosidad hacia los antepasados. Prosigue Álvarez Gómez:

Como corrección de este individualismo, valga decir, como ayuda para incorporar a nuestra perspectiva la propia irradiación en las generaciones pasadas, es ilustradora la lectura de Borges, quien por lo demás nos trae al recuerdo sabidurías del pasado, especialmente la bíblica. Cuando el evangelista Mateo se propone anunciar con toda solemnidad una nueva época, nada menos que el tiempo que inaugura la salvación para toda la humanidad, comienza por establecer la genealogía de Jesús (MT 1, 1-17). Presiente además el hombre (sic), sabiéndolo también con certeza, que en el horizonte de su propio final están haciendo ya su aparición otras generaciones, igualmente de forma tan constitutiva que ni siquiera se puede imaginar ese final sin la pervivencia de otros, sin la supervivencia de generaciones futuras.¹¹⁵⁷

Álvarez Gómez substituye la argumentación por la homilía. Da por supuesta la interpretación empírico-categorial del *Dasein* y, por tanto, esboza una suerte de psicología, y encima completamente infundada, del sentido generacional, que presuntamente habrían descubierto los personajes bíblicos. Confunde además la supervivencia de las generaciones (¿no están todas ellas condenadas también a la muerte?) con la supervivencia teológica. Y en lugar de abordar frontalmente la cuestión de “fe” que le opone a Heidegger, se limita a hacer insinuaciones y sugerencias poéticas porque, en rigor y con la metodología fenomenológico-hermenéutica en la mano, no tiene opción frente a la ontología fundamental. Reconoce no obstante:

¹¹⁵⁶ *Ibidem.*

¹¹⁵⁷ *Ibidem.*

El hombre es finito ciertamente. Su destino se encierra entre estos dos acontecimientos del nacimiento y de la muerte. Su existencia está enclaustrada en ellos y se cierra simultáneamente sobre ellos. Es decir, nacer no es simplemente un hecho que acontece en un momento puntual del pasado, sino que se proyecta a lo largo de toda la existencia. La muerte, a su vez, tampoco es simplemente un hecho que ineluctablemente tendrá lugar en un momento del futuro, pues caminando como estamos hacia ella, la estamos anticipando inexorablemente, lo que quiere decir que nos está condicionando.¹¹⁵⁸

Trivialidades y lugares comunes psicológicos. Porque la cuestión existencial, ontológica, no se aclara. La muerte no se reduce a un “hecho empírico”, por supuesto, pero ¿qué es entonces? Y que se proyecte o anticipe a lo largo de toda la existencia tiene también una lectura psicológica perfectamente compatible con que sea un “hecho”. Además, hay que distinguir entre hecho positivo y hecho en el sentido trascendental, matiz fundamental que nunca introduce Álvarez Gómez, siendo así que su estrategia discursiva se derrumbaría por la base. La muerte del *Dasein* no es, efecto, un dato, sino un existencial. Y se trata de explicar esto, no de rodearlo constantemente mediante metáforas autobiográficas y psicologías introspectivas kierkegaardianas. A tales efectos hay que tomarse en serio la terminología heideggeriana, no como una caprichosa jerga del filósofo alemán, sino, precisamente, como un esfuerzo para eludir las anfibologías antropológicas de la interpretación y evitar comenzar a fabricar ilusorias construcciones causales y otras banalidades que no explican nada porque, precisamente, dan por supuesto aquello que pertenece al ámbito estrictamente filosófico, a saber, la cuestión del ser, de la validez y de la verdad. Prosigue Álvarez Gómez, avanzando a pasos agigantados hacia el ridículo teórico:

Pero eso no es todo. Pues esa finitud se presenta como superada constitutivamente en el origen y en el final, en la forma antes mencionada. El origen no es simplemente un estar arrojado. Eso sólo es así si se acepta la conciencia-de-ser como criterio y medida de la existencia. El origen es un don que debemos a quienes nos han precedido y la muerte no es la clausura de la existencia, puesto que ya en sí misma se anuncia como una perpetuación en nuestros descendientes, los cuales existen siempre aunque no tengamos descendencia en el sentido habitual. La razón de ello es que en cuanto individuos somos miembros del género humano, constitutivamente somos de las generaciones que nos preceden y somos para las que nos seguirán. Por ello y porque no estamos circunscritos por los límites que imponen el nacimiento y la muerte, tenemos que hacer historia, rememorando el pasado y anticipando el futuro.¹¹⁵⁹

Pretende así Álvarez Gómez enmendarle la plana a Heidegger con un descubrimiento asombroso, un hecho que el filósofo alemán desconocía, a saber, que los hombres (sic) tienen ascendentes y descendentes. Al parecer, la estupidez e ignorancia de Heidegger era tal que no estaba suficientemente instruido u olvidó esta “información” empírica. Cualquier filósofo digno de ese nombre debería darse cuenta que el error no está en Heidegger, sino en la pedestre interpretación que ha hecho del texto, máxime cuando *Sein und Zeit* está repleto de referencias al *Mitsein*, la tradición y la *Volks-gemeinschaft*, preguntándose qué significa realmente *Dasein*, puesto que, obviamente, no puede referirse al “hombre” y, mucho menos, al “individuo”. Para empezar, las estructuras que caracterizan al *Dasein* son *existenciales*, no

¹¹⁵⁸ *Op. cit.*, p.280.

¹¹⁵⁹ *Ibidem*.

categorías. Pertenecen al análisis de la *comprensión (verstehen)*, no de la explicación. En “teoría de la historia” podría abordarse legítimamente el tema de la *explicación*, la causalidad y las relaciones ónticas entre los entes históricos, lo que ya daría mucho de así, pero este tipo de abordaje sólo puede emprenderse una vez acotado el espacio teórico del anterior y, al menos, parcialmente resuelto aquél, para no mezclar y, sobre todo, no confundir arbitrariamente dos niveles de análisis completamente distintos. Tanto el “nacimiento” como la “muerte” del *Dasein* son *fenómenos*, no “ideas mentales” que un individuo empírico tenga “en la cabeza” y ni siquiera “en la conciencia” en un sentido fenomenológico-trascendental. Puede “tenerlas”, pero, en cuanto *tales*, dichos “contenidos psíquicos” no pertenecen al *Dasein*. La muerte es una *experiencia* del *Dasein* que muestra la finitud ontológica, una finitud que afecta tanto a los “individuos”, como a las “comunidades” (ónticas), a las “generaciones pasadas” tanto como a las “futuras”, por no hablar del universo entero en el sentido de suma de todas las “cosas” en el “espacio”. *La experiencia de la muerte desvela la finitud de todo ente*. Como tal, posibilita la *comprensión* de la finitud en *este* sentido y nada tiene que ver con la consciencia psicológica de “acordarse” de algo o “saber” que “todos” “venimos de París”. La angustia es una “sensación” psicológica, pero dicho sentido de la misma no le interesa a la ontología fundamental. De igual manera que en la inteligencia somos capaces de separar el plano psicológico “X piensa Y” del plano trascendental (X = Y es válido), en el *Dasein* puede y *debe* deslindarse el valor ontológico y gnoseológico de la angustia de su mero acaecer empírico en la *psique* “humana”. Hay que insistir en ello: *Sein und Zeit* no es un tratado de psicología, sino *una ontología fundamental de la verdad: la validez y el “abí del ser”*. Sus estructuras son trascendentales *a priori*, determinaciones sintéticas del “tiempo originario”. La “muerte” muestra el carácter finito de la *temporalidad*, que no se puede reducir a “la vivencia subjetiva del tiempo para el individuo” —u ocurrencia similar— frente a un “tiempo objetivo” situado “fuera” de la “cabeza” del “sujeto”. La muerte designa la esencia del tiempo en tanto que fundamento de la historicidad, de la cual será asimismo, fundamento y esencia a su vez. En consecuencia, también la *Gemeinschaft* es finita y la entera argumentación de Álvarez Gómez se desmorona a ojos vista. De tal suerte que, después de su alarde de “sabiduría” hermenéutica, el autor puede concluir:

Por otra parte, la exposición del concepto de finitud, en la que tanto insiste Heidegger y en la que aquí no vamos a entrar, exigiría una discusión a fondo de la relación de dicho concepto con el de infinitud para, entre otras cosas, intentar aclarar si, como piensan N. de Cusa, Descartes y Hegel, se trata de conceptos recíprocos, de forma sin embargo que la finitud depende de la infinitud y no puede en modo alguno ser pensado sin ella. Pero como no es el momento de debatir esta cuestión metafísica, nos limitaremos a evocar, mediante algunos textos poéticos, nuestra tendencia a rebasar la estricta “finitud de la temporalidad” tal como la postula Heidegger.¹¹⁶⁰

El fragmento no tiene desperdicio y podríase desmontar punto por punto, pero ya vemos que resulta ocioso extenderse en demasía. Hete aquí un breve resumen. La obra de Heidegger *Sein und Zeit* no es una “exposición de conceptos” según las “opiniones” del filósofo. Eso se lo dejamos a los “filósofos” cristianos, a quienes, al parecer, no se les “pasa por la cabeza” otra pauta de conducta intelectual que la mera carta a los reyes Magos con la lista de sus

¹¹⁶⁰ *Ibidem*.

deseos existenciales insatisfechos. Heidegger *describe fenómenos* y se limita a “mostrar” lo que “hay”. El *logos* de la ontología fundamental remite siempre a esa fundamentación; de tal suerte que sin correlato fenomenológico no hay discurso que valga y así lo advierte Heidegger explícitamente en repetidas ocasiones. En consecuencia, la “finitud de la temporalidad” *no es un mero “concepto”* y muchos menos un *postulado* del que se “seguirían”, según un encadenamiento lógico-deductivo, ciertas conclusiones. Antes bien, el postulado por excelencia en todo este asunto es la “fe” de Álvarez Gómez y su “tendencia”, harto común por no decir vulgar, a “rebasar” la finitud. Aunque estamos convencidos de que él no es juez y parte en el asunto, siendo así que muéstrase ayuno de todo interés personal “individualista” en “salvar su alma” y, en consecuencia, sus “postulados” obedecen a razones puramente teóricas que omite por falta de espacio. Así que después de centenares de páginas sugiriendo la clamorosa y estruendosa refutación del filósofo teutón, cuando llega la hora de la verdad, al margen de las trivialidades expuestas sobre los ascendentes y descendientes del “Dasein”, da la espalda al adversario, rehúye el debate y “le perdona la vida” a Heidegger, confundiendo una vez más el lugar en el cual se libra la lid y trasladándolo, desde las mostrencas observaciones empíricas sobre los hijos y sus padres, a un plano metafísico indefinido. Para más *inri*, en lugar de la esperada refutación de Heidegger, Álvarez Gómez nos obsequia... con un poema de Leopardi (!). De manera que podemos darnos por satisfechos, por cuanto hemos tenido de todo: teología bíblica, descripciones empírico-antropológicas sobre los vínculos entre las esperanzas del “hombre” y la descendencia familiar, remisiones a la metafísica y hasta literatura poética. Sin embargo, se nos ha *hurtado* precisamente *lo* que aquí era exigible, a saber, un análisis fenomenológico-hermenéutico del concepto de la “finitud de la temporalidad” *en tanto que fundamento y esencia de la historicidad*.

Tras el poema, vuelve Álvarez Gómez a la psicología y nos remite esta vez a la “imaginación”: «también podemos imaginar un tiempo sin fin».¹¹⁶¹ En el supuesto de que pudiera ser así, cosa que el autor ni siquiera se molesta en demostrar (tal es su confianza en la fácil complicidad del lector), ese tiempo *imaginado* siempre tendrá que confrontarse con el tiempo fenoménico. Porque la imaginación es libre, pero los fenómenos no los elegimos nosotros, sino que se muestran con el sello de la necesidad y de la imperatividad, que es también el sello de la muerte. Recurre entonces Álvarez Gómez al manido expediente del tiempo “objetivo”, que está “fuera” de nuestras cabezas y que sería distinto del tiempo “vivido”. El “tiempo imaginado” se *fundamenta* en ese presunto “tiempo objetivo”. Por supuesto sugiérese a su vez que dicho tiempo podría satisfacer nuestros anhelos y resultar casualmente infinito, pero ni explica cuál es la razón de la buena nueva y qué relación de fundamentación mantiene con el tiempo originario y fundamental a pesar de que en Heidegger hay materiales más que sobrados para acreditar su carácter teórico, derivado e imaginativo (una línea de puntos, un espacio objetualizado que depende siempre de la experiencia originaria previa de la temporalidad, etcétera), ni justifica tampoco la pretensión, completamente fantasiosa, de que tal supuesto tiempo tenga algo que ver con la extática temporaria fenoménica y que, en consecuencia, podría darse una feliz “extática alternativa” consistente en una suerte de “presente eterno”:

¹¹⁶¹ *Op. cit.*, p. 281.

Mucho se ha escrito sobre la diferencia entre el tiempo cósmico, siempre uniforme, y el tiempo vivido. (...) Pero en todo caso, aun supuesta esa diferencia, la forma en que imaginamos el tiempo cósmico —que puede ser muy variada— influye notablemente en el significado que para nosotros tiene el tiempo, en definitiva la temporalidad, y el relieve que se da a sus diferentes dimensiones. Parece obvio que desde esa eternidad e infinitud en que nos sitúa Leopardi la prioridad la tiene un presente que se proyecta más allá de los límites de la finitud.¹¹⁶²

Parece obvio, asevera Álvarez Gómez, pero tan obvio que el “obvio” opera como coartada para fundamentar la presunta obviedad, nada obvia, y rehúye una vez más toda referencia fenoménica o desempeño argumental. No se “ve” cómo un presente puede “proyectarse” “más allá” sin remitir al ek-stasis del futuro y, por ende, a la totalidad de la temporalidad proyectante y finita. Aquello que nos propone Álvarez Gómez no se puede experimentar como tiempo, estamos ante una simple construcción mental o, como muy bien dice el autor, imaginativa. Pero una cosa es lo que nosotros como “individuos” y como “psique” podamos construir ficcionalmente y otra la temporalidad. El significado que “para nosotros” (individuos menesterosos de salvación) tiene el tiempo, no es “en definitiva” la temporalidad. El abismo entre la *psique* “humana” y el *Dasein* reclama un salto mortal que no puede cargarse a las espaldas de una simple conectiva en funciones de comodín (“en definitiva”, “obvio”, etc.). La temporalidad “es” lo que es y sigue siéndolo a pesar de todo lo que nos ronde por la cabeza, incluidas las mentiras con que intentemos escapar del “terror de la historia” (Eliade). Si no fuera así, *si la temporalidad se modificara a capricho de nuestros deseos, no sería necesaria la religión, es más, ni siquiera estaríamos debatiendo sobre el asunto, toda vez que habríamos diseñado ya de antemano una temporalidad a la medida de nuestros gustos*. Nuestras ideas, dice el autor, “influyen”, pero ¿sobre qué influyen? ¿Quizá sobre la temporalidad en su *ser* fenoménico independiente de esas mismas? ¿Se trata entonces de un paliativo, de un ansiolítico, de paños calientes filosóficos? Volvemos así a la psicología clínica y a los remedios mágicos de DUBY y Benavides Lucas:

Ante esta rotundidad del poeta, que sintetiza su profunda meditación cabe preguntar si no es verdad que todo tiempo es un presente eterno (l. c. 141), en cuyo caso se nos abre la perspectiva de la superación de la finitud de la temporalidad. Pues, en efecto, ¿de qué otro modo se nos pueden desvelar las dimensiones del tiempo, sino haciéndolas presentes, lo cual supone trascender cada una de ellas, incluido el presente en su significado habitual?¹¹⁶³

Álvarez Gómez construye una consoladora teoría, pero los fenómenos brillan por su ausencia en la argumentación y en ningún momento “muestra” aquello que se limita a afirmar o suponer o columbrar alborozado por una alegre ebriedad poética. Ciertamente que puede hablarse legítimamente de infinito y de eternidad, pero *sólo con respecto a la finitud*, es decir, a la temporalidad misma, que no es ente sino *ser de todo ente*; y que, en este punto, puede dar lugar a confusiones interesadas por parte del humano aterrado, cuando éste funda la metafísica como “confusión de ser y ente” (“mundo duplicado del ser”) y, a la postre, como substanciación monoteísta del ser en un *summum ens* capaz de rescatarnos, a su vez, del ser originario ocultado y negado, es decir, de aquello que la “experiencia de la muerte” nos

¹¹⁶² *Ibidem*.

¹¹⁶³ *Op. cit.*, p. 282.

desvela. Pero además es el propio Hegel quien responde a las cuestiones, tan hegelianas, con las que se arma en defensa de los intereses ónticos del *homo sapiens*:

Cuando se dice, acerca de las cosas, que ellas *son finitas*, con esto se entiende que no sólo tienen una determinación, no sólo tienen la cualidad como realidad y destinación existente en-sí, no sólo se hallan limitadas —y tienen de este modo todavía una existencia fuera de su límite—, sino que antes bien y sobre todo que el no-ser constituye su naturaleza y su ser. Las cosas finitas *existen (son)* pero su relación hacia sí mismas consiste en que se refieren a sí mismas como *negativas*, y precisamente en esta referencia a sí mismas, se envían fuera, allende de sí, allende de su ser. *Existen (son)*, pero la verdad de este existir (ser) es su *fin*. Lo finito no sólo se cambia, tal como algo en general, sino que *perece*; y no es simplemente posible que perezca, de modo que pudiese también existir sin tener que perecer, sino que el ser (existir) de las cosas finitas, como tal, consiste en tener el germen del perecer como su ser-dentro-de-sí: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte.¹¹⁶⁴

La última frase del fragmento es citada por el autor,¹¹⁶⁵ quien omite empero la argumentación “metafísica” precedente que explica en qué consiste ese “más allá” del ente, es decir, precisamente: *en su finitud*, que Hegel ya anticipó en su *Fenomenología del espíritu*:

La manifestación es el nacer y el perecer, que por sí mismo no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad.¹¹⁶⁶

El movimiento lógico articula así *categorialmente* las estructuras de la temporalidad originaria, pero sólo desde los *existenciaris* del *Dasein* puede “comprenderse” el *sentido* de las circunvoluciones dialécticas de Hegel.¹¹⁶⁷ Por si fuera poco, toda la cuestión fue exhaustivamente desarrollada por Herbert Marcuse en su famosa tesis de habilitación, con Heidegger como director, quienes citan¹¹⁶⁸ asimismo el pasaje para, a continuación, explicar su significado hasta satisfacer todas las dudas al respecto:

Hay que situar estas inauditas palabras en el contexto a partir del cual fueron escritas. La finitud aparece aquí en el terreno de la ontología como determinación ontológica del ente: no se trata ya sólo de la finitud “crítica” del conocimiento humano o de la existencia humana respecto de la infinitud del *intuitus originarius*, de Dios, sino de la finitud como determinación ontológica del ente en general. Aún más: esta determinación de la finitud nace de una interpretación concreta del ente en general, tal como éste sale al encuentro. Pero esto significa que el concepto de finitud se arranca por primera vez de la tradición teológica y se planta en el terreno de la ontología puramente filosófica. Ya no es la finitud del ente en cuanto *ens creatum* frente al Creador, sino que esa finitud no se encuentra ya con nadie, ni siquiera con la infinitud del ente mismo (que Hegel recusa precisamente tildándola de “mala”

¹¹⁶⁴ G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, 2. Auflage, edición H.-J. Gawoll, Hamburg, Meiner, 1990, p. 126. Traducción castellana de Rodolfo Mondolfo: *Ciencia de la Lógica*, tomo I, Buenos Aires, Solar, 1968, 6ª edición, 1993, pp. 165-166.

¹¹⁶⁵ Álvarez Gómez, M.: *op. cit.*, p.40.

¹¹⁶⁶ G. W. H. Hegel: *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1983, p. 32. Traducción de Wenceslao Roces.

¹¹⁶⁷ Cfr. Jean Hyppolite: *Lógica y existencia*, Barcelona, Herder, 1996. Edición francesa original: París, PUF, 1952.

¹¹⁶⁸ Herbert Marcuse: *Ontología de Hegel y Teoría de la Historicidad*, Barcelona, Martínez Roca, 1970, p. 62. Edición alemana original, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1968. La primera edición alemana de la obra apareció en 1932.

infinitud). Partiendo de aquí ha abierto camino a una dimensión completamente nueva: la *historicidad* universal del ente. Con ello ha abierto camino para una primera captación esencial de lo *histórico*. El acaecer del ente finito no es desarrollo hacia meta prefijada o indeterminada, ni, en general, ningún desarrollo orientado, sino un acaecer pura y simplemente en sí mismo; es inmanente al ente. El ente finito no *tiene* historia, sino que *es* historia.¹¹⁶⁹

Álvarez Gómez conoce perfectamente esta argumentación, pero después de apelar a Hegel en el apartado sobre la finitud de la temporalidad que hemos visto más arriba, le enmienda la plana al propio Hegel.¹¹⁷⁰

Lo propio del hombre y por consiguiente su actividad en el campo de la historia está en que además la toma de conciencia de sus límites tiene su raíz en un modo de ser, caracterizado no por la universalidad propia de este o aquel género, sino por la universalidad como tal, lo que le abre a lo ilimitado e infinito, sin dejar por ello de ser finito.¹¹⁷¹

No explica el autor a qué se refiere. Porque este abrirse a lo ilimitado ni apela al ya citado ir “más allá” del ente en Hegel, conducente a la finitud, y así lo reconoce expresamente, ni tampoco a la ek-stática temporaria de Heidegger, que se totaliza en el “ser para la muerte”. Estamos ya, por tanto, en el terreno de la *Gerede*. Aquí se retrocede al estadio teológico de la cuestión y a la “mala infinitud” señalada por el propio Hegel, pero de contrabando. Veamos, en efecto, las implicaciones del planteamiento hegeliano reconocidas por el propio Marcuse:

Por paradójico que esto suene, la concepción de la finitud como infinitud es precisamente la expresión más clara de lo radicalmente que Hegel, frente a todas las determinaciones teológicas, aferra la finitud como la historicidad del ente. El propio Hegel indica que en este punto ambos conceptos “pierden su naturaleza cualitativa” (133). Lo infinito no es ya un “más allá” de lo finito desde lo cual se determinara lo finito en su ser, sino que lo finito lleva en sí su propia infinitud, como infinitud de su acaecer: lo infinito “*es y está* presente, actual. Sólo el infinito malo es el *más-allá*”.¹¹⁷²

El propio Heidegger, en sus lecciones sobre Hegel, es inequívoco y no deja lugar para resquicios “consoladores” que puedan dar lugar al tipo de confusiones características de las “sugerencias” y “tendencias” de Álvarez Gómez:

*Negativität ist daher zugleich Aufhebung. Die absolute Erzitterung — das absolute Erbeben von Allem. Der Tod der „absolute Herr“.*¹¹⁷³

Con la idea de que la muerte es el “señor absoluto” estamos ya en el “fascismo”. El propio Hegel era ya plenamente consciente de que semejante pretensión constituye un escándalo para la conciencia cristiana:

La destinación de las cosas finitas no es más que su fin. El intelecto persevera en este pensar de la finitud, en cuanto convierte el no-ser en destinación de las cosas, y al mismo tiempo en

¹¹⁶⁹ Marcuse, H.: *op. cit.*, pp. 62-63.

¹¹⁷⁰ Álvarez Gómez, M.: *op. cit.*, p. 149.

¹¹⁷¹ *Ibidem*.

¹¹⁷² Marcuse, H.: *op. cit.*, p.67.

¹¹⁷³ Heidegger, M.: *Hegel. La Negatividad. Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad (1938/39, 1941)*, Buenos Aires, 2005, p. 62.

imperecedero y *absoluto*. La fugacidad de las cosas podría perecer sólo en su otro, en lo afirmativo; de este modo separaría de ellas su finitud; pero ésta es su cualidad inmutable, vale decir, que no se traspasa en su otro, esto es, en su afirmativo; y así es eterna.¹¹⁷⁴

Véase a continuación la “confesión” de Hegel, documento decisivo por lo que respecta al fenómeno de la *Gerede*:

Es ésta una consideración de gran importancia; pero el que lo finito sea absoluto es un punto de vista tal que por cierto ninguna filosofía u orientación ni tampoco el intelecto se dejará acusar de él.¹¹⁷⁵

Ninguna *excepto* el “fascismo”. Que la finitud sea la verdad y, por ende, “eterna” e “infinita”, ¿no es contradictorio? Sólo si confundimos el ser con el ente y la verdad con lo verdadero. En esta confusión, que siempre será “interesada” por parte del ente finito, la verdad tiene que convertirse en un *summum ens* omnipotente “capaz de vencer a la muerte”, es decir, *conseguir* que el perecer perezca. La otra opción es suprimir la connotación axiológica negativa de la finitud y admitir que lo absoluto es la vida finita. Ésta alcanza su plenitud en la finitud, se completa y constituye sólo en cuanto finita, posibilidad que tiene su correlato en el “estado de resuelto” del “ser para la muerte”. *El primer camino fue el que siguió Hegel traicionando sus propios supuestos. El segundo, Heidegger*. Se trataba de una opción existencial “fascista” como lo reconoció el propio Herbert Marcuse, quien se jacta de ser un “cobarde”:

La destrucción de la ideología de la muerte supondría una transvaloración explosiva de los conceptos sociales: la buena consciencia de ser un cobarde, la desglorificación y la desublimación; supondría un nuevo “principio de realidad” que liberaría el “principio del placer” en vez de reprimirlo. / La mera formulación de estos objetivos indica por qué han sido convertidos tan rígidamente en tabúes. Su realización equivaldría al derrumbamiento de la civilización establecida. Freud ha mostrado las consecuencias de una desintegración (hipotética) o incluso de una relajación esencial del “principio de realidad” predominante: la relación dinámica entre Eros y el instinto de muerte es tal que una reducción del segundo por debajo del nivel en que funciona de un modo socialmente útil liberaría al primero más allá del nivel “tolerable”. Ello supondría un grado de desublimación que arruinaría las conquistas más valiosas de la civilización.¹¹⁷⁶

El artículo “La ideología de la muerte” constituye, completo, la síntesis de la *Gerede*. Su nulo valor intelectual y filosófico no le resta importancia, en lo concerniente al “fenómeno VM” y a tales efectos testimoniales, como documento imprescindible de nuestro “estado de interpretado”. La *Gerede* consiste en que, bajo la apariencia de un debate filosófico sobre la verdad de la muerte, o historiográfico sobre el fascismo, se dirime una cuestión axiológica. Y siendo así que la “ideología B” ha optado por determinados valores hedonistas, humanistas y eudemonistas en perjuicio de la verdad, dicho debate o análisis *no puede apelar en serio a la objetividad de sus argumentos*, sino que se contradice constantemente, hace trampas, utiliza sofismas y toda suerte de estrategias retóricas, incluida la mentira más obscena, para alcanzar sus objetivos ideológicos. Ahora bien, la “ideología A” tampoco está en una situación fácil,

¹¹⁷⁴ Hegel, G. W. F.: *Ciencia de la lógica*, op. cit., p.167.

¹¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹¹⁷⁶ Marcuse, H.: *Ensayos de política y cultura*, Barcelona, Ariel, 1970, p. 198.

porque si quiere reivindicar la verdad ya no puede recurrir a los paños calientes y está obligada a admitir públicamente incluso aquello que los propios fascistas se negaron a reconocer, a saber, su vinculación esencial con el fenómeno “la muerte”, equiparada inmediatamente al “asesinato” por la parte contraria. En este contexto profundamente intoxicado, donde el diálogo *racional* ha devenido imposible, aparece y se instala la *Gerede*.

La *Gerede* utiliza muchas tácticas. La más *elegante* de todas es la omisión de las cuestiones incómodas. Para concluir este apartado vamos a referirnos brevemente a ella en la obra de Raymond Aron *Introducción a la filosofía de la historia*, ya citada. Este voluminoso ensayo se encamina y desemboca en la cuestión fundamental, a saber, que el paso de la temporalidad y la historicidad a la historiografía como ciencia tiene su enclave decisivo en la experiencia que el agente histórico hace de sí mismo en cuanto tal. El propio historiador es, en efecto, él mismo histórico. Al trabajo académico como “sujeto de conocimiento” subyace su condición de *Dasein*. Sólo por eso, y no por haber leído ya historia, lo que nos conduciría a un *regressus ad infinitum*, puede existir la historiografía *en cuanto ciencia* y únicamente en la medida en que el *Dasein* optó en su día por la verdad *como valor supremo* y, en frase de Hecateo de Mileto, desafió a la narración heredada siendo capaz de sostener que «las tradiciones de los griegos son contradictorias y, en mi opinión, ridículas».¹¹⁷⁷ En la actualidad nos encontramos, según Nolte, en la misma situación. Así, Raymond Aron admite de buen grado que «el sistema marxista en su conjunto expresa una opción existencial».¹¹⁷⁸ Mucho antes que la teoría está la *perspectiva* y la decisiva *selección de los hechos* con que se construye la *narración*:

Tomemos lo que hemos llamado perspectiva. En principio parece que ella fuera, por el contrario, la que directamente cae bajo la alternativa de lo verdadero y lo falso. (...) / La perspectiva no es menos filosófica por el hecho de que ella retiene esos elementos con preferencia a otros y los organiza en función del porvenir. (...) / Por consiguiente, esas anticipaciones son las primeras. O por lo menos, lo que es primero es el rechazo del capitalismo y la voluntad de destruirlo. La imagen del futuro nace de ese rechazo. Y por tal causa esta última, ligada a una voluntad, es en esencia relativa, inseparable de una elección en la historia.¹¹⁷⁹

Por otra parte, la objetividad responde asimismo a una «escala particular de valores (...)» y en este sentido es una ideología.¹¹⁸⁰ Mas luego, contradictoriamente a menos que se establezca una distinción *técnica* entre ideología y cosmovisión, resulta que «el pensamiento no ideológico sería el que se adhiere a lo real»,¹¹⁸¹ a pesar de que esta decisión también entraña una elección axiológica que equivaldría a admitir la posibilidad de una ideología *legítima*, aquello que aquí entendemos por *elemento cosmovisional de la “ideología A”*, y posibilitaría superar el relativismo y el multiculturalismo sin excluir la libertad y la ética. Pero también Aron ha hecho su opción de valores “contra la verdad”:

El hombre, el hombre occidental en particular, es por esencia el ser que crea a los dioses, el ser finito, insatisfecho de su finitud, incapaz de vivir sin una fe o una esperanza absolutas. Si

¹¹⁷⁷ Fontana, J.: *op. cit.*, p. 18.

¹¹⁷⁸ Aron, R.: *op. cit.*, tomo II, p. 69.

¹¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹¹⁸⁰ *Op. cit.*, p. 70.

¹¹⁸¹ *Op. cit.*, p. 72.

pues ya no imaginara ideología alguna para esclarecer su camino o confirmar su querer, habría abdicado de su condición al aceptar el mundo.¹¹⁸²

Por supuesto, una ideología de la verdad podría “cambiar” un mundo hundido en la mentira y suscitar así una esperanza legítima, pero Aron ya lo ha confundido todo al adscribir la verdad a “lo real” (confusión entre “la verdad” y “lo verdadero”) y oponer ideología y “realidad”, de tal suerte que la esperanza caiga siempre del lado de una negación de la realidad que será, necesariamente para él, también una *negación de la verdad*. A pesar del ruidoso silencio sobre Heidegger que resuena en el ensayo, en esta obra de Aron detéctanse todos los elementos que, imantados hacia el tema de la temporalidad finita y de la historicidad, permitirían, como poco, un debate honesto sobre el “sentido” *a priori* de la historia. Reconoce Aron la prioridad fenomenológica del tiempo originario sobre cualquier “idea” de segundo grado relativa a una temporalidad objetiva: «Del mismo modo que el espacio físico se extrae del espacio percibido, así el tiempo abstracto deriva de la duración vivida».¹¹⁸³ La cuestión de un tiempo cósmico sólo puede dirimirse de acuerdo con el sentido de la temporalidad y ésta es perfectamente compatible con ciertas hipótesis científicas:

(...) la ley de la degradación de la energía la utilizan algunos físicos para conferir al conjunto del universo una evolución orientada, para otorgarle al tiempo relativo de la relatividad el carácter esencial del tiempo vivido, es decir, la irreversibilidad.¹¹⁸⁴

¿Por qué no entonces, y con mayor razón, para la temporalidad *histórica*? Siendo así que «nada impide mantener una continuidad de sucesión entre el tiempo científico de la astronomía y la biología y el tiempo humano de la historia».¹¹⁸⁵ Si se refiere al sentido de la “sucesión”, es decir, a la *irreversibilidad*, qué duda cabe de que esto es tan posible cuan deseable si tanto la una cuanto la otra dimanar del significado fundamental del término “tiempo” y no fuerza a allanar las diferencias que puedan manifestarse entre el “ente natural” y el “ente histórico” propiamente dicho que es el *Dasein*: «sólo el hombre tiene historia porque su historia forma parte de su naturaleza, o mejor, es su naturaleza».¹¹⁸⁶ De hecho, las ciencias naturales han de ser también, en cierto sentido, históricas y justificar sus conceptos ontológicos en una teoría social-trascendental constituyente del conocimiento que a su vez remite a la historiografía como *relato genético válido de una construcción social de las instituciones científicas y racionales*. Nada de lo que la ciencia física o natural pueda decir en el plano de “lo verdadero” debería contradecir sus condiciones trascendentales e histórico-trascendentales de su existencia institucional. En este punto, el “tiempo natural” debe pagar tributo, primero, a la historicidad de la historiografía y, en última instancia, a la temporalidad del *Dasein* como ente cuya determinación no es otra que el “ahí del ser”, el aparecer de la verdad anterior a cualquier noción sustancial de “lo verdadero”. Ninguna disciplina científica puede “explicar” la verdad,

¹¹⁸² *Op. cit.*, p. 73.

¹¹⁸³ Aron, R.: *op. cit.*, p. 42. Véase también p. 51: «(...) los mismos caracteres que nos han permitido distinguir las historias nos habilitarán para definir el tiempo real. / Éste es representado, por lo común, de manera tal que participa de la duración vivida. En el punto de partida hemos asignado al devenir del universo concreto la sucesión continua de estado que observamos en nosotros». Y p. 52: «Sólo la irreversibilidad, y no la unidad y la regularidad del curso temporal interesa al historiador».

¹¹⁸⁴ *Op. cit.*, pp. 36-37.

¹¹⁸⁵ *Op. cit.*, p. 42.

¹¹⁸⁶ *Op. cit.*, p. 47.

porque la supone. Aron, que es un cartesiano, expresa este *factum* de manera limitada pero inequívoca cuando afirma:

(...) la historia humana implica un nexo espiritual entre los individuos. La historia es siempre la del espíritu, aunque ella sea la de las fuerzas de producción. (...) el rechazo de la continuidad entre el devenir cósmico y el devenir humano adquiere un alcance por completo distinto. (...) la conciencia no se explicará jamás a partir de lo que no es consciente, ni la razón a partir de la sin-razón (*non-raison*).¹¹⁸⁷

Así pues, Aron no confunde, como ocurre habitualmente con los marxistas, los planos trascendental y empírico en la cuestión de la validez del discurso racional: «No pretendemos que el hombre haya existido siempre, sino que el orden espiritual es trascendente a las realidades que exploran las ciencias de la naturaleza».¹¹⁸⁸ Convendría añadir: esas ciencias que, en cuanto verdaderas, pertenecen así mismo a dicho orden espiritual. Aron podría ahorrarse tales aclaraciones si en vez de hablar de “el hombre”, que es también un ente natural y da lugar a todo tipo de ambigüedades y confusiones ontológicas, se refiriera al *Dasein* en tanto que lugar donde la verdad y la validez, es decir, el espíritu, pueden aparecer. Dicho lo cual, resulta perfectamente compatible guardar una coherencia de sentidos compartidos mediante un sistema de fundamentaciones semánticas progresivo en términos de “condiciones de posibilidad” trascendentales, y la autonomía de las respectivas regiones ontológicas de lo histórico-espiritual y lo natural:

Conservaremos así, en lo que respecta a las relaciones del universo y de la humanidad, el hecho de las sucesiones y la heterogeneidad de los reinos a la vez.¹¹⁸⁹

En este sentido el agente histórico es un “sujeto constituyente”. Pero el historiador en cuanto historiador es también un sujeto constituyente. El historiador, no sólo como individuo, sino ante todo como depositario de un imaginario social, “hace” la historia. La decisión de adoptar una determinada perspectiva es para Aron, como ya señalamos más arriba, anterior a la teoría causal historiográfica propiamente dicha. Ahora bien, ¿cuál es la decisión de Aron al respecto? ¿Enmendará, en tanto que “liberal”, la mitología de la “ideología B” que impide el reconocimiento de la “finitud de la historicidad” como *sentido* de la historia? No. Porque Aron, aunque en una formulación política diferente, transmite la misma “ideología B”, de cuño judeo-cristiano, que sus adversarios marxistas:

Todos los hombres, todos los animales, se dirigen hacia la nada. Pero esta vez, en el nivel superior, se abren horizontes indefinidos. Al elevarse a la totalidad se descubre la esencia del devenir humano. Sólo la especie humana se compromete en una aventura cuyo fin no es la muerte, sino la realización de sí misma.¹¹⁹⁰

Hemos vuelto así al terreno de la charla (*Gerede*) y será muy fácil detectar contradicciones flagrantes en el discurso de Aron. Así, en la segunda parte de la obra, “Historia y verdad”, se plantea la cuestión de la pluralidad de las interpretaciones y, por ende, de la “perspectiva”

¹¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸⁸ *Op. cit.*, p. 48.

¹¹⁸⁹ *Op. cit.*, p. 49.

¹¹⁹⁰ *Op. cit.*, p. 55.

válida. Aron se pasea por las inmediaciones de la finitud, pero nunca da el paso decidido en la dirección de la finitud de la historicidad, que le conduciría del liberalismo al “fascismo”:

Por consiguiente, el problema único es saber si se ha asignado al hombre la tarea de descubrir la verdad de sí mismo en tanto que la historia dura todavía. Esta verdad permitiría dar respuesta al interrogante sobre el cual se ha terminado el estudio de la evolución y el determinismo: la historia, que presenta tantos signos de contingencia y de irracionalidad, ¿revela a pesar de todo una que aporta una especie de justificación al conjunto del pasado? Al mismo tiempo captaríamos la totalidad vanamente buscada. Esta última no se confunde ni con la realidad integral, inaccesible como todo objeto, ni con la yuxtaposición de puntos de vista, arbitraria como toda síntesis subjetiva. Sería la verdad la que superaría la particularidad de las perspectivas y la pluralidad de las consideraciones al determinar la significación del devenir íntegro.¹¹⁹¹

El “sentido de la historia”, como hemos visto, únicamente puede fundamentarse en la “historicidad”, la cual, a su vez, remite a la “temporalidad”, un existenciarío de la verdad, y *nunca a un conocimiento empírico sobre hechos relativos al futuro que sólo podría tener carácter profético y, por tanto, irracional*. El planteamiento de Aron parece corresponderse con las exigencias teóricas señaladas. *La temporalidad puede ser totalizada, la historia empírica, no*. La temporalidad se fundamenta en esa “verdad del hombre” que constituye el “fenómeno VM”, objeto de la presente investigación. Aron, si hubiera sido fiel a su “perspectiva”, tendría que haber debatido con Heidegger en la parte conclusiva de su obra, pero no lo hace. Una vez más, observamos cómo se elude la cuestión y, de forma dogmática, instáurase el metaparadigma socrático de la “búsqueda de la verdad”:

Regresamos así a la pregunta sobre la cual termina nuestro libro. El historicismo puro se refuta a sí mismo; disuelve toda verdad y por último disuelve la historia. Pero el moralismo conduciría a una anarquía contraria, puesto que sacrificaría la acción a los imperativos éticos, y, en general, las sociedades a la justicia. Antítesis de la moral abstracta y de la historia, de los instantes y del fin: la reflexión muestra en ello la necesidad y sugiere la solución ideal.¹¹⁹²

Esa solución ideal del liberalismo consiste en colocar la verdad en una “búsqueda sin término” que, como principio regulador, coloque al final del camino una hipotética reconciliación entre los valores del moralista y las evidencias corrosivas del psicólogo:

El director de un banco o de un comercio no es más ávido que el mercader chino o el usurero judío. La ambición de poder no desaparece en la sociedad sin clases. En todas las revoluciones el observador perspicaz advierte una mezcla análoga de devoción y ruindad, de delaciones y sacrificios, de indiferencia y entusiasmo.

Estamos ante el dualismo platónico y metafísico del judeo-cristianismo, con el mundo paralelo proyectado al final de la historia. Una solución poco original que, además, confluye con la de las izquierdas proféticas secularizadas que tanto critica Aron. Concluye el autor:

Este estado final sería el equivalente de una utopía si no se adhiriera a la conciencia del presente y a la reflexión sobre el porvenir, si no fuera indispensable a toda filosofía. Las

¹¹⁹¹ *Op. cit.*, tomo II, p. 78.

¹¹⁹² *Op. cit.*, t. II, p. 108.

concepciones del mundo, según la primera apariencia, expresan una actitud humana, pero la antropología histórica sufre a su turno que ella inflige a los sistemas al vincularlos a su origen psicológico e histórico. Se establece de manera inevitable, por encima del pensamiento comprometido, la reflexión libre. Pero ésta, para alcanzar la esencia más allá de las experiencias vividas debe o limitarse a la condición eterna, y entonces permanecer pobre y formal, o separar la verdad de la evolución, es decir, fijar un fin. Una vez más, filosofía e historia, filosofía de la historia y filosofía total resultan inseparables. La filosofía se halla también primero en la historia, puesto que está encerrada en los límites de un ser particular; es histórica porque es el alma o la expresión de una época; es historia porque es toma de conciencia de una creación inacabada. La filosofía es la cuestión radical que el hombre se dirige a sí mismo en busca de la libertad.¹¹⁹³

Sin embargo, unas páginas más arriba, Aron había puesto en evidencia *otra* posibilidad, anterior a la escisión entre lo genérico abstracto o “formal” y lo concreto o “material”, a saber, la posibilidad de la finitud de la historicidad, que el filósofo se niega, empero, a considerar:

Hemos encontrado sucesivamente todas las significaciones de la fórmula clásica, el hombre es un ser histórico; un ser mortal que piensa su muerte, un ser social que se quiere personal, un ser consciente que reflexiona sobre su particularidad. La historia es la dialéctica en la cual esas contradicciones devienen creadoras; es el infinito en el cual y por el cual el hombre reconoce su finitud.¹¹⁹⁴

Con esta retórica grandilocuente sobre las grandezas del “hombre” penetramos ya, aunque con mayor elegancia que Álvarez Gómez, Fontana y Benavides Lucas, en el territorio ideológico de la “charla”.

Una última referencia al término, no al concepto, de “historiología”, que nosotros recibimos de Ortega y Gasset. La simple constatación de este hecho aportará una acreditación más en favor de nuestra tesis. Nos remitimos a “La ‘filosofía de la historia’ de Hegel y la historiología” (1928), que aparece publicado como prólogo a las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* de Hegel.¹¹⁹⁵ La definición orteguiana de historiología es la siguiente:

La historiología no es, por tanto, una reflexión metodológica sobre la *historia rerum gestarum* o historiografía, sino un análisis inmediato de la *res gesta*, de la realidad histórica. ¿Cuál es la textura ontológica de ésta? ¿De qué ingredientes radicales se compone? ¿Cuáles son sus dimensiones primarias?¹¹⁹⁶

Distingue también entre historiología y filosofía de la historia, concepto éste con dos significados según se la entienda según Hegel o según Rickert:

Por filosofía de la historia se ha entendido hasta ahora una de dos cosas: o el intento de construir el contenido de la historia mediante categorías *sensu stricto* filosóficas (Hegel), o bien

¹¹⁹³ *Op. cit.*, p. 112.

¹¹⁹⁴ *Op. cit.*, p. 104.

¹¹⁹⁵ G, W. F. Hegel: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 3ª Edición, 1985.

Véase pp. 15-32 para el prólogo de Ortega.

¹¹⁹⁶ José Ortega y Gasset: *op. cit.*, p. 30.

la reflexión sobre la *forma* intelectual que la historiografía practica (Rickert). Esta es una lógica, aquella una metafísica de la historia.¹¹⁹⁷

Estamos, por tanto, ante el mismo espacio teórico que la “teoría de la historicidad”. Estas palabras se publican un año después que *Sein und Zeit* de Heidegger, obra a la que Ortega hace referencia explícita:

Es esencial a la vida del individuo datarse a sí misma de un cierto instante —el nacimiento— y extenderse desde cualquier presente hasta un tiempo aproximado en que la muerte ha de venir. Esta conclusión cierta actúa por anticipado en “nuestros días”; es el gran mañana que modela nuestro hoy. Sobre esto, finas verdades y finos errores en el estudio reciente de Heidegger: *Sein und Zeit*, 1927.¹¹⁹⁸

Pretende Ortega reprochar a Heidegger “errores” en su ontología fundamental a un año, a lo sumo, de haber leído esta obra de tanta dificultad. Y, en efecto, para empezar, confunde ya el *Dasein* con el individuo, con lo que se pone en evidencia que el “error” lo ha cometido él mismo, es decir, el propio Ortega. Nótese que el “debate” va a girar ya tempranamente en torno al significado de la muerte. Ortega se va a sumar de forma inmediata a los “detractores” del “fenómeno VM” y, con mayor razón, a sus consecuencias políticas inexorables. Así que Ortega concluirá inmediatamente al respecto:

Puede descubrirse aquí, desde luego, una diferencia a priori entre la estructura de lo histórico y la del vivir individual. La historia no muere nunca, y sus movimientos no van gobernados por la idea de un término y consumación.¹¹⁹⁹

Una afirmación rigurosamente falsa porque la palabra “muerte” no tiene en Heidegger un sentido biológico u óntico en general, sino que se refiere a la *finitud* del *Dasein* y, como sabemos, ésta es coextensiva a la *historicidad* en la medida en que mienta, en tanto que mero *existenciario*, el carácter *totalizado* de la *temporalidad* del propio *Dasein*. La *Gerede* hace pues acto de presencia por enésima vez y siempre guardando una relación fundamental con el “fenómeno VM”.

5.2.-Fenomenología del “fascismo” y aporética de la “charla”

Las consideraciones anteriores no pretenden agotar el tema de la “historicidad”, pero son suficientes a los efectos de identificar el *lugar* metodológico de la “aporética” de la “charla” o de las “habladurías” (*Gerede*):

No va a usarse aquí la expresión “habladurías” en un sentido “despectivo”. En nuestra terminología significa un fenómeno positivo que constituye la forma de ser del comprender e interpretar del “ser ahí” [*Dasein*] cotidiano. El habla se expresa regularmente y se ha expresado ya siempre. Es lenguaje. Mas en lo expresado está, por ende, implícita en cada caso ya una comprensión e interpretación. El lenguaje, en cuanto es un “estado de expreso”, alberga así un “estado de interpretada” de la comprensión del “ser ahí”. Este “estado de interpretada” dista tanto como el lenguaje mismo de ser no más que “ante los ojos”, antes

¹¹⁹⁷ *Op. cit.*, p. 29.

¹¹⁹⁸ *Op. cit.*, pp. 31-32, n. 3.

¹¹⁹⁹ *Ibidem*.

bien su ser es él mismo de la forma de ser del “ser ahí”. A la responsabilidad de tal estado es entregado el “ser ahí” inmediatamente y dentro de ciertos límites constantemente; tal estado regula y distribuye las posibilidades del comprender del término medio y del correspondiente encontrarse. El “estado de expreso” guarda en el todo de sus articulados plexos de significación un comprender el mundo abierto y con igual originalidad un comprender el “ser ahí con” de otros y el “ser en” peculiar en cada caso.¹²⁰⁰

Además de otras funciones de carácter existencial del *Dasein* inauténtico o impropio (por ejemplo, el “hablar por hablar”: «lo que importa es que se hable»), aquello que define la *Gerede* por lo que respecta a sus “pretensiones de validez” es la *omisión* de la fundamentación. Las “habladurías” repiten lo que han dicho otros, lo que “se” dice, sin detenerse a comprobar su relación con la cosa *de que se habla*:

El hablar ha perdido o no llegó a encontrar nunca la primaria relación del “ser relativamente al ente de que se habla”, y por ello no se comunica en el modo de la original apropiación de este ente, sino por el camino de *transmitir y repetir lo que se habla*.¹²⁰¹

La “publicidad” se alimenta de las “habladurías” y con ello constituye el “estado de interpretado” de “término medio”:

La falta de base no cierra a las habladurías la entrada en la publicidad, sino que la favorece. Las habladurías son la posibilidad de comprenderlo todo sin previa apropiación de la cosa. Las habladurías preservan incluso del peligro de fracasar en semejante apropiación. Las habladurías, con las que puede arramblar cualquiera, no sólo desligan de la obligación de llegar a un genuino comprender, sino que desarrollan una indiferente comprensibilidad a la que nada le es ya cerrado.¹²⁰²

El concepto heideggeriano de “charla” o “habladurías” puede aplicarse con singular eficacia al término “fascismo”, una palabra que “significa” algo así como un omnímodo “mal absoluto”, es decir, todo y nada. De tal suerte que, para “explicar” cualquier circunstancia individual, social o histórica “negativa”, bastará con aseverar que sus autores o responsables son “fascistas” y todos los presentes se darán por satisfechos porque ya saben lo que es el “fascismo”. Puede ser “fascista” cualquier persona, grupo, cosa y situación que frustré nuestros “deseos” o impida supuestamente la existencia de un “mundo mejor”. Si queremos difamar a alguien nada más eficaz que calificarle de “fascista”. El sempiterno “fascismo” ha estado siempre ahí, desde tiempos remotos, en todo lo ligado a “cosas malas”. Nuestra intención es mostrar que el núcleo implícito y último de sentido del vocablo “fascismo” es el “fenómeno VM”, frente al cual el *das Man* se defiende con su charla. Incluso cuando no se refiere expresamente a “la muerte”, cuando el *Dasein charla* sobre el “fascismo” está curándose de la angustia en el temor y “objetivando” mágicamente la finitud de la temporalidad y el sentido “aterrador” de la historicidad en un *ente* con respecto al cual pueda imputarse la causa y, por ende, la culpa, de su “desagradable” “estado de ánimo”.

Entre otros rendimientos teóricos, la crítica del concepto de “historicidad” en el “estado de interpretado” nos permite poner entre paréntesis los intentos de “refutar” la

¹²⁰⁰ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, op. cit., pp. 186-187.

¹²⁰¹ *Ibidem*.

¹²⁰² *Op. cit.*, p. 188.

filosofía de Heidegger asaltándola desde “fuera”, es decir, mediante una estrategia pseudo historiográfica consistente en “desempolvar” documentos que pongan de manifiesto, en una suerte de instrucción judicial, el carácter “fascista” de Heidegger tanto como “persona” o “ciudadano alemán” cuanto como *pensador*. Este tipo de enfoques ya no entran siquiera a debatir la validez de su filosofía, sino que la dan por obsoleta desde el momento en que pueden “amalgamarla” con cualesquiera crímenes que el régimen nacional-socialista haya podido cometer. La obviedad del procedimiento exime de cualquier otra comprobación y resulta “comprensible de suyo”, constituyendo así una expresión paradigmática del fenómeno de la “charla”. Desde nuestro planteamiento aquí expuesto, que sigue siendo “heideggeriano” *pero* no rechaza tampoco cómodamente la imputación de “fascista” atribuida al filósofo, aquello que se cuestiona es el carácter vinculante de toda noción de “fascismo” que no vaya precedida del correspondiente análisis historiográfico de la *Verstehen* y, en consecuencia, que evite prejuzgar desde el punto de vista filosófico el significado dado al vocablo “fascismo” en la investigación propiamente historiográfica, es decir, “causal” y “empírica”. La explicación ontológico-fundamental, historiográfica (“teoría de la historicidad”), filosófico-histórica y pre-historiográfica (“teoría y metodología de la historiografía”) del “fascismo” debe permitir, por tanto, salir al paso de las lecturas de Víctor Farías,¹²⁰³ Emmanuel Faye¹²⁰⁴ y Julio Quesada,¹²⁰⁵ quienes de hecho “reducen” subrepticia y fraudulentamente la recepción filosófica de Heidegger al *Vorhabe* de la “ideología B” y, por ende, practican una crítica fraudulenta consistente en establecer una relación mágica de contaminación estigmatizadora “por contacto” (F. Fédier), manteniendo el segundo término de la comparación, el “fascismo”, hipostasiado el plano para-teológico de la *memoria*, fuera de la pretensión estrictamente científica. En este punto, asumimos como propia la crítica del concepto de memoria, por oposición a historia, desarrollado por Paul Ricoeur y afinado, *en relación con el fenómeno del fascismo*, por Alain de Benoist:

La memoria dispone, por supuesto, de su legitimidad propia, en la medida en que aspira esencialmente a fundar la identidad o garantizar la sobrevivencia de los individuos y los grupos. Modo de relación afectiva y a menudo dolorosa con el pasado, no deja de ser ante todo narcisística. Implica un culto del recuerdo y obsesiva remanencia al pasado. Cuando se basa en el recuerdo de las pruebas sufridas, estimula a quienes reclaman de las mismas a sentirse titulares de la máxima pena y sufrimientos, por la sencilla razón de que siempre se siente con mayor dolor el sufrimiento experimentado por uno mismo (Mi sufrimiento y el de mis allegados es, por definición, mayor que el de los demás, puesto que es el único que he podido sentir.) Se corre entonces un gran riesgo de asistir a una especie de competencia entre las memorias, dando a su vez lugar a una competencia entre las víctimas.¹²⁰⁶

La “memoria” mantiene vivo el odio y perpetúa los conflictos, que quedan, por así decir, congelados en un presente ahistórico eterno: «Al abolir la distancia, la contextualización, es

¹²⁰³ Cfr. Farías, V.: *Heidegger et le nazisme*, París, Verdier, 1987; *Heidegger y el nazismo* (Edición corregida y aumentada), Palma de Mallorca, Objeto Perdido, 2009.

¹²⁰⁴ Cfr. Faye, E.: *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, París, 2005 (versión castellana: *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*, Madrid, Akal, 2009).

¹²⁰⁵ Cfr. Quesada, J.: *Heidegger de camino al holocausto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

¹²⁰⁶ Alain de Benoist: *Comunismo y nazismo. 25 reflexiones sobre el totalitarismo en el siglo XX (1917-1989)*, Barcelona, Altera, 2005, p. 8.

decir, la historización, elimina los matices e institucionaliza los estereotipos». El “fascismo” deviene así en un *deus ex machina* que lo comprende todo y permite a los vencedores evacuar responsabilidades de forma cómoda y automática imputándoselas de antemano a los vencidos. Por ejemplo, los crímenes de Stalin “se” “explican” porque dicho personaje era, “en el fondo”, un “fascista”, no un “verdadero” comunista. Por las atrocidades de la administraciones estadounidense o británica o francesa no responde tampoco la ideología *liberal* bajo cuya legitimación se perpetraron, sino algunos “fascistas” que aparecieron casualmente en aquella o que quizá “pasaban por ahí”. Las políticas contemporáneas han descubierto una fórmula infalible para blanquearse moralmente: cualquier maldad o delito, incluidos los propios, se cargan en la cuenta del “fascismo”, a sabiendas de que “nadie” va a protestar porque el “fascismo”, a pesar de la patente e interesada tautología, equivale ya *por definición* a “crimen” y ¿quién osaría erigirse en demandante? Se pasa del “muchos fascistas cometieron crímenes” al “todos los que cometen crímenes son fascistas”, algo *lógicamente* equivalente a “razonar”: “muchos judíos son racistas”, por tanto, “todos los racistas son judíos”. Resulta evidente que la *historización* del “fascismo” haría imposibles los usos ideológicos del “antifascismo” cuyo fin es legitimar el “dispositivo de poder” que se establece en 1945 a escala mundial y que, por supuesto, no es “inocente”. Singularmente importante resulta así, en efecto, la distinción entre memoria e historia:

Como lo han señalado certeramente Tzvetan Todorov y Henry Rousso, memoria e historia representan en realidad dos formas antagonistas de relacionarse con el pasado. Cuando esta relación con el pasado avanza por el camino de la memoria, nada le importa la verdad histórica. Le basta con decir: “¡Acuérdate!” La memoria empuja de tal modo a replegarse identitariamente en unos sufrimientos singulares que se juzgan incomparables por el solo hecho de identificarse con quienes han sido sus víctimas, mientras que el historiador tiene, por el contrario, que romper en toda la medida de lo posible con cualquier forma de subjetividad. La memoria se mantiene mediante conmemoraciones; la investigación histórica, mediante trabajos. La primera está al abrigo de dudas y revisiones. La segunda, en cambio, admite la posibilidad de ser cuestionada, en la medida en que aspira a establecer hechos, aunque estén olvidados o resulten chocantes a la memoria, y a situarlos en su contexto con objeto de evitar el anacronismo. El enfoque histórico, para ser considerado como tal, tiene, en otras palabras, que emanciparse de la ideología y del juicio moral. Ahí donde la memoria exige adhesión, la historia quiere distanciamiento.¹²⁰⁷

En la actual producción literaria sobre el tema “Heidegger y el fascismo”, que afecta directamente a la exégesis del pensamiento heideggeriano, vincúlase a magnitudes inconmensurables (memoria política “litúrgica”, historiografía positivista “objetiva” y pensamiento filosófico “progresista”) que degradan el trabajo hermenéutico hasta degenerar en mera *propaganda ideológica antifascista*. La publicación de obras como las de Farías, Faye y Quesada obliga a dar una respuesta *científica* que vaya más allá de la simple negación de los nexos estructurales de sentido entre la filosofía de Heidegger y el “fascismo”, estrategia general de defensa casi abogadil seguida hasta ahora por los “heideggerianos” franceses,¹²⁰⁸ cuya legitimidad, empero, ante la evidencia apabullante de los hechos, no se puede ya dejar

¹²⁰⁷ *Op. cit.*, p. 9.

¹²⁰⁸ Cfr. Fédier, F.: *Heidegger: anatomie d'un scandale*, París, Lafont, 1988; VV. AA.: *Heidegger à plus forte raison*, París, Fayard, 2007.

de cuestionar, como poco dentro de ciertos límites razonables. *La relación entre la filosofía de Heidegger y el "fascismo" no afecta sólo a aquélla, sino al propio "fascismo"*. Una vez aceptado dicho vínculo *estructural*, se ha modificado *velis nolis* "la esencia" del "fascismo" y, por tanto, no puede pretenderse emprender o continuar el análisis de dicha relación dejando intacto, como si tal cosa, uno de los términos de la misma. El rango *ontológico* del "fascismo" permite, por otro lado, "explicar" la universalización del "antifascismo" como *ideología oligárquica judeo-cristiana* a escala planetaria. Ahora bien, la diferencia entre "fascistas" y "antifascistas" no estriba en la comisión de crímenes de *lesa* humanidad por parte de unos y la presunta inocencia de los otros. Una vez detectada y deconstruida la tautología en cuestión ("todos los fascistas son criminales porque cualquier crimen remite en última instancia al fascismo"), parece evidente que la identificación del "fascismo" con el "mal absoluto" no puede sostenerse. Los crímenes fascistas no reciben tal connotación negativa por el simple hecho de ser crímenes, sino por el *sentido* que se les ha sido asignado en cuanto crímenes fascistas. Ese sentido no puede reducirse entonces al de "crimen" a secas, aunque la "charla" así lo pretenda con una notoria mala fe intelectual, sino que remite a un *plus* semántico que acompaña al nudo significado de "crimen". *Dicho plus es el "verdadero" significado de "fascismo"*. O para expresar la aporía en otros términos: el *gulag*, "Hiroshima" y "Auschwitz" son crímenes equivalentes por sus dimensiones y características, pero sólo Auschwitz ostenta el significado de "mal absoluto" que, en cambio, *no va asociado connotativamente a los otros dos casos*. Dicho significado responde a su condición de crimen *fascista*, no a su condición de *crimen*. Y si es así, "fascismo" *no puede significar lo mismo que "crimen"*, aunque el "se" pretenda enviscarse en dicha falacia lógica de manual a fin de racionalizar su irracionalidad y genuinos motivos ideológicos, los cuales no son por tanto tampoco, ni mucho menos, como farfulla la *Gerede*, la *evitación* de tales crímenes. Esta pretensión se ha intentado justificar mediante el discurso sobre la "singularidad" de Auschwitz, pero *nadie ha sido capaz hasta ahora de explicar singularidad semejante*, porque, en realidad, ello obligaría a poner en evidencia la tautología de la definición de "fascismo" y a indagar sobre el *auténtico significado* de la palabra "fascismo". De hecho, dicha investigación tendría que plantearse por qué el "antifascismo" puede cometer los mismos crímenes que el "fascismo" justificándolos como "lucha contra el fascismo" (o sea, lucha para evitar esos mismos crímenes que se están cometiendo mientras tanto, lo que *no tiene sentido*) si la definición de "fascismo" no va más allá de las meras pautas de conducta asociadas a la perpetración de tales crímenes. *El (anti)fascismo constituiría así la realidad fundamental de nuestro "estado de interpretado"*. La pregunta por el "fascismo" como "negatividad" inscrita en el "estado de interpretado" del "se", habilita para plantear la cuestión de la relación de mediación dialéctica entre el "fascismo" y el "antifascismo", denominada aquí técnicamente *(anti)fascismo*, como una cuestión no categorial, sino existencial, que trasciende la mera oposición óptica ("algo y otro"):

Negatividad y ser otro. *Algo y otro*: de este modo el algo deviene lo uno de lo otro y lo otro en lo otro de lo uno. La *diferencia* está en cada aspecto *parcialmente* condicionada. Recién cuando lo uno deviene lo otro convirtiéndose en lo otro de lo otro —cuando lo uno deviene lo otro— *las diferencias* no son opuestas unilateralmente y al mismo tiempo rebajadas, sino recíprocamente elevadas a la recíproca correspondencia como su "*fundamento*"; pierden la posibilidad de *condicionamiento* y *devienen ellas mismas condicionadas*. La negatividad incondicionada es aquélla que no es condicionada por lo uno, por lo otro de lo uno, ni por lo otro de lo otro, sino que desprendida de ambos los *liga* tan sólo en su correlación. (...)

¿Por qué la negatividad absoluta desde lo uno y otro (ser otro), no simplemente desde la “*nada*”, donde sin embargo manifiestamente lo noedor (*das Nichthafte*) y *negativo* aparece en cierto modo *in persona*?¹²⁰⁹

La relación dada entre “fascismo” y “antifascismo” acontece en el mismo lugar “vacío” que aquél donde se “oportunan” ser y ente, pero ahora en calidad de *Ereignis* (evento). De hecho, el “(anti)fascismo” constituye la transcripción *filosófico-histórica* contemporánea de dicha oposición y, por tanto, en la medida en que el ser remite esencialmente a una “historia del ser”, fenómeno unitario, ser *del* ente en tanto que histórico. La *Gerede* del “estado de interpretado” indica y oculta a la vez el mostrarse de la verdad, el “infierno” (secularizado), “el Holocausto”, *en el modo de la impropiedad e inautenticidad existencialista*. A los efectos de localizar el enclave metodológico donde el “(anti)fascismo” como “existencial histórico”¹²¹⁰ puede ser interpretado en los términos expuestos, es menester hacer las siguientes aclaraciones: 1/ que la “teoría de la historicidad” o historiología no “toca” para nada los “hechos” históricos, sino sólo *el plexo de sentido* que permite pasar de la “temporalidad finita” al la *res gesta* filosófico-histórica de la historia. Como hemos visto, dicha recodificación conduce a estructuras como la “tradición”, la “comunidad del pueblo”, el “héroe”, pero tales estructuras son todavía *existencialistas* del *Dasein* y no realidades históricas empíricas; 2/ la *teoría de la historicidad* alcanza los *facta* únicamente en la *filosofía de la historia*, que es la que establece las *pautas* narrativas ontológicas desde las cuales cabe seleccionar, ordenar e interpretar los “materiales” en función del sentido de la historicidad; 3/ la filosofía de la historia comienza con una *filosofía de la historia de la filosofía* que *debe dar cuenta de sus propios conceptos historiológicos* en cuanto hechos históricos aparecidos en un tiempo y un lugar concretos “en general”; 4/ la *historia de la filosofía* encuentra, sobre el fundamento de lo anterior, “cosas reales”, para empezar una institución, la academia, Grecia, Atenas..., y en este nivel de análisis, que supone el entero marco hermenéutico precedente, podrá luego hablarse de *explicación* historiográfica, de *relaciones categoriales, causales y empíricas*; 5/ la *filosofía de la historia* fundamenta la historiografía como ciencia si ha respetado todos los pasos hermenéuticos previos y permite detectar los “existenciales históricos” (Nolte), es decir, una estructura ontológica de la “narratividad” historial dotada de unos “actantes” historiológicos que tampoco son empíricos, sino tipologías.¹²¹¹ El “(anti)fascismo” mienta ante todo un *existencial histórico* y, en este sentido, un concepto que remite al plano de una *filosofía hermenéutica de la historia*. En la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, que constituye la “filosofía de la historia” por excelencia de la “ideología B”, detectamos *dos posibilidades* interpretativas: el desarrollo histórico a/ como una “búsqueda de la verdad” en el sentido del “metaparadigma socrático”; b/ como articulación conceptual e institucional -la razón- de una *experiencia* de la *verdad* que “ya estaba ahí desde el principio”.

¹²⁰⁹ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 43.

¹²¹⁰ Cfr. Nolte, E.: *Historische Existenz. Zwischen Anfang und Ende der Geschichte?*, München, Lau Verlag, 2005.

¹²¹¹ Sobre el concepto de actante cfr.: Angelo Marchese / Joaquín Forradellas: *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, Barcelona, Ariel, 2000, p. 13. Sobre la fundamentación lingüístico estructural del concepto de “actante” cfr.: Beristain, Helena, “Actante”, en: *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa, 1985. Bal, Mieke: *Teoría de la narrativa*, Madrid, Cátedra, 1990. Polti, Georges: *Les XXXVI situations dramatiques*, 1895. Souriau, Étienne: *Les deux cent mille situations dramatiques*, 1950. Propp, Vladimir: *Morfología del cuento*, 1928. Tesnière, Lucien: *Éléments de syntaxe structurale*, 1959, 2ª ed. 1966. Greimas, Algirdas Julien: *Sémantique structurale*, 1966.

Tanto en un caso como en otro, Hegel se sirve de *conceptos ontológico-categoriales*, pero los pone “en movimiento”, por decirlo así, y produce una dialéctica en la que permanecen omitidos pero *supuestos* los existenciaris historiológicos. Son “existenciales históricos”, por ejemplo, las figuras del amo y el esclavo, los cuales rinden tributo a la precomprensión existenciaris inauténtica de la “ideología B”. Éstos aparecen enterrados bajo relaciones premisa-consecuencia de una lógica dialéctica donde la verdad de la experiencia deviene razón en una historia genético-trascendental de la validez que se nos impone. De ahí que la “fenomenología del espíritu” no “explique” el proceso histórico en términos causales, sino que fije única y exclusivamente los fundamentos de la *pre*-comprensión del historiador. Ahora bien, habiendo “olvidado” Hegel la cuestión del ser y, por ende, los existenciaris —que fundamentarían una “fenomenología del *Dasein*” en cuanto devenir o acaecimiento—, de cuyo marco depende toda interpretación “auténtica” (=válida en el sentido del “fenómeno VM”) de la historia, el “proceso” hegeliano adopta la forma utópico-profética de un advenimiento del “reino de Dios” en la tierra en abierta confrontación con el fenómeno de la “finitud de la historicidad” que imposibilita *a priori* dicho tipo de “clausura” conceptual. El marxismo como “ciencia de la historia”, según Marx, traducirá la “filosofía de la historia” hegeliana a un plexo de *relaciones causales empíricas* sin renunciar empero a los *supuestos* soteriológicos de aquella “ciencia de la experiencia de la conciencia” que inspirara remotamente, como filosofía, el “materialismo histórico” y el “materialismo dialéctico” en tanto que presuntas “ciencias” del socialismo. Sartre pretende, supuestamente, corregir tales deslices religioso-secularizados en su *Crítica de la razón dialéctica*, pero, al negarse en redondo a afrontar la cuestión de la muerte, introdúcese en el callejón sin salida que Pietro Chiodi describió con acierto:

Los caracteres que Sartre atribuye al proyecto como estructura de la existencia son dos: 1/ el proyecto es la relación entre sujeto y objeto (donde “objeto” significa al mismo tiempo el mundo de las cosas y los Otros); 2/ la relación sujeto-objeto expresa un estado de alienación del sujeto. Al recurrir a la noción de existencia-proyecto, ha pretendido abandonar el campo de la gratuidad indeterminada, dentro del cual había teorizado la existencia en *El ser y la nada*, para recuperar la noción marxista de *condicionamiento* histórico. Pero, entendiendo el proyecto como relación alienante del sujeto al objeto, ha acabado por hacer del condicionamiento un *estado de alienación* (contra el principio marxista de que el condicionamiento no es un *estado* —sino una constante— y, menos aún, un estado de *alienación*) y, además, ha acabado por convertir el condicionamiento —que marxistamente debería ser el carácter constitutivo y fundamental de *toda* la estructura de la existencia— en el carácter propio de *uno* solo de los dos polos (el subjetivo) en que ha sido desmenuzada la estructura de la existencia.¹²¹²

Como ya se adelantó, Sartre pretendía superar las insuficiencias del marxismo en cuanto “ciencia de la historia” mediante un recurso a la “ontología fundamental” de Heidegger, pero sin asumir las consecuencias últimas de la misma en el orden de la historicidad y, por ende, de la *política*. De ahí que su *Crítica de la razón dialéctica* constituya un lugar teórico excepcional para documentar el “fenómeno del (anti)fascismo” y acreditar a qué plano del discurso histórico-filosófico (filosofía de la historia) pertenece también el “fenómeno VM” objeto de

¹²¹² Pietro Chiodi: *Sartre y el marxismo, op. cit.*, pp. 12-13.

la presente investigación. La cuestión del “fenómeno VM” aparece y se hurta, en efecto, en el concepto de “alienación”:

Se dibujan así tres posiciones, emparentadas pero contrapuestas: 1/ la hegeliana, para la cual la alienación debe ser eliminada, aunque, al coincidir alienación y relación, para eliminar la alienación es preciso eliminar la relación; 2/ la marxista, que tiene en común con la hegeliana el postulado de eliminar la alienación (y aquí está la razón profunda de la continuidad revolucionaria entre hegelianismo y marxismo), pero que niega que alienación y relación coincidan, por lo cual el postulado de supresión de la alienación va acompañado del reconocimiento de la ineliminabilidad de la relación; 3/ la posición proto-existencialista, que tiene de común con la marxista la tesis de la ineliminabilidad de la relación, pero que, al conservar la identificación hegeliana de alienación y relación, acaba por implicar la ineliminabilidad de la alienación.¹²¹³

La posición *posterior* de Sartre sería aquella consistente en eliminar la alienación y conservar la relación, es decir, que se retrotrae a la posición 2/, marxista. No obstante lo cual, Sartre, según Chiodi, fracasaría en su intento por un problema de “idealismo”. Interpretación que nosotros no podemos compartir porque, entendemos, el problema es mucho más complejo. Continuar hablando de “idealismo” en los términos de la crítica de Marx a Hegel es ignorar el verdadero lugar de una “filosofía crítica de la historia”, la cual *de iure* no pretende *suplantar* a la historiografía, sino fijar el marco hermenéutico que precede a la ciencia “materialista” de la historia en lo concerniente a la selección, construcción, pre-comprensión e interpretación *narrativa* del “hecho histórico”. El “lugar” donde Sartre se plantea la cuestión sólo es inadecuado porque Sartre omite una genuina lectura de Heidegger: *la denominada “filosofía de la historia” debe justificarse ante la “historiología” o “teoría de la historicidad”*. No puede Sartre aspirar a importar “materiales conceptuales” de la ontología fundamental de Heidegger —por ejemplo, la noción de “proyecto” y “ser en el mundo”— y verterlos *directamente* en una “filosofía de la historia”, por mucho que se presente como “filosofía crítica de la historia”, saltándose la “teoría de la historicidad” y, en consecuencia, la *finitud a priori* de la historicidad misma. Este abuso le pasa factura a Sartre cuando se decide a “desalienar” al “sujeto” mediante el recurso al “grupo en fusión”, enclave teórico donde el fenómeno del “(anti)fascismo” hace su aparición de forma espectacular:

Sartre hace suyo ese lugar cuando interpreta el proyecto existencial como relación entre sujeto y objeto. La forma que toma en Sartre la *imposibilidad* de la síntesis de relación y desalienación, es la de la *instantaneidad* de la desalienación (del tipo de encuentro de eternidad y tiempo en Kierkegaard).¹²¹⁴

Nada más apropiado que el comentario entre paréntesis de Chiodi, que nos devuelve a los lugares comunes de Álvarez Gómez y, con él, a las milagrerías teológicas, las cuales siempre vuelven a insinuarse pese a todos los intentos de darle forma científica y secularizada al “proyecto social” progresista (Fontana). El “fenómeno VM” avanza aquí “camuflado” tras el fenómeno de la “objetividad” para introducirse de nuevo en esa “subjetividad” presuntamente “desalienada” de Sartre:

¹²¹³ *Op. cit.*, pp. 14-15.

¹²¹⁴ *Op. cit.*, p. 15.

El esfuerzo del grupo se dirige a suprimir la objetividad y la alteridad, pero el límite extremo a que puede llegar la acción del grupo es el de la interiorización de la objetividad y de la alteridad. La desalienación se tiene sólo, por tanto, en el instante en que la objetividad se está transformando de exterior en interior. La alienación reaparece por esto en el interior del grupo como objetividad interiorizada. Así, el grupo, que se había formado contra la alienación (...), no está en condiciones de huir de la alienación más de lo que lo esté el individuo y, por ello, vuelve a caer en la serialidad” (páginas 635-36).¹²¹⁵

Sartre, según Chiodi, resume la cuestión en los siguientes términos, a saber: la dialéctica hace que «el que primero era Otro aparezca como el mismo (páginas 638, 425)». En ningún momento sugiérese que Sartre, ni tampoco su crítico Chiodi, sean capaces de plantearse siquiera la cuestión de que la separación entre el sujeto y el objeto no sea más que *la fórmula hegeliana para la diferencia entre el ser y el ente*, de tal suerte que cuando la “objetividad” y, en consecuencia, la alienación, “retorna” al “grupo en fusión”, es el nuncio o cifra de la finitud misma, a saber, la *muerte*, el “fenómeno VM”, y por ende el “fascismo”, aquello que realmente “retorna”. Que lo haga en forma de “objetividad” representa quizá la mayor oportunidad para atenerse a los fenómenos y saltar de la narrativa profética de la “ideología B” a la narrativa “trágica” de la “ideología A”, pero ya hemos visto, en otro contexto, que esa posibilidad queda descartada por principio, y en tanto que imperativo ideológico, en el imaginario del “progreso”. La figura del “fascismo” se perfila una y otra vez, pero de forma “negativa”, como “lo rechazado” en el psicoanálisis.¹²¹⁶ La propia lógica de la dialéctica revolucionaria conduce así al “fascismo”; la “unidad” de “fascismo” y “antifascismo”, el “(anti)fascismo”, queda amplia y documentalmente acreditada por el lado de las “izquierdas”. No resultará difícil transitar el mismo camino por el lado de las “derechas” *desde el neoliberalismo judeo-cristiano al sionismo*. El “fascismo” constituye así el “destino” de occidente.

Una simple “superación” de Hegel resultaría demasiado “hegeliana”, como se ha dicho y repetido hasta el lugar común respecto de la filosofía de Kierkegaard. *Nuestro planteamiento supone que la historia de la filosofía debería poder interpretarse desde el criterio normativo de la autenticidad/propiedad y, en consecuencia, en relación con el “fenómeno VM”*. No se trata aquí de “categorías en movimiento” (dialéctica) tal como Hegel las concibe, sino de la historicidad en cuanto estructura de la *comprensión* de la verdad que produce un “devenir existencial” (“historia del ser”), es decir, completamente diferenciado del devenir categorial dialéctico-progresivo en tanto que “búsqueda de la verdad” característico de Hegel. El concepto fundamental de dicha “narrativa”, más allá de las formulaciones tópicas de la tesis, la antítesis y la síntesis dialécticas, se encuentra ya en el propio Hegel en forma de una *dialéctica entre la experiencia (la verdad) y el discurso (la razón)*. Nos acogemos aquí a la exégesis “existencialista” de Hegel en *Genèse et structure de la “Phénoménologie de l’Esprit” de Hegel* (1946).¹²¹⁷ Por lo que se refiere a dicha “dialéctica existencial”:

¹²¹⁵ Chiodi, P.: *op. cit.*, p. 16. Las páginas citadas por Chiodi se refieren a la edición francesa de la *Critique*.

¹²¹⁶ Cfr. Chiodi: *op. cit.*, p. 17 respecto de “el jefe”; pp. 35-36, “la muerte”; p. 37, “el odio”; p. 32, “el nazismo” de Heidegger.

¹²¹⁷ Cfr. Jean Hyppolite: *Genèse y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Edicions 62, 1974. Traducción de Francisco Fernández Buey. Citamos por esta traducción castellana.

Hegel trata mucho más de describir que de construir la consciencia común. El filósofo desaparecerá ante la experiencia que aprehende. Es realmente la propia consciencia ingenua la que hará su experiencia y de esta manera verá transformarse a su objeto y a sí misma. (...) / Hegel vuelve al saber fenoménico, es decir, al saber de la consciencia común, y pretende mostrar cómo aquél conduce necesariamente al saber absoluto, o también que él mismo es un saber absoluto que todavía no se sabe como tal.¹²¹⁸

El escenario estaba, pues, bien dispuesto para “recuperar” el “programa hegeliano” *en términos existenciaristas*:

El problema de Kant —«¿Cómo es posible la experiencia?»— se halla ahora considerado de la forma más general. Y si hace un momento pensábamos en la comparación de la Fenomenología de Hegel con la de Husserl podemos ahora descubrir la coincidencia con las filosofías existenciales que florecen en nuestros días. En muchos casos, al descubrir la experiencia que hace la consciencia, Hegel describe una manera de existir, una particular visión del mundo, pero, contrariamente a la filosofía existencial, no se detiene en esa misma existencia, sino que ve en ella un momento que, con su superación, permite alcanzar un saber absoluto.¹²¹⁹

Dicho “saber absoluto”, con reservas en lo referente al sentido de la “absolutidad”, remite al “fenómeno VM”.

Así las cosas, al desembocar en la “aporética” de la *Gerede* (“charla”) sobre el “fascismo”, nos encontramos con cuatro posibles niveles de análisis: 1/ la contradicción lógico formal; 2/ la contradicción dialéctica de la *vulgata* hegeliana; 3/ la contradicción fenomenológica entre la “experiencia de la conciencia” y la razón o discurso (*logos*); 4/ la contradicción existenciarista entre la “ideología B” y la “ideología A” (*Vorhabe*). Ésta constituye el suelo hermenéutico último que sustenta todas las demás en el mencionado orden de fundamentación interpretativa. De manera que cuando detectamos una contradicción de “primer nivel”, “lógico-formal”, podremos *ex hypothesi* detectar también las restantes de forma sucesiva. La procedencia “comunista” del “discurso antifascista” nos obligará a hacer muchas referencias a evidencias textuales de dicho cuño, pero con ello no se quiere sugerir que el “antifascismo” guarde una relación singular excluyente con el “comunismo”. El “antifascismo” ha se erigido en “ideología oficial” del mundo occidental, pasando del “marxismo-leninismo” al liberalismo y al neoconservadurismo contemporáneos a través de vínculos sionistas y judaicos, públicamente reconocidos, que son tan fáciles de detectar entre “uno y otro” campo político —por ejemplo, en el “trotskismo”— que se pueden hasta citar los nombres de las personas concretas que han consumado esta vasta operación cultural.¹²²⁰ El dato que más nos interesa aquí al respecto es que “judíos” procedentes de la izquierda “marxista-leninista” hayan concluido sus carreras reivindicando la religiosidad judeocristiana, el Estado de Israel y el intervencionismo estadounidense de carácter imperialista. Ahora bien,

¹²¹⁸ Hyppolite, J.: *op. cit.*, pp. 12, 10.

¹²¹⁹ *Op. cit.*, p. 13.

¹²²⁰ Cfr. José María Mardones: *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Santander, Sal Terrae, 1991. Véase también: Israel Sanmartín: “Las ‘guerras culturales’ en torno al pensamiento único”, “Revista de Humanidades”, núm. 15, Universidad de Santiago, 2008, pp. 85-113, con amplia bibliografía. Sobre “El pasado trotskista”, Sanmartín, I.: *op. cit.*, ap. 1.2.1, pp. 93-96.

las evidencias de dichas “contradicciones” son muy anteriores en el tiempo y nos permiten imputarlas como “existenciales históricos” de occidente por lo menos desde los orígenes del propio liberalismo. Los *exempla* “universales” del “antifascismo” en cuanto *Gerede* resultan innumerables. Limitémonos a citar uno de singular patencia en tanto que pura *contradicción lógica* o de “primer nivel”:

Artículos 130-133 de la Convención Internacional para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (CERD). Apología de los crímenes contra la humanidad. (...) 130. Esta infracción ha sido incorporada al párrafo 3 del artículo 24 de la ley sobre la libertad de prensa por la ley de 31 de diciembre de 1987. 131. Según la jurisprudencia, constituye una apología de los crímenes de lesa humanidad la publicación o la apreciación pública que incita a sus destinatarios a emitir un juicio moral favorable sobre uno o varios crímenes de lesa humanidad y que tienden a justificar esos crímenes o a sus autores. Los crímenes de lesa humanidad previstos en ese artículo se definen por referencia al artículo 6 del Estatuto del Tribunal Militar Internacional de Nuremberg, que figura como anexo del Acuerdo de Londres de 8 de agosto de 1945, y fueron cometidos por los miembros de una organización declarada criminal (SS, Gestapo, cuerpo de dirigentes del partido nazi), o por toda persona reconocida culpable de esos crímenes por una jurisdicción francesa o internacional. Esa definición de los crímenes de lesa humanidad ha sido la escogida por el legislador francés pues, en 1987, no existía aún una definición de los crímenes de lesa humanidad en el derecho interno (véase las novedades que figuran en relación con el artículo 2, sección 1 a)). 132. De acuerdo con jurisprudencia, constituyen crímenes de lesa humanidad los actos racistas, los actos inhumanos y las persecuciones que, en nombre de un Estado que practica una política de hegemonía ideológica, son cometidos sistemáticamente contra personas por pertenecer a una colectividad racial o religiosa, o contra los adversarios de la política de ese Estado. Sólo afecta a los crímenes reconocidos que perpetraron durante la segunda guerra mundial los criminales del Eje, esencialmente la Alemania nazi, así como toda persona que haya actuado por cuenta de esos Estados.¹²²¹

En el título se remite a “todas las formas de discriminación racial”; más tarde enuncia que “constituyen crímenes de lesa humanidad los actos racistas, los actos inhumanos y las persecuciones que, en nombre de un Estado que practica una política de hegemonía ideológica, son cometidos sistemáticamente contra personas por pertenecer a una colectividad racial o religiosa, o contra los adversarios de la política de ese Estado”. Finalmente aclara el texto que “*sólo afecta* (subrayado mío, J. F.) a los crímenes reconocidos que perpetraron durante la segunda guerra mundial los criminales del Eje, esencialmente la Alemania nazi, así como toda persona que haya actuado por cuenta de esos Estados”, redactado que entra en contradicción con el “todas” del concepto y con la definición genérica lógica, ética y jurídica de los “crímenes contra la humanidad”. La incongruencia “todas” / “sólo” constituye tanto uno de los muchos *exempla* posibles de la *Gerede* cuanto poco menos que su determinación fundamental. Ésta ostenta un sesgo claramente racista, pero *en nombre del antirracismo* y discrimina implícitamente entre categorías de víctimas, banalizando todos los crímenes de *lesa* humanidad que no resulten “relevantes” en función de los criterios establecidos por la “ideología del Holocausto”. Véase otro ejemplo de procedencia “liberal”

¹²²¹ Fuente: [http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/\(Symbol\)/CERD.C.337.Add.5.Sp?](http://www.unhcr.ch/tbs/doc.nsf/(Symbol)/CERD.C.337.Add.5.Sp?) (consultada el 5 de febrero de 2010). El texto ha desaparecido de la red excepto en los sitios no oficiales que lo reprodujeron en términos críticos.

relativo al exterminio de los nativos estadounidenses por los inmigrantes puritanos de la “Nueva Jerusalén”:

Con una orden que creemos no tiene precedentes en los anales de una nación civilizada, el Congreso ordenó la completa destrucción de este pueblo en cuanto nación (...) comprendidas mujeres y niños.¹²²²

La “conferencia de Wannsee” sería, no obstante, infinitamente “más grave” en términos de derechos humanos que esta decisión genocida tomada por el órgano depositario del poder legislativo de los Estados Unidos. De la misma apenas hallamos una nota erudita, mientras que el imaginario de “el Holocausto” se ha convertido en poco menos que el centro de la cultura occidental actual. Por si fuera poco, un historiador israelí, Benny Morris, que imparte clases en la universidad de su país, justifica estos hechos con la más cómoda y relajada naturalidad de quien se sabe en posesión de las claves axiológicas imperantes en el “estado de interpretado” vigente:

El Estado judío no habría nacido sin la expulsión de 700.000 palestinos. Así pues, había que expulsarlos. No había otra opción que expulsar a la población. (...) Tampoco la gran democracia estadounidense se podría haber creado sin la aniquilación de los indios. Hay casos en que el buen fin general justifica los actos implacables y crueles que se cometen en el curso de la historia.¹²²³

A estas aseveraciones y valoraciones apologeticas no se les puede aplicar la legislación sobre derechos humanos porque ésta excluye *expresamente* determinados “crímenes válidos” de *lesa* humanidad del campo de su jurisdicción. Dichos “agujeros negros” de la “memoria” y de la “ley democrática”, por no hablar de la “ética humanitaria” del “antifascismo”, no pueden explicarse en términos “empíricos objetivos”, porque su “valoración” pone en juego el *entero imaginario cultural y político de occidente más allá de cualquier lógica académica*. Ahora bien, aquí no nos interesan los “hechos” como tales. De la misma forma que la “dialéctica del amo y el esclavo” en Hegel no remite a personajes “reales”, sino a “tipos ideales” para la “filosofía de la historia” como proceso de advenimiento de la conciencia, *la Gerede antifascista debe mostrar los, por así decir, “espectros” de los “existenciales históricos” que remiten al imaginario judeo-cristiano y que, de alguna manera, asoman en el “hecho”, el cual opera como un indicador de las estructuras ontológicas de la historicidad, pero no es, en nuestro caso, objeto de una investigación historiográfica*. Hemos identificado este *lugar* teórico como “filosofía de la historia” a despecho de que Nolte, por una cuestión puramente terminológica en la que no vamos a entrar aquí, prefiera evitarlo. Podemos remontarnos así de los “hechos” en calidad de tales a su significado tipológico (filosófico-histórico) y de éste a su sentido ontológico (teoría de la historicidad) propiamente dicho. Semejante reconstrucción coloca los “hechos” en un marco interpretativo completamente inédito hasta la fecha, que *invierte* los “criterios de relevancia” aplicados hasta el momento en materia historiográfica.

¹²²² Egerton Ryerson: *The Loyalists of America and Their Times: From 1620 to 1816*, 2 volúmenes, Nueva York, Haskell House, 1880, vol. II, p. 100.

¹²²³ Cfr.:

<http://web.archive.org/web/20051228175320/www.newleftreview.org/PDFarticles/Spanish/NLR26002.pdf> (consultado el 10 de abril de 2017).

El “devenir algo” (el “fascismo”) “lo uno” de “lo otro” y “lo otro” en “lo uno” (el “antifascismo”), pone el “fascismo”, en tanto que indicador historiográfico del “fenómeno VM”, como aquéllo que no es condicionado por “lo uno” (el fascismo), por “lo otro de lo uno” (el “antifascismo”), sino que “desprendido de ambos” (el “[anti]fascismo”) los vincula en su correlación lógica, dialéctica, fenomenológica y existencial. Tal “negatividad absoluta”, que despacha el fenómeno del “fascismo” a la semántica ontológica, ha de mostrarnos “lo noedor” (*das Nichthafte*), el “fascismo” *qua fenómeno*, como aquello en que *aparece* en cuanto tal como unidad de “fascismo” y “antifascismo”, a saber, el (*anti*)fascismo, esencia de la “muerte de Dios” y el *nihilismo europeo*. El “fascismo” (*auctoritas, arjé*) es aquello que, por definición, se ha hurtado a la tematización u objetivación únicamente susceptible de ser “desolvidada” de manera precaria, parcial, frágil y, en cualquier caso, provisional. Pero que, de alguna manera, está también siempre ahí *en el modo del ocultarse*. El “antifascismo” se limita a encubrir, mixtificar y “negar” aquello que el fascismo empeñase en hacer explícito e institucionalizar al margen de la democracia, en una suerte de estética del poder. Ahora bien, «sólo la repetición del pasado permite definir la historicidad auténtica». ¹²²⁴ La “autoconciencia” del fascismo, es decir, la expresa tematización de esta “dialéctica” existencial del “(anti)fascismo” entre las ideologías A y B, *modifica empero la naturaleza del “fenómeno F”*, porque «quien se conoce no es ya lo que era antes de la toma de conciencia». ¹²²⁵ La fundamentación de una “ideología fascista” comporta la presentación del propio fundamento, que por definición es *mudo*, en el ámbito del *diálogo*, como condición de posibilidad de la democracia. Todo intento, por parte de uno u otro, de mantener el fundamento fuera del diálogo, conduce al totalitarismo. *La recodificación del “fascismo” en los términos del “paradigma lingüístico”*—aquello que en el fondo no sería otra cosa que la identidad historiográfica última entre la verdad y la razón, actualmente escindidas— *posibilita la postrera legitimación de la democracia “griega” frente a la “democracia liberal” actual inspirada de forma discreta en un sedicente y presunto modelo “judío” de “representación”*:

Es importante recordar aquí que el mito del “gran Sanedrín judío” del antiguo Estado de Israel —es decir, no tanto lo que fue *de facto*, cuanto la representación que del mismo ofrecen la Biblia, el judaísmo rabínico y el cristianismo protestante, especialmente el calvinista— inspiró también la reforma del Parlamento británico por los Hombres de la Quinta Monarquía en la Revolución Inglesa y las primeras legislaciones que se dieron a sí mismos en Estados Unidos los Puritanos de Massachusetts. *Es decir, el modelo histórico-cultural de la democracia anglosajona —e israelita— no es la democracia ateniense, sino el Sanedrín judío.* ¹²²⁶

El vínculo esencial entre “democracia ateniense”, “tragedia ática” y “filosofía” es aquello que se decide aquí. El “fascismo” como fenómeno historiográfico remite a la “democracia griega” y a la “cultura griega” (*Kultur*) en general, cuya ausencia determina de forma implícita y a despecho de todos los “re-nacimientos”, el *sentido* de la agonizante modernidad. Frente a Habermas, la filosofía de Heidegger implica que sólo la deconstrucción de la “ideología del Holocausto” puede hacer posible la genuina consumación del “proyecto moderno”, es decir, la explicitación del “inicio” (*Anfang*) que permanece inviscerado en la civilización occidental.

¹²²⁴ Aron, R.: *Introducción a la filosofía de la historia*, t. I, *op. cit.*, p. 50.

¹²²⁵ *Op. cit.*, p. 67.

¹²²⁶ Juan Aranzadi: *El escudo de Arquíloco. Sobre mesías, mártires y terroristas*, Vol. 2.: *El “nuevo Israel” americano y la restauración de Sión*, Madrid, Machado Libros, 2001, p. 428., n. 94.

El compromiso nacional-socialista *alemán* de Heidegger marchaba en esa dirección; el nacional-socialismo *sionista*, del que a aquél le separa precisamente *la invisible línea del ser* desde los tiempos de Moses Hess, en la contraria.¹²²⁷ La *aporética* que caracteriza el “estado de interpretado” de la conciencia pública, nutre así de “material histórico” una “fenomenología del fascismo” que toma como punto de partida la “conciencia natural” de la *Gerede* (“charla”), la cual, según Heidegger, define el “ser-ahí” (*Dasein*) del *das Man* en su estado habitual de caído *históricamente determinado*. La ontología fundamental establece unas condiciones generales de la caída (*Gefallen*), pero no se pronuncia sobre su plasmación óptica, que, sin embargo, resulta fundamental a la hora de interpretar rectamente aquélla. No se confunda, pues, un nivel de análisis con el otro. Nosotros no iremos, por lo que atañe al “fascismo”, más allá de la *aporética* que debe preparar el terreno fenomenológico y hermenéutico a la exégesis del “fascismo”, es decir, detectar y mostrar todo el *espesor* teórico de las “incongruencias” sangrantes que desgarran el vigente “estado de interpretado”. En este sentido, conviene transcribir una advertencia lanzada en 1944 por el escritor inglés George Orwell:

Pero es que el fascismo también es un sistema político y económico. Así las cosas, ¿cómo es que no disponemos de una definición clara y ampliamente aceptada? Por desgracia, no la tendremos, o al menos, no de momento. Aclarar el porqué sería demasiado largo; esencialmente, se debe a que es imposible definir el fascismo satisfactoriamente sin reconocer cosas que ni los propios fascistas, ni los conservadores, ni los socialistas de ninguna adscripción están dispuestos a reconocer. Todo lo que se puede hacer es emplear la palabra con una cierta circunspección y no, como se suele hacer, rebajarla al nivel del insulto o de la palabra malsonante.¹²²⁸

¿Qué extremos se negaban a reconocer sobre el fascismo aquéllos que “no eran” fascistas e incluso *los propios fascistas*? ¿Ha llegado el tiempo de plantear la cuestión de acuñar una definición “clara y ampliamente aceptada” del fascismo? Pretendemos que se trata de algo inaplazable, porque, de lo contrario, e insisto en ello una vez más, *se deberá renunciar también a la filosofía*. En el supuesto de que la única “explicación” de la “ideología del Holocausto” que la “democracia” liberal es capaz de ofrecer consista, como parece, en afirmar que existen unos seres “infernales”, unos “demonios” sirvientes del “mal absoluto” denominados “fascistas”, entonces, en efecto, el discurso y la imagería del genocidio equivaldrá cada vez más a *la perpetuación de lo supuestamente negado* en forma de “(anti)fascismo”, un hecho que parece ya muy evidente en la actualidad incluso para los legos en filosofía. El fenómeno del (anti)fascismo, cuya intrínseca unidad trasciende, como hemos apuntado, la de una mera “oposición de exterioridad” (Sartre) entre fascismo y antifascismo, *mienta la verdad de nuestro tiempo*.¹²²⁹ En la medida en que el “antifascismo” constituye la ideología contemporánea del mundo occidental, la reflexión sobre el sentido del “genocidio judío” se erige por derecho propio en objeto central del pensamiento. Ignorar esta gigantesca tarea equivale a *privar de contenido al pensamiento filosófico en tanto que crítica ilustrada del poder*. Ahora bien, ¿en qué puede consistir la *deconstrucción filosófica* de la “ideología del Holocausto” (con mayúsculas) cuando

¹²²⁷ Cfr. Moses Hess: *Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätsfrage. Briefe und Noten*, Leipzig, M. W. Kaufmann, 1899.

¹²²⁸ Orwell, G.: “Tribune”, 24 de marzo de 1944.

¹²²⁹ Muy visible, por ejemplo, en la figura del actual presidente norteamericano Donald J. Trump.

afirmamos que los “hechos” nos mostrarán, indicativamente, los “espectros” ontológicos del imaginario que, en la sombra, sostiene la entera narración de la Segunda Guerra Mundial? Nuestra tarea será identificar unos “plexos de sentido” preteóricos e irracionales que, proyectándose hacia atrás, están *reescribiendo* la “narración” completa sobre los “hechos” de la historia en términos de una “historia profética” del “pueblo elegido” o sujeto de la “ideología B”.

5.2.1.-El “fascismo” como crimen esencial y singular o el “mal absoluto”

El “antifascismo” precede al “fascismo”. Quiere decirse con ello que un *existencial histórico* produce y construye su opuesto simétrico. Vamos a mostrar a continuación las evidencias que avalan esta pretensión. El fascismo era ya el “mal absoluto” antes de haber cometido los delitos de lesa humanidad que se le imputaron *a posteriori*. Dicho fenómeno de antecendencia cronológica narrativa es fundamental para la comprensión (*verstehen*) del “hecho F” y constituye la *esencia* del “fenómeno F”. A tales efectos interpretativos es menester recorrer la evolución de la *semántica* del “antifascismo”, de procedencia *estalinista*. Esta circunstancia obliga a hacer especiales referencias al bolchevismo, pero ello, como ya hemos advertido en el apartado anterior, no porque consideremos que el comunismo constituya una ideología “más criminal” que el liberalismo, sino porque será del imaginario judeo-cristiano profético *secularizado* que emergerá la posibilidad del “antifascismo” como dicotomía en la matriz simbólica de la propia “izquierda revolucionaria”. El “fascismo” es “lo otro” del “uno” y mantiene con éste una tensa relación dialéctica. En efecto, como ya se expuso en el capítulo anterior, la modernidad incluye dos vectores contradictorios: 1/ el *proceso de secularización* del imaginario judeocristiano y profético del “reino de Dios”; 2/ el *proceso de racionalización* oriundo de la herencia griega. Ambos marchan juntos de la mano hasta que la filosofía de Nietzsche pone en evidencia su incompatibilidad. La *racionalización* (Nietzsche) colisiona con la *secularización* (Marx). El fascismo acúñase en esta dialéctica entre Nietzsche y Marx bien patente, por ejemplo, en la obra de Georges Sorel.¹²³⁰ La izquierda tiene que elegir entre *dos* proyectos ahora conscientemente antagónicos. Habiendo optado a la postre por la secularización, renuncia *de facto* al socialismo y, por ende, a la genuina *revolución* que comporta una “transvaloración de todos los valores” judeo-cristianos. Ya ha renunciado desde el momento en que planifica de antemano el *gulag* como expresión institucional de la “hipertrofia de legitimidad” inherente a la “ideología B” y emprende acto seguido el exterminio. Esta “revolución”, desde entonces, sólo podrá ser “fascista”, pronunciándose explícitamente contra la “esperanza soteriológica” inviscerada en la herencia judeo-cristiana de sentido. Finalmente, la izquierda aceptará, en general a regañadientes o de forma disimulada y silenciosa, reincorporarse progresivamente al occidente “liberal-sionista” —el judaísmo secularizado—, en un “cambio de chaqueta” transversal que se prolongará a lo largo de un siglo. Éste identificará el “proceso de racionalización” con “Auschwitz” y el comunismo con el “fascismo” a despecho de todas las evidencias que, como tuvimos ocasión de acreditar en el Capítulo Cuarto, vinculan las figuras del “campo de concentración” y del “genocidio” (“anatema” bíblico) a la génesis histórica judeo-cristiana del propio capitalismo. En este punto conviene advertir que la izquierda ignorará todas las evidencias fácticas y

¹²³⁰ Cfr. Zeev Sterhhell / Mario Sznajder / Maia Asheri: *El nacimiento de la ideología fascista*, Madrid, Siglo XXI. Edición francesa original: *Naissance de l'ideologie fasciste*, París, Fayard, 1986.

lógicas del nexo lingüístico *pragmático* entre los “valores humanistas” y la legitimación política del crimen de masas, aferrándose a su significado lingüístico semántico y a la correspondiente “ética de las buenas intenciones”; la respuesta izquierdista no será así “racional”,¹²³¹ sino pseudo religiosa, escatológica, soteriológica secularizada e inseparable del “fenómeno VM”, el cual opera aquí como “existencial histórico” desencadenante y decisivo del “antifascismo”.

Conviene no olvidar en este sentido que, en 1923, es decir, un año después de la Marcha sobre Roma, el régimen bolchevique ya había exterminado a un millón ochocientos mil personas, mientras que el régimen fascista ni siquiera podrá a la sazón ser calificado de genocida. Pero ya entonces perfilase en el horizonte un “antifascismo” promovido tanto por la izquierda como por la derecha:

Muy pocos hombres en Europa conocían en 1920 la palabra “fascismo” y el mismo Mussolini la colocó entre comillas como un neologismo. En 1923 la izquierda proclamó en toda Alemania el “día antifascista” para manifestarse no sólo contra los “fascistas” alemanes, húngaros y búlgaros, sino también contra los camisas negras de Mussolini. Una determinada interpretación del concepto constituyó una premisa esencial para la toma del poder de Hitler: la desacreditada caracterización de los socialdemócratas de socialfascistas, con que el partido comunista alemán repetía los errores mortales de los comunistas italianos, corregidos y aumentados. Pero, aproximadamente hacia el mismo tiempo, los dirigentes de algunos grupos de extrema derecha tuvieron la intención de convocar un “congreso antifascista”.¹²³²

De acuerdo con los primeros análisis marxistas del fascismo, éste no es más que una versión autoritaria del capitalismo en crisis. De manera que no existiría ningún motivo para aliarse con la “democracia burguesa” si la finalidad última es combatirla con mayor eficacia una vez arrojada al suelo la máscara de las “libertades”. Antes bien, el fascismo constituye un síntoma de la crisis del sistema *liberal* que debe conducir a la *dictadura* del proletariado, de manera que los partidos comunistas, siguiendo las instrucciones de Moscú y a fin de precipitar esta crisis del liberalismo que precederá al triunfo del comunismo (“paraíso escatológico secularizado”), facilitan objetivamente y por pasiva la llegada al poder de los movimientos fascistas en 1922 y en 1933. El “antifascismo” propiamente dicho, es decir, aquel que identifica el fascismo con el “mal absoluto”, no aparece hasta 1934 con la estrategia del denominado “frente popular”. Se trata, por tanto, de hechos puramente azarosos, en este caso la necesidad, por parte de Stalin, de evitar el aislamiento de la URSS. El carácter puramente coyuntural de dichos cambios de significado se pone en evidencia una vez más con la firma del pacto germano-soviético el 23 de agosto de 1939. El fascismo deja de ser de repente el “mal absoluto”. La *democracia liberal-burguesa capitalista* ocupa de nuevo el “lugar central negativo”

¹²³¹ Entendemos aquí por “racional” el discurso fundamentado en los fenómenos y las pautas de conducta correspondientes. Y, más en general, entendemos por “la razón”, la articulación lógico-lingüística de la verdad. Ahora bien, el proyecto histórico de la “ideología B” puede ser racionalista, pero este “ismo” consiste precisamente en escindir razón y verdad, que en Grecia van juntos (logos), y, amparado en el carácter contrafáctico de la crítica ética y política, en hilvanar un discurso “logístico” de espaldas e incluso contra los fenómenos. La confusión interesada entre contrafáctico (“crítica”) y contrafenoménico (“utópico”) opone a la postre “la razón” a “la verdad” para hacer sitio en su lugar a “la utopía”, es decir, a la “no verdad” y, en definitiva, a la mentira en que se sustenta el poder ayuno de autoridad de la “ideología B”.

¹²³² Nolte, E.: *op. cit.*, pp. 12-13. En la nota 4 cita Nolte la siguiente fuente: Otto Ernst Schüddenkopf: *Linke Leute von rechts*, Stuttgart, 1960, p.340.

en el imaginario soteriológico y profético secularizado del *comunismo marxista bolchevique*. De tal suerte que éste recupera la semántica anterior a 1934. Véase cómo informa “Pravda” sobre el inicio de la Segunda Guerra Mundial:

El 30 de noviembre de 1939, en el periódico *Pravda*, el camarada Stalin mencionó a otros dos culpables: “Inglaterra y Francia han atacado a Alemania, asumiendo la responsabilidad de la guerra”.¹²³³

Fueron Francia e Inglaterra los estados que, en efecto, declararon la guerra a Alemania y no a la inversa. Pero el 18 de septiembre «en una nota oficial, el gobierno soviético, declaró a Polonia culpable de iniciar la Segunda Guerra Mundial».¹²³⁴ No aseveró que la hubiera desencadenado, sino su “culpabilidad” “soteriológica” por *provocar* el ataque alemán a los efectos, precisamente, de suscitar la respuesta aliada. El propio Stalin tardó “un par de semanas” en invadir también Polonia, pero en este caso, paradójicamente, *los aliados no declararon la guerra a la URSS*. Ahora bien, dicha “definición” técnica de “fascismo” apenas aguanta dos años, es decir, hasta la invasión nazi de la URSS en 1941. La definitiva derrota alemana (1945) *institucionaliza el significado escatológico de 1934*, el cual sobrevivirá tanto a Stalin cuanto al bolchevismo ruso para incorporarse a la ideología “oficial” del sistema democrático occidental después de la desaparición de la URSS (1989). No sólo eso: *dicho significado será aplicado de rebote y retrospectivamente al propio comunismo y al mismísimo Stalin, su autor intelectual*. Éste, según los “nuevos filósofos” franceses que intuyen en la patencia del *gulag* un peligro para la supervivencia del dogma utópico-profético, se convertirá en el “fascista” por excelencia, mientras que Hitler pasará a desempeñar el rol de mero y mediocre discípulo:

¿De dónde sacan que la URSS es socialista? ¿Que su despotismo es “soviético”? ¿Sino de los decretos de los dueños del Kremlin? Les habéis dado vuestros labios y prestado vuestra cabeza sin que os pagaran nada a cambio: el lado honestamente burgués de toda prostitución no disimula ni siquiera vuestro ligamen feudal a los dueños de la teoría y a la teoría de los dueños. Si las ideas del siglo XX conservan algún sentido en la actualidad, ¿cómo no llamar capitalistas a las botas que aplastan ferozmente al pueblo ruso y a los explotadores que se encarnizan sobre su espalda? Nuestro siglo ha pagado tan caro sus escasas luces sobre el fascismo: ¿cómo no reconocerle en los osarios del Gulag, en el régimen que los esconde y mantiene? Que la URSS sea capitalista y fascista (es cierto que se trata de un fascismo más sutil, más cultivado, más dialéctico que el de los nazis, vulgares imitadores) lo leemos con todas las letras en el Archipiélago Gulag y en el cuerpo de los torturados.¹²³⁵

No importa que esos “torturados”, acusados a la sazón de “fascistas”, quizá se revolvieran en sus tumbas —y hasta indignaran— al ver utilizada en la denuncia de su victimización *la misma jerga que farfullaran antaño sus verdugos*. No importa, porque el “espectro” invertido del “existencial histórico” del “fenómeno VM”, a saber, “Auschwitz” *qua* “mal absoluto”,

¹²³³ Víctor Suvórov: *El rompehielos*, Barcelona, Planeta, 2015, p. 39. Este ensayo defiende la hipótesis, documentalmente acreditada, de que Hitler se anticipó en dos semanas a la invasión soviética de Alemania. La *Operación Barbarroja* habría sido un ataque preventivo que cogió completamente por sorpresa a un Ejército Rojo colocado en posiciones poco favorables para la defensa. Véase al respecto el *abstract* de la tesis de Suvórov, p. 625.

¹²³⁴ *Ibidem*.

¹²³⁵ André Gluksmann: *La cocinera y el devorador de hombres. Ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*, Barcelona, Mandrágora, 1977, pp. 193-194.

comienza a pasarse por los discursos de esta “izquierda” abiertamente librada ya al proceso de “derechización” liberal. Así que Glucksmann, Bernard Henri Levy y todos los “nuevos filósofos” no caracterizarán, como hubieran debido hacer siendo lógicamente coherentes y honestos con sus propios planteamientos de antecedencia narrativa, a los fascistas en tanto que comunistas, sino a los comunistas *antifascistas* en tanto que *fascistas*. *Aporía* relampagueante que muestra a su luz fantasmal el señalado *espectro* del “existencial histórico” inherente a la “ideología B”. Una tal evolución “semántica”, de características orwellianas, resume la miseria intelectual y moral del siglo XX, que se ha perpetuado hasta la actualidad sin que quepa detectar el menor indicio de que tales bochornosos abusos del conceptovayan a ser corregidos. *Los antifascistas por excelencia eran así los “verdaderos” fascistas*. Y las atrocidades del imaginario utópico-profético se cargarán por tanto en la cuenta de la “ideología A”. Hete aquí también un caso químicamente puro y, además, de oriundez *filosófica* insoslayable, de aquello que entendemos por *Gerede* antifascista. Porque, en efecto, emplear el vocablo *fascismo* y precisamente éste para designar el común denominador de todos los totalitarismos, constituye, *desde el punto de vista teórico*, una auténtica impostura:

Ocurre, en efecto, que en materia de violencia social y represión política, no es comparable con los regímenes totalitarios. Se dispone actualmente de cifras muy precisas sobre el balance del régimen fascista italiano al respecto. Este balance consiste en nueve ejecuciones entre 1922 y 1940 (en su mayoría, terroristas eslovenos), seguidas de otras diecisiete durante la guerra, de 1940 a 1943, mientras que el número total de prisioneros políticos, por su parte, nunca fue más allá de algunos millares.¹²³⁶

El propio Raymond Aron reconoce que «El régimen de Mussolini nunca fue totalitario: las universidades, los intelectuales nunca se vieron sometidos, incluso si se restringió su libertad de expresión».¹²³⁷ Entre Mussolini y Hitler siempre existirá el abismo que separa «a la cárcel del campo de concentración».¹²³⁸ Esta operación semántica es la expresión más aparatosa del “antifascismo” que precedió al “fascismo” y, por decirlo así, su institucionalización lingüística fundamental que, habiendo recorrido ese mismo camino en la dirección opuesta, permitirá pasar mañana *de la “democracia liberal” formal al “sistema oligárquico capitalista”*, un régimen de carácter totalitario prefigurado ya en parte por esa criatura híbrida del “(anti)fascismo” que es el sionismo israelí. Como sostiene Alain de Benoist, hablar de “fascismo alemán” es ya *hablar el lenguaje de Stalin*, pero entonces será menester aclarar que, *a diferencia del comunismo*, el genocidio, en el “fascismo” entendido en tales términos *genéricos*, constituye la *excepción*, no la regla. El genocidio moderno constituye, en efecto, la *secularización del anatema bíblico*, no obstante lo cual será imputado al “fascismo” y, por ende, a la racionalización (griega). La explicación de este fenómeno del “estado de interpretado” nos remite, una vez más, al “fenómeno VM”, que es “griego”, pero en el seno del cual la *Gerede* (charla) de la “ideología B” ha asimilado e identificado fraudulentamente el fenómeno de “muerte” con el hecho del “asesinato”. Todo ello a fin de 1/ estigmatizar y hasta diabolizar la herencia greco-pagana; 2/ garantizar la impunidad simbólica del capitalismo y, en consecuencia, de la herencia

¹²³⁶ De Benoist, A.: *op. cit.*, p. 90.

¹²³⁷ Aron, R.: “Existe-t-il un mystère nazi?”, “Commentaire”, otoño de 1979, p. 346. Citado por Alain de Benoist, *op. cit.*, p. 91.

¹²³⁸ Jacques Willequet: “Le fascisme : autopsie, constat de décès”, “Res Publica”, 1971, p. 252. Citado por De Benoist, A.: *op. cit.*, p. 91.

judaica. En realidad, en adelante se hablará menos de “capitalismo” que de “liberalismo”, el único sistema socio-político que preténdese absolutamente libre de culpa frente a los “totalitarismos genocidas” comunista y nacionalsocialista amalgamados a su vez en el crisol conceptual acientífico del “fascismo” *qua* “mal absoluto”.

5.2.2.-La construcción “pseudoteórica” del “fascismo” desde el “antifascismo” político

Para que el “fascismo” pudiera construirse como *objeto* de la historiografía, antes tuvo que darse el fenómeno del “antifascismo” político, tributario en última instancia del imaginario judeo-cristiano secularizado. Es éste, el “espectro” del “existencial histórico” correspondiente, aquéllo que genera las condiciones “trascendentales” constituyentes horizontales que darán a los análisis e interpretaciones del “hecho F” una determinada orientación axiológica. En lugar de cuestionar críticamente la dudosa panoplia conceptual y connotativa procedente de la política más manipuladora de la historia humana, el “doblepensar” de Orwell, los “intelectuales” se dedicarán en cambio apasionadamente a fundamentarla *por razones existenciales*. Los entes “Alemania” y “fascismo” encarnan a sus ojos el “fenómeno VM” y, como “creyentes en la esperanza”, les resultan por ello profundamente antipáticos. “Lo” que se da, en consecuencia, por *supuesto*, es una determinada *Verstehen* que dichos intelectuales comparten con los políticos y propagandistas culturales. Como ya anticipamos anteriormente, esta escandalosa funcionalidad política de las grandes construcciones historiográficas sobre el fascismo, posibilita que los historiadores liberales¹²³⁹ agruparan comunismo y fascismo bajo el concepto genérico de *totalitarismo*, mientras que los historiadores marxistas¹²⁴⁰ identificaban el fascismo con una de las etapas de desarrollo *capitalista* y, por ende, se lo *endosaban* a sus adversarios occidentales:

El resultat de la segona guerra mundial i la immediata divisió del món en dos grans blocs afegiren a l'ànsia de saber la d'instrumentalitzar l'enemic –comú– vençut com a arma llancívola en el combat ideològic de la postguerra.¹²⁴¹

Ante semejantes “resultados”, entendemos que esta forma de hacer exégesis, a despecho de cuál haya sido el desenlace de la guerra fría, cuestiona la *cientificidad* de la “historiografía” en su totalidad. Aquello que podemos aprender del desastre teórico que han representado las interpretaciones del fascismo es, en primer lugar, que actitudes como la de E. Faye (o V. Farías) se colocan automáticamente, a pesar de su retórica racionalista, *fuera* de la circunscripción moral de la razón; en segundo lugar, como ya hemos argumentado *in extenso* más arriba, que no se puede comprender un fenómeno histórico amordazando al *sujeito* que lo encarna a fin de impedirle que exprese lo que pretende ser y lo que, presuntamente al menos, aspira a conseguir:

En resum, crec que podríem sintetitzar la crítica a les grans teories, i localitzar al mateix temps la causa del seu no-funcionament, en la ignorància del *subjecte feixista*, atès que el *subjecte real* seria en un altre lloc –en les diferents elits. I, si no hi ha subjecte, no hi ha (no és inherent al

¹²³⁹ Saz Campos, I.: *op. cit.*, pp. 444-446.

¹²⁴⁰ Saz Campos, I.: *op. cit.*, pp. 447-448.

¹²⁴¹ Saz Campos, I.: *op. cit.*, p. 444.

model) ideologia, ja que, al capdavant, hauria estat *creada* per a enganyar, engalipar, manipular, controlar... les masses. Ergo, seria irrellevant el *material* de què haja estat construït l'*engany*.¹²⁴²

Se establece como postulado, por tanto, el *Vorhabe* de la “ideología B” respecto del “fascista” y preténdese, a partir de este *supuesto metodológico implícito*, hacer “ciencia” y haber encontrado “algo” que “confirme” y fundamente lo que ya se había fijado tácitamente desde el principio en el plano implícito y *atematizado* de la *Verstehen*. Aceptar para los “fascistas” los supuestos etnometodológicos que la criminología crítica admite, empero, incluso para los peores criminales, a saber, que no podemos *comprender* —en el sentido hermenéutico de *verstehen*— a un “sujeto” sin *identificarnos* de alguna manera con él y *experimentar* el mundo tal como lo experimenta nuestro “objeto” de la investigación, desencadenaría una auténtica “revolución teórica” en la interpretación del “fascismo” y, por ende, en la lectura de Heidegger, lo que es tanto como decir: en nuestra conciencia filosófica y política en general:

De acuerdo con Matza, cuando analizamos las actividades desde el punto de vista del sujeto desviado, nos damos cuenta de que son *viables* desde su propia perspectiva. Tienen sentido. Las llamamos “desviación” porque esta diversidad se caracteriza por, aun siendo visible, hallarse proscrita por una norma, pero rechaza que se trate de una diversidad patológica. Con ello se niega la imagen de patología o desorganización asociada al mundo desviado. Pero de igual modo, y de nuevo conviene remarcarlo, se combate la noción romántica que omite describir, aun siendo parte integrante del fenómeno, el sufrimiento de estas personas.¹²⁴³

Podemos admitir aquí de forma pacífica que un “fascista” sea un “desviado” en la sociedad actual, pero no necesariamente un *delincuente*. La felicidad o el sufrimiento no son argumentos, aunque contribuyan a definir la “situación” desde la cual se resuelve el “sujeto”; y aquí conviene señalar que *el sufrimiento* —el “encontrarse” de la “angustia”— *es inherente a la experiencia del “fenómeno VM”*. Sabido es que la escuela etnometodológica, cuyo principal representante, el sociólogo Harold Garfinkel, se inspira en la fenomenología que llegó a Estados Unidos con Alfred Schutz¹²⁴⁴, ha resultado decisiva a la hora de determinar las características específicas de los *métodos* en ciencias sociales y humanas posteriores a la crisis del funcionalismo.¹²⁴⁵ Aquí el camino ha sido el inverso que en la filosofía, donde se ha pasado *del sujeto a las estructuras* (recordemos la crítica de Levi-Strauss a Sartre) casi al mismo tiempo que la ciencia social hacía *del sujeto “práxico” pre-reflexivo* su referente central en perjuicio de la “impersonalidad” sistémica. Ahora bien, el planteamiento etnometodológico es también inseparable de la propia hermenéutica y vale tanto a los efectos de la exégesis de Heidegger cuanto de una virtual “fenomenología hermenéutica del fascismo”:

(...) para entender la acción social, deben examinarse las condiciones bajo las cuales se actúa. La primera condición es que se actúa en atención a la situación con que nos encontramos, ello sugiere una segunda condición, esto es, que se actúa en función de cómo se interpreta la situación.¹²⁴⁶

¹²⁴² Saz Campos, I., op. cit., p. 450.

¹²⁴³ Larrauri, E.: *La herencia de la criminología crítica*, México, Siglo XXI, 199, p. 22.

¹²⁴⁴ Cfr. Schutz, A.: *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974 (edición original en inglés, La Haya, 1962).

¹²⁴⁵ Cfr. Coulon, A.: *La etnometodología*, Madrid, Cátedra, 1988.

¹²⁴⁶ Larrauri, E.: op. cit., p. 27.

La fenomenología hermenéutica de la vida fáctica descubierta por Heidegger en el año 1919 entra,¹²⁴⁷ a mediados de los años sesenta, en el ámbito de las ciencias sociales, *cerrando un círculo* que incidirá así sobre *la exégesis del propio Heidegger* a través de una ya insoslayable interpretación etnometodológica del “sujeto fascista” que aquél recodificara en términos filosóficos. Con ello observamos que *la crítica ilustrada de la filosofía de Heidegger en un terreno como el de la interpretación del “fascismo” sería deudora de los filosofemas heideggerianos reconocidos en otros ámbitos de la producción científica*. Este acontecimiento teórico se manifestará también en la historiografía y, singularmente, en aquella que afecta a la investigación del fascismo con la obra de Nolte del año 1963. En el siguiente fragmento se plantea el autor la necesidad de superar las dificultades metodológicas inherentes tanto a un supuesto empirismo positivista acrítico como al método tipológico weberiano:

Para superar todas estas dificultades debería desarrollarse otro tipo de enlace entre descripción y concepción. Este método puede denominarse *fenomenológico*. / “Fenómeno” significa lo que se muestra, lo que aparece. En un sentido general todo lo existente puede denominarse así, de modo que la fenomenología constituiría la teoría de lo existente. Sin embargo, el concepto se ha empleado casi siempre en un significado restringido más o menos en el sentido de Kant, para quien fenómeno es la cosa en cuanto afecta a la sensibilidad humana. Limitándonos al campo humano, el fenómeno denotaría lo que se muestra, lo que se presenta. Habría que incluir en las primeras notas del concepto la manifestación, y el sentido sería propio del individuo. Sin embargo, para las ciencias sociales, el concepto es sólo utilizable cuando caracteriza fenómenos sociales que pueden conocerse por medio de un lenguaje propio y una evidencia peculiar. Así, pues, sólo podrían denominarse fenómenos aquellas imágenes sociales que tienen una “ideología” y para las que este supuesto (junto a otros factores) es constitutivo. En este sentido, una fundición de acero no es un fenómeno como tampoco una ciudad o una provincia. En una última delimitación el término puede ceñirse a aquellos fenómenos cuya manifestación explícita constituye un factor de influencia en una época (o también era) determinada. En este sentido son fenómenos, por ejemplo, la Iglesia católica, el reino medieval, el estado nacional francés, el marxismo. Fenomenología significa entonces: comprensión de estos fenómenos tal como se presentan en sí mismos. Se opone pues a una descripción de mera constatación de procesos, como sería una crítica externa.¹²⁴⁸

A nuestro entender, Nolte no saca todos los rendimientos heideggerianos posibles a su enfoque metodológico, limitando artificialmente su concepto de fenómeno al “espíritu objetivo” de Hegel, no obstante lo cual la idea de “comprensión” (*verstehen*) le conduce a conclusiones hermenéuticas muy parecidas a las nuestras, a saber: la necesidad de interrogar, en primer lugar, a los propios “fascistas”; de interpretar sus textos como auténticas exposiciones de “doctrina” e “intenciones”, de aprehender su definición de la “situación” para captar “empáticamente” el sentido de sus actos aunque uno no comparta dicha “composición de lugar” en incluso la juzgue absurda e incluso deplorable:

¹²⁴⁷ Cfr. Giddens, A.: *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1987: «La organización de la “significatividad”, tal como ha sido aclarada exhaustivamente por la fenomenología existencialista posterior a Heidegger, es la condición fundamental de la vida social» (p. 21).

¹²⁴⁸ Nolte, E.: *op. cit.*, pp. 38-39.

Naturalmente se presentan dos objeciones. ¿Debe dejarse “expresar” a Hitler después de tantos años de su muerte y después de que todo el mundo ha podido deshacerse de la guerra y hacer callar la voz del demagogo? Apenas es necesario manifestar que del conjunto de sus exteriorizaciones se desprenderá una imagen completamente distinta que de un discurso especial. Aquí “la palabra” no es la adecuada, ni constituye una propaganda parcialmente orientada, sino tan sólo el sentido del conjunto presente en ella. Y la voz de Mussolini debe ser oída paralelamente. Precisamente en la confrontación del diálogo oculto entre los dos Führers (sic) fascistas se encubre un rasgo esencial del fascismo.¹²⁴⁹

Otra cuestión es el valor intelectual intrínseco que dicho “sentido de conjunto” pueda ostentar comparativamente con otras construcciones del espíritu. Estamos ante el *fenómeno* de la *ideología*, ya ampliamente analizado aquí. Sin embargo, Nolte tampoco menoscaba la consistencia y originalidad de una virtual “ideología fascista” de primera mano:

Pero más seria es la segunda objeción. ¿Vale la pena, no será un absurdo construir un edificio de ideas a partir de otras que no lo constituyen? ¿No es el “pensamiento” de Hitler un agregado de frases vulgares sin originalidad ni carácter propio? ¿No fue Mussolini un mero oportunista que gustó de amañar su semiformación periodística con algunos despojos filosóficos? / Este juicio es demasiado duro en cuanto parte de un concepto académico de originalidad que no encuentra lugar en la política. Es cierto que el pensamiento de Mussolini estuvo sometido a transformaciones fragmentarias y múltiples. Sin embargo, si se parte de su obra juvenil marxista se puede encontrar una línea consecuente y significativa y se llega a la conclusión de que ningún político europeo destacado estuvo más estrechamente vinculado al desarrollo espiritual de su época. Además, se desprende la conclusión de que el principal enemigo del marxismo se sitúa en los marcos del fascismo. Es también correcto que para cada tesis de Hitler se hallan abundantes paralelos en la literatura de divulgación política alemana. Sin embargo, en su conjunto, constituyen un edificio de ideas cuya consistencia y lógica interna resultan asombrosas.¹²⁵⁰

Puede afirmarse, en definitiva, que la “ideología” es la forma en que “lo filosófico” se expresa preteóricamente en “la vida”. De manera que la “ideología de Hitler”, la “ideología de Mussolini”, la “ideología fascista” en general..., entrañan ya una serie de cuestiones fundamentales que pueden ser recodificadas en términos de la filosofía académica propiamente dicha:

Aber über die Frage, was denn eigentlich meine Grundhaltung ist, die sich über die Jahre hinweg immer wider neu bestätigt hat, habe ich selbst auch schon manches Mal nachgedacht; und ich glaube, da greift am ehesten eine paradoxe Formulierung, nämlich: zugeneigte Abneigung gegen Ideologien. (...) Meine Abneigung ist allerdings auf dem Boden einer gewissen Zuneigung erwachsen. Denn Ideologie ist für mich gewissenmaßen die trivial oder gemeinmenschlich gewordene Philosophie. Sie ist aber immer Philosophie: ein Denken, das auf das Ganze hinausgeht und das im Leben eine außerordentliche Wichtigkeit haben kann gerade durch das, was es nicht berücksichtigt. Und wenn diese populär gewordene, für den gewöhnlichen Menschen zugängliche Form der Philosophie – qua Verbundenheit des Menschen mit dem Ganzen – oft auch weit entfernt von dem ist, was die Philosophen sagen, so hat dieser quasi-philosophische Charakter von Ideologie für mich doch etwas

¹²⁴⁹ *Op. cit.*, p. 40.

¹²⁵⁰ *Ibidem*.

Faszinerendes. Ideologie ist für mich, neben der Philosophie selbst und ihren Abwandlungen, das einzige, was mein wirkliches Interesse weckt. Tatsächlich habe ich mich in meinem ganzen Leben außer mit der Philosophie und Philosophen immer nur mit Ideologien und Ideologen beschäftigt; (...).¹²⁵¹

Todo ello cuando los textos o manifestaciones no proceden ya, directa o indirectamente, de la obra de filósofos, *como es el caso del “fascismo” en no pocas ocasiones con respecto a Nietzsche, Marx y Bergson.*

Una vez admitido así que, en efecto, no existe ni existirá conocimiento alguno sobre el fascismo (“hecho F”) abstracción hecha de su condición de *interlocutor hermenéutico válido* al cual “tenemos que dirigirle la palabra”, ¿qué pasa cuando constátase que esa “conciencia ideológica fascista” ha sido articulada, según la tesis de Farías, Faye y Quesada, por el pensador más importante del siglo XX? En el planteamiento de Faye, el “sujeto fascista” ha sido amordazado de antemano. Faye, Farías y Quesada no ejercen una crítica razonada de las “ideas fascistas” a las que *legítimamente* asocian el pensamiento del filósofo, sino que seleccionan pasajes descontextualizados que puedan erigir como prueba de una imputación judicial por racismo, antisemitismo, genocidio, etcétera, y se limitan a depositarlas en el correspondiente expediente o pliego de cargos. El “método” de los autores citados no consiste, por tanto, en interpretar a Heidegger como recodificador filosófico de una ideología que a su vez procede de unas influencias filosóficas patentes, lo que les forzaría a plantearse la cuestión de su *validez*, sino en poner dicha filosofía en contacto con una hipótesis semántica “externa” y “opaca” denominada “mal absoluto” que, en calidad de *factum* impenetrable e impensable y vulnerando todos los imperativos de la práctica científica, *permanece siempre de espaldas y ajena a la crítica.* La “lectura” de Heidegger consistirá entonces, para Faye, Farías y Quesada en algo así como la instrucción de un sumario donde habría que detectar en cada frase de Heidegger el sentido de la relación con una tal “realidad” delictiva y criminal previamente constituida en el limbo científicamente autocomplaciente de la “memoria histórica”. El “fascismo de Heidegger” representa en este contexto la coagulación social de una narración a la que se puede aplicar de forma fructífera la entera panoplia conceptual de la criminología del *etiquetamiento (labelling approach)*:

La forma cómo se manifiesta la indignación moral es por medio de la denuncia pública. La indignación moral sirve para destruir a la persona denunciada y puede contribuir a reforzar la solidaridad de grupo. Esta destrucción se opera por la aniquilación de su antigua identidad y la adscripción de una nueva; no se trata de que esta nueva se añada a la preexistente, sino que la sustituye, “el sujeto es lo que siempre había sido, un ladrón” (...) Estas ceremonias se dan en toda sociedad como forma de reforzar la solidaridad social. Ello se consigue “expulsando” a la persona que ha retado este orden asumido. Para poder expulsarle le provee de una nueva identidad, extraña a la de cualquiera de sus conciudadanos.¹²⁵²

Una posible exégesis del “fascismo” guiada por las teorías sociológicas e historiográficas de inspiración fenomenológica y hermenéutica requiere, aunque sólo sea de manera indicativa, desbrozar el espacio de una cuestión preliminar, a saber, ¿en qué *horizonte de sentido*, es decir,

¹²⁵¹ Siegfried Gerlich / Ernst Nolte: *Im Gespräch mit Ernst Nolte. Einblick in ein Gesamtwerk*, Edition Antaios, 2005, pp. 10, 11-12.

¹²⁵² Larrauri, E.: *op. cit.*, pp. 40-41.

“historicidad totalizada”, cabe ubicar este supuesto etiquetamiento previo que determinará la *construcción social* de la “carrera criminal” del fascismo? A nuestro entender, y como hemos adelantado en los capítulos anteriores, la respuesta a esta pregunta debe poner en primer plano el *marco horizontal de racionalización y de secularización de los valores y filosofemas de procedencia judeo-cristiana que definen la vetero-modernidad*. Dicha secularización de la historicidad teológica exige unas figuras, también secularizadas a su vez, de “Satán”, los “demonios”, “el infierno”, “el mal absoluto”, etcétera. El fenómeno “modernizador”, ligado también aporéticamente a la “racionalización” axiológica, genera así en su seno de forma espontánea *un lugar simbólico negativo*, inicialmente vacío, que *deberá* ser ocupado por una determinada “realidad” contemporánea. Ésta tiene que ingresar en el proceso simbólico y facilitar la operación semántico-constructiva mediante la “presentación voluntaria” de ciertos *estigmas*. La figura desempeñará el papel que se espera de la misma siguiendo el proceso sociológico harto conocido de la *self-fulfilling prophecy* o teorema de Thomas: “Si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias”:

La primera parte del teorema es un incesante recordatorio de que los hombres responden no sólo a los rasgos objetivos de una situación, sino también, y a veces primordialmente, al sentido que la situación tiene para ellos. Y así que han atribuido algún sentido a la situación, su conducta consiguiente, y algunas de las consecuencias de esa conducta, son determinadas por el sentido atribuido.¹²⁵³

A continuación, pone Merton algunos ejemplos de la “profecía que se cumple a sí misma”:

Tan común es el tipo de profecía que se cumple a sí misma, que cada uno de nosotros tiene su espécimen favorito. Piénsese en el caso de la neurosis de exámenes. Convencido de que está destinado a fracasar, el angustiado estudiante dedica más tiempo a lamentarse que a estudiar, y después hace un mal examen. La ansiedad inicialmente falaz se convierte en un miedo por completo justificado. O se cree que es inevitable la guerra entre dos naciones. Movidos por este convencimiento, los representantes de las dos naciones se extrañan cada vez más entre sí, contrarrestando cada movimiento “ofensivo” del otro con un movimiento “defensivo” propio. Los montones de armamentos, de materias primas y de hombres armados son cada vez mayores, y al fin, el haber previsto la guerra contribuye a hacerla real.¹²⁵⁴

La idea de Nolte según la cual el *gulag* precedió a Auschwitz, y existiría un presunto nexo causal entre uno y otro hecho, *encubre, a nuestro entender, una relación más compleja y previa en la génesis del “fascismo”*. Dicha relación sólo puede ser reconstruida mediante la hermenéutica fenomenológica y el *interaccionismo simbólico*. La consumación del “proceso de secularización de la historicidad judeo-cristiana” tiene su objetivación histórica en la “revolución bolchevique”. Ésta declara abiertamente su voluntad de exterminar físicamente a la burguesía —la celeberrima frase de Zinoviev, entre muchas otras evidencias— y pone en marcha de forma efectiva el tal proyecto de guerra civil universal, que incluye extender a otros países, además de Rusia, las operaciones criminales institucionalizadas de la *cheká* y el *gulag*. *El “fascismo” surge en primera instancia como reacción defensiva contra “la barbarie” revolucionaria*. Ahora bien, la revolución pretende satisfacer materialmente las esperanzas teológico-secularizadas

¹²⁵³ Robert K. Merton: *Teoría y estructura sociales*, México, FCE, 1992, p. 505.

¹²⁵⁴ *Op. cit.*, p. 507.

y proféticas de la tradición occidental. El potencial legitimador, con pretensiones *soteriológicas*, de semejante imaginario, justifica todos “los medios” que se empleen para plasmarlo en la realidad. Por la misma razón, quienes *se opongan* al proyecto marxista-bolchevique de forma expresa, no serán ya simples adversarios políticos, porque se resisten nada menos que a la “felicidad del género humano”, la *consumación de la historia*. Con lo cual, los “otros” pasan a ocupar el lugar simbólico reservado por dicha tradición a los enemigos del “reino de Dios”, cuya versión secularizada es el “paraíso comunista” o “ácrata”, es decir, el *locus* historiológico equivalente a la versión *secularizada* de los “demonios”. En la “definición de la situación” del “sujeto” de la “ideología B”, los *contrarrevolucionarios* se convierten así en un “adversario inhumano” escatológico, *pero secular*... Hete aquí el “fascismo” y “los fascistas”. Ahora bien, en tanto que figuras modernas del “mal absoluto” teológico-religioso y así estigmatizados por los revolucionarios, los “fascistas” *tienen además que ser exterminados*. ¿Qué otra cosa podría hacerse, en buena lógica, con ellos? La respuesta de los “fascistas”, el “sujeto” de la “ideología A”, no puede ser otra, entonces, que *redefinir la situación* ante este “hecho”, a saber, una *amenaza criminal*, con la correspondiente voluntad “reaccionaria” de “acción preventiva” enderezada a suprimir el peligro. A lo que se añade el *factum* de que bajo el manto protector del “fascismo” se refugian millones de cristianos que aplican a los bolcheviques la *versión standard no-secularizada* de la historicidad judeo-cristiana, para la cual los “demonios” *en sentido literal* son precisamente los revolucionarios y, más concretamente, los “asesinos de Cristo” que “dirigen” el partido comunista: “los judíos”. En el caso del nacionalsocialismo, esta misma dinámica interaccionista-simbólica se *redoblará*, como veremos, *con el plan de exterminio del pueblo alemán que desencadena también reactivamente a la postre la “solución final” del “problema judío”*.

Sin embargo, son los filósofos de la izquierda revolucionaria quienes mejor documentan, desde su perspectiva utópico-profética, el “espectro” ontológico interaccionista simbólico que mueve los hilos tanto de la política antifascista cuanto de la teoría historiográfica sobre el fascismo. En este caso queda en evidencia que la identificación del “fenómeno VM” con el *asesinato*, que dichos discursos convierten en oculto fundamento interpretativo del “hecho F”, es en realidad *una proyección sobre el adversario de sus propias intenciones de exterminio*. Véase Merleau Ponty:

El marxismo se abre sobre un horizonte futuro donde el “hombre es para el hombre el ser supremo”. (...) La tarea esencial del marxismo será pues buscar una violencia que se supere en el sentido del porvenir humano. (...) La astucia, la mentira, la sangre derramada, la dictadura, se justifican si hacen posible el poder del proletariado, y en esta medida solamente. La política marxista es, en su forma, dictatorial y totalitaria. Pero esta dictadura es la de los hombres más puramente hombres (...).¹²⁵⁵

El filósofo justifica incluso el asesinato indiscriminado de inocentes porque, de hecho, considera que, entre sus adversarios políticos, por una imposibilidad ontológica, no puede haber auténticos inocentes, afirmación que afecta a todas las personas, incluidos niños, mujeres, ancianos... El “problema moral” que se le plantea a Merleau-Ponty es que, para los

¹²⁵⁵ Maurice Merleau-Ponty: *Humanismo y terror*, Buenos Aires, Leviatán, 1956, p. 12. Edición francesa original de 1947.

beneficiarios del “paraíso” que ha de justificar todas las tropelías, éstas pueden resultar irrelevantes, pero no para las víctimas de las mismas:

No hay más que violencias, y la violencia revolucionaria debe ser preferida porque tiene un porvenir de humanismo. Sin embargo, ¿qué importa el porvenir de la revolución si su presente queda bajo la ley de la violencia? Aun cuando produzca a continuación una sociedad sin violencia, frente a aquéllos que aplasta hoy en día y cada uno de los cuales es como un mundo para sí, ella es el mal absoluto. Aun cuando aquellos que vivirán en el futuro puedan hablar un día de éxito, los que viven el presente y no pueden saltar por encima de él comprueban nada más que un fracaso. La violencia revolucionaria no se distingue para nosotros de otras violencias, y la vida social no comporta más que fracasos.¹²⁵⁶

La letra pequeña de la utopía no se antoja muy alejada de la noción de “fascismo” acuñada por el “antifascismo”. Pero la cuestión es que aquí cualquiera puede devenir “fascista” y objeto de imputación. Todos son potencialmente culpables, también los bebés exterminados por los bombardeos de “los hombres más puramente hombres” o “el pueblo elegido”:

El argumento y la conclusión serían válidos si la historia fuese el simple encuentro y sucesión discontinua de individuos absolutamente autónomos, sin raíces, sin posteridad, sin intercambio. Entonces el bien de unos no podría rescatar el mal de los otros y al ser cada conciencia una totalidad en sí misma, la violencia efectuada a una sola conciencia bastaría, como lo pensaba Péguy, para hacer de la sociedad una sociedad maldita.¹²⁵⁷

Quien muere a manos de la policía estalinista, es un “fascista” y *merecía* morir por el hecho de haber vivido. Estamos ante una doctrina filosófica que justifica “Auschwitz”, mejor dicho, no un Auschwitz sólo para judíos u otros grupos determinados, sino para *cualquiera*;

Al condenar toda violencia nos colocamos fuera del dominio donde la justicia y la injusticia existen, maldecimos el mundo y la humanidad; maldición hipócrita, porque quien la pronuncia, desde el momento que ya vivió, aceptó las reglas del juego.¹²⁵⁸

La expresión “desde que ya vivió” parece inequívoca e incluye o afecta a *todo humano ya nacido*: «La violencia es nuestro mundo en tanto que estamos encarnados. No hay siquiera persuasión sin seducción, es decir, en último análisis, sin desprecio».¹²⁵⁹ El filósofo francés *ha definido* —en términos filosóficos *secularizados*— un “pueblo elegido” con “derecho” *soteriológico a perpetrar el anatema bíblico*. Que ese pueblo se identifique con el “pueblo judío”, el “proletariado”, la “raza aria” o los “puritanos de la Nueva Jerusalén” anglosajona resulta aquí completamente secundario ahora. La protoforma historiológica, el “actante” en tanto que “existencial histórico” que se define por su relación axiológica frente a la “verdad de la existencia”, será el mismo. Estamos ante una *fundamentación* del *gulag* que, en el plano hermenéutico del interaccionismo simbólico, fija la posibilidad de la simétrica “reacción fascista” y, a la postre —aunque serán necesarias, como veremos, nuevas “mediaciones” del mismo jaez por el lado de los “antifascistas”—, también la posibilidad trascendental del “genocidio de los judíos”. La utilización de términos higiénicos, médicos y sanitarios,

¹²⁵⁶ *Op. cit.*, p. 145.

¹²⁵⁷ *Ibidem*.

¹²⁵⁸ *Op. cit.*, 147-148.

¹²⁵⁹ *Op. cit.*, p. 147.

atribuida a los nazis, para definir al enemigo escatológico secularizado, procede de la izquierda: «limpiar la tierra rusa de toda clase de *insectos* nocivos». ¹²⁶⁰. También está clara la precedencia en el tiempo de este “lenguaje” y sus efectos letales:

Esta riada se distinguía de todas las precedentes, también porque ahora no andaban con eso de arrestar primero al padre y ponerse después a pensar qué hacer con el resto de la familia. Ahora quemaban inmediatamente los nidos, sólo arrestaban familias enteras, e incluso vigilaban con celo que ninguno de los hijos de catorce, diez o seis años quedara al margen: todos debían ser barridos y llevados a un mismo lugar, a un mismo exterminio común. (Esta experiencia fue la primera, por lo menos en la historia contemporánea. Luego la repetirá Hitler con los judíos, y de nuevo Stalin con las naciones infieles o sospechosas). ¹²⁶¹

Por lo que respecta a la “lógica” del exterminio, la “consumación del nihilismo” se detecta, más bien, en Kolymá con el exterminio de personas cuya muerte obedecía a la única finalidad de cumplir un “cupo” de víctimas que había de justificar la existencia misma de la organización represiva:

A menudo, los órganos de la Seguridad del Estado no tenían grandes fundamentos para elegir a quién había que detener y a quién dejar en paz. Se orientaban por una cifra de detenciones prevista. Para alcanzar esa cifra podía seguirse un procedimiento sistemático, pero también podían ponerse en manos del azar. En 1937 una mujer fue a las oficinas de la NKVD de Novocherkask para preguntar qué debía hacer con el niño de pecho de una vecina suya detenida. “Siéntese”, le dijeron, “y ya veremos”. Permaneció sentada un par de horas y luego la sacaron de recepción y la metieron en una celda: debían completar rápidamente la cifra y no tenían bastantes agentes para enviarlos por la ciudad, ¡y a aquella mujer ya la tenían allí!

¹²⁶²

En las primeras fases de la represión, ésta se orientó hacia colectivos determinados, primero de derechas, luego de izquierdas, más tarde a grupos sociales como los *kulaks* y los ingenieros o a minorías nacionales, finalmente a corrientes, grupos y personas del propio partido. Pero cuando todas estas víctimas caracterizables por un rasgo específico se agotaron, la pura ficción de las acusaciones, de la que eran perfectamente conscientes los policías, fiscales y jueces de instrucción, se resolvió en una *universalización de la víctima* con la que persecución de los judíos no tiene parangón alguno, porque las actuaciones contra una minoría religiosa que –acertadamente o no- era contemplada como hostil por parte de las autoridades del Tercer Reich *respondía al menos a un motivo racional*. En cambio, en el caso de la represión estalinista a partir del año 1937-1938, *los verdugos eran perfectamente conscientes de la total inocencia de las víctimas y de la falsedad de las acusaciones* incluso en los términos de la formulación más delirante de la ideología comunista:

(...) la verdadera ley a que obedecían los encarcelamientos de aquellos años eran unas cifras establecidas de antemano, unas órdenes escritas, unas cuotas distributivas. Cada ciudad, cada

¹²⁶⁰ Cfr. Solzhenitsyn, A.: *op. cit.*, t. I, pág. 49-50 y n. 5: Lenin, *Sobranie Sochieni* (Obras completas), 5ª edición, t. 35, pág. 204.

¹²⁶¹ Solzhenitsyn, A.: *Archipiélago Gulag*, *op. cit.*, t. I., pág. 80.

¹²⁶² Solzhenitsyn, A.: *op. cit.*, t. I., pág. 32.

distrito, cada unidad militar, tenía asignada una cifra que debía alcanzarse dentro de un plazo. Lo demás dependía del celo de los agentes.¹²⁶³

La víctima es ahora *el ser humano en cuanto tal*, no el judío o el *kulak*. Y el verdadero motivo de su muerte es justificar los fracasos del régimen en la construcción del paraíso socialista que, a pesar de las promesas, no llega –ni va a llegar nunca- a verse realizado. El instrumento jurídico de la represión es el artículo 58 del código penal soviético de la época, cuyo redactado conviene confrontar con los argumentos de Herbert Marcuse entorno a la muerte como límite del poder, siendo así que dicho artículo está definido en tales términos que debe permitir aplicarlo a cualquiera: «(...) se considera contrarrevolucionaria cualquier acción (y, según el artículo 6 del Código Penal, cualquier omisión) encaminada... a debilitar el poder». ¹²⁶⁴ La confrontación con la ideología de Marcuse resulta, en efecto, reveladora: «no existe la necesidad: hay solamente grados de necesidad. *La necesidad revela una falta de poder: la incapacidad de cambiar lo que es.*» ¹²⁶⁵ Según Solzhenitsyn, el carácter de los afectados por el artículo 58 terminó identificándose con los *fascistas*:

Ya sabíamos que “fascistas” era el apodo de los del Artículo 58, puesto en circulación por los perspicaces cófrades y aprobado con gusto por las autoridades: en otro tiempo nos llamaban “KR” pero después el nombre perdió fuerza y se necesitaba una etiqueta más precisa.¹²⁶⁶

Es así como Kolymá, símbolo del *Gulag*, y sus víctimas, los “fascistas”, es decir, cualquiera – el *mortal* en tanto que *Dasein* o ahí encarnado de una *verdad* opuesta a la voluntad de Yahvé- que representara, por el simple hecho de *ser*, la patencia del “obstáculo” ontológico y, a la postre, del fracaso del proyecto judeo-cristiano secularizado, se erige en culminación del nihilismo, y ello de tal suerte que la *palabra “fascista” devendrá sinónimo de “hombre” y “verdad” a la par que de víctima inocente e impune a manos del “humanismo”*. El propio Solzhenitsyn fija la *singularidad* del servicio de seguridad del Estado soviético MGB frente a la Gestapo nacionalsocialista, pero en perjuicio de aquél, precisamente en tanto que sentido diferencial de la pregunta *por* la verdad:

Es imposible evitar la comparación entre la Gestapo y el MGB: hay demasiadas coincidencias, tanto en los años como en los métodos. Más natural aún es que las comparen quienes han pasado por la Gestapo y por el MGB, como Yevgueni Ivánovich Dívnic, un emigrado. La Gestapo lo acusó de actividades comunistas entre los obreros rusos de Alemania; el MGB de contactos con la burguesía mundial. Tras comparar, Dívnic saca una conclusión desfavorable para el MGB: aunque en ambas partes torturaban, la Gestapo buscaba la verdad y, cuando la acusación quedó refutada, soltaron a Dívnic. El MGB no buscaba la verdad y cuando agarraba a uno no estaba dispuesto a soltarlo de sus garras.¹²⁶⁷

El exterminio de los “fascistas” precede al “holocausto”. Con lo dicho no pretendemos pisar el terreno de cuestiones empíricas, ajenas a nuestra competencia en tanto que filósofos, sobre la sucesión de unos “hechos” históricos, sino mostrar que el esquema narrativo ya ha

¹²⁶³ Solzhenitsyn, A.: *op. cit.*, t. I, pp. 99-100.

¹²⁶⁴ Solzhenitsyn, A.: *op. cit.*, t. I, p. 87.

¹²⁶⁵ Marcuse, H.: *op. cit.*, pág. 187.

¹²⁶⁶ Solzhenitsyn, A.: *op. cit.*, t. II, pág. 180.

¹²⁶⁷ Solzhenitsyn, A.: *op. cit.*, pp. 179-180.

quedado ontológicamente prefigurado y, por así decir, “habilitado” por los “espectros” historiológicos y los “existenciales históricos” del imaginario judeo-cristiano emanado de la “ideología B”.

Jean-Paul Sartre, a su vez, ha conceptualizado el “enemigo” frente al cual se legitima el “grupo en fusión”, un Otro que, como hemos visto, se ha identificado de antemano como la “objetividad” que, de forma fatal, termina siendo introyectada por el “pueblo elegido” de turno. Ahora bien, ese “otro” constituye la definición misma del “fascismo” en tanto que ente —“la muerte”— cuya pretensión es asesinar al “sujeto” “elegido”, es decir, al “hombre verdaderamente hombre”:

Cuando digo que el hombre existe como Otro con los rasgos del hombre inhumano, evidentemente tenemos que entenderlo para todos los ocupantes humanos del campo social considerado, para los otros hombres y para sí mismos. O, con otras palabras, cada uno es hombre inhumano para todos los Otros, considera a los Otros como hombres inhumanos y trata realmente al Otro con inhumanidad (vamos a ver lo que quiere decir esto). / (...) En la reciprocidad pura, el Otro que no soy yo es también el mismo. En la reciprocidad modificada por la rareza, nos aparece el mismo como el contra-hombre en tanto que este mismo hombre aparece como radicalmente Otro (es decir, portador para nosotros de una amenaza de muerte). O, si se quiere, comprendemos de una manera general sus fines (son los nuestros), sus medios (tenemos los mismos, las estructuras dialécticas de sus actos; pero los comprendemos como si fuesen los caracteres de otra especie, nuestro doble demoníaco). En efecto, nada —ni las grandes fieras ni los microbios— puede ser más terrible para el hombre que una especie inteligente, carnícora, cruel, que sabría comprender a la inteligencia humana y cuyo fin sería precisamente la destrucción del hombre.¹²⁶⁸

Podemos detectar en la Biblia la justificación de este “exterminio preventivo”. Como ha señalado el filósofo judío Gilad Atzmon, se encuentra en el Libro de Esther.¹²⁶⁹ La “moraleja” del relato bíblico es la siguiente según Atzmon: «Si los judíos quieren sobrevivir, más les vale infiltrarse en las altas esferas. A la luz del Libro de Esther, Mordejai y el Purim, el AIPAC y la noción de “poder judío” parecen ser la encarnación de una profunda ideología bíblica y cultural».¹²⁷⁰ El autor define así este rasgo característico del judaísmo:

Aunque el relato se presenta como una serie de acontecimientos reales, la mayoría de los estudiosos modernos de la Biblia pone en duda la fidelidad histórica del Libro de Esther. La falta de una confirmación clara de cualquiera de los detalles del libro a la luz de lo que se conoce de la historia persa a partir de las fuentes clásicas ha llevado a los estudiosos a la conclusión de que el relato es en su mayor parte, o incluso en su totalidad, ficticio. En otras palabras, a pesar de la moraleja, el intento de genocidio es ficticio. Podría decirse que el Libro de Esther fomenta entre sus seguidores (judíos) un síndrome de estrés pretraumático colectivo, al convertir una fantasía de “destrucción” en una “ideología de supervivencia”. De hecho, algunos ven en el relato una alegoría sobre los judíos profundamente asimilados, que

¹²⁶⁸ Sartre, J.-P.: *Crítica de la razón dialéctica*, op. cit., tomo I, pp. 263, 265.

¹²⁶⁹ Cfr. Gilad Atzmon: *La identidad errante*, Madrid, Disenso, 2012, p. 211.

¹²⁷⁰ Atzmon, G.: op. cit., p. 212.

descubren que son blanco del antisemitismo, pero que a la vez están en condiciones de salvarse a sí mismos y a sus compañeros judíos.¹²⁷¹

Sin embargo, Gilad Atzmon va mucho más allá y anticipa algunas de nuestras conclusiones, aunque por una vía distinta:

(...) el Libro de Esther dibuja una identidad exílica. Genera estrés existencial y es un prelude de la religión del Holocausto, al establecer las condiciones que convierten el Holocausto en realidad.¹²⁷²

Nosotros nos limitamos a fijar la metodología en que dicha aseveración ensayística puede encontrar un marco teórico-filosófico adecuado. Ahora bien, este “Holocausto antes del Holocausto” puede verificarse incluso empíricamente en un artículo de prensa aparecido al final de la Gran Guerra y sobre el cual se ha llegado a escribir un libro que pretende dar validez a esta acusación contra Alemania anterior a la existencia misma del nazismo. El 31 de octubre de 1919, el político norteamericano Martin H. Glynn alertaba en “The Crucifixion of Jews Must Stop!” (¡la crucifixión de los judíos debe cesar!), publicado por “The American Hebrew”, sobre el “potencial” exterminio alemán de 6 millones de judíos; además, calificaba el “hecho” de “holocausto”.¹²⁷³ El 9 de enero de 1938 “The New York Times” vuelve a repetir la misma acusación de los 6 millones de judíos víctimas, en este caso sólo “perseguidos”. Por otra parte, leemos:

(...) the destruction of European Jewry during World War Two has obliterated the memory of the first holocaust at the 20th century in the wake of de First World War.¹²⁷⁴

Aquí pretende Yehuda Bauer *la existencia “real” de un holocausto de seis millones de judíos al final de la Primera Guerra Mundial*. Esta circunstancia acredita algunas de las afirmaciones de Atzmon y, de rebote, nuestro propio planteamiento metódico sobre el “espectro” del “existencial histórico”:

Curiosamente, al principio del Éxodo, se descubre un relato amenazador muy similar. Una vez más, con el fin de crear la atmósfera de una “Shoah por venir”, y una posterior liberación, se establece un miedo existencial.¹²⁷⁵

El fragmento bíblico citado por Atzmon es el siguiente y lo transcribimos a efectos de facilitar la comprensión de nuestra propia argumentación:

Se levantó entonces un nuevo rey sobre Egipto, que no conocía a José. Y dijo a su pueblo: “Mirad, el pueblo de los hijos de Israel es mucho mayor y mucho más fuerte que nosotros; tratémoslo, pues, sabiamente, para que no se multiplique y para que cuando haya una guerra contra nosotros no se una a nuestros enemigos, luche contra nosotros y se vaya de la tierra”.

¹²⁷¹ *Op. cit.*, pp. 212-213.

¹²⁷² *Ibidem*.

¹²⁷³ Cfr.: https://en.wikipedia.org/wiki/Martin_H._Glynn

¹²⁷⁴ Yehuda Bauer: *My Brother's Keeper. A History of American Joint Distribution Committee 1929-1939*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1974, p. 33, n. 56. Consultado on line el 8 de julio de 2013 en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch/wp-content/uploads/2011/09/The-First-Holocaust.pdf?v=z4BpMKQLwvA>

¹²⁷⁵ Atzmon, G.: *ibidem*.

Les impuso así unos amos para infligirles duros trabajos. Y construyeron para el Faraón las ciudades de Pithom y Raamses. (Éxodo 1:8-11).¹²⁷⁶

Las agudas observaciones de Atzmon tienen también que ser transcritas aquí debido a su importancia para la acreditación de nuestra tesis:

Tanto en el Éxodo como en el Libro de Esther el autor del texto predice las acusaciones que recibirán los judíos en los siglos venideros, como el ansia de poder, el tribalismo y la traición. Sorprendentemente, el texto del Éxodo parece una profecía del Holocausto nazi. Describe una realidad de limpieza étnica, de medidas económicas opresivas que conducirán finalmente a los campos de trabajo de esclavos (Pithom y Raamses). Sin embargo, tanto en el Éxodo como en el Libro de Esther, finalmente son los judíos quienes matan.¹²⁷⁷

El “holocausto” representa en primer lugar una “proyección negativa”,¹²⁷⁸ en el sentido psicoanalítico freudiano, de la propia voluntad judaica de genocidio de los gentiles, a saber, el anatema, expresada abiertamente en el Libro de Josué, entre otros muchos lugares del Antiguo Testamento:

Como, en realidad, nadie está llamado a arrojar a los israelíes al mar o a emplear armas nucleares contra ellos, la tendencia de Israel a culpar a musulmanes y árabes de tener tales inclinaciones asesinas se debe entender en términos de *proyección*.¹²⁷⁹

Por otro lado, que *la identificación entre “muerte” y “asesinato”* pertenece al campo filosófico utópico-profético y no a Heidegger queda documentado en la obra de Alexandre Kojève:

Pues es en la Lucha dentro de la cual la potencia de lo Negativo se manifiesta por la aceptación voluntaria del riesgo de la vida (el Amo) o por la angustia inspirada por la aparición consciente de la muerte (el Esclavo), donde el Hombre crea su ser humano, transformando como “por magia” la Nada que es y que se manifiesta en él y por él en tanto que muerte, en una existencia negatriz del combatiente y del trabajador, creadores de Historia. Esa “permanencia” cerca de la muerte es lo que realiza la Negatividad y la inserta en el Mundo natural en forma de ser humano. Y al retomar en su discurso ese contacto antropógeno con la muerte, el Sabio transforma la nada de la descripción errónea del Hombre en el ser revelado que es la verdad. (...) Es decir, que el propio ser humano no es más que esa Acción: es la muerte que vive una vida humana.¹²⁸⁰

La Negatividad es aquí la capacidad del ser humano de negarlo todo, incluida la propia Nada que hace posible esa negación. La “negación de la Nada” constituye la esencia de la “ideología B” y, como tal, el sentido último y radical de la *anihilación*. Ahora bien, la acción revolucionaria que exige el exterminio del otro en tanto que objetividad resistente a “la esperanza”

¹²⁷⁶ *Ibidem*.

¹²⁷⁷ *Op. cit.*, pp. 213-214.

¹²⁷⁸ Atzmon, G.: *op. cit.*: “Proyección y síndrome de estrés pretraumático”, pp. 179 y ss.

¹²⁷⁹ *Ibidem*. Sobre la proyección: Cfr. Otto Fenichel: *Teoría psicoanalítica de las neurosis*, Barcelona, Paidós, 1982. La proyección como mecanismo de defensa: pp. 173 y ss., p. 478. La base real objetiva de la proyección: pp. 174, 480, 485. Proyección y represión de sentimientos de culpa: pp. 194, 478, 482 y ss., 555 y ss. Proyección en la histeria de angustia: pp. 231 y ss., pp. 235 y ss., p. 244. Proyección en las ideas de persecución: pp. 479 y ss. La protección en la lucha contra la angustia: p. 535.

¹²⁸⁰ Kojève, A.: *La idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 1987, pp. 64-65. Edición francesa original, *op. cit.*, pp. 549-550.

comporta, desde el punto de vista político fundamentado por la ideología utópico-profética, la aniquilación de personas y grupos, de segmentos completos de la población y hasta de naciones enteras que, a medida que se vaya desarrollando la praxis política correspondiente, serán identificados con unos “demonios” denominados “fascistas”: “los caracteres de otra especie, nuestro doble demoníaco” (sic). *El “nazi” es el doble demoníaco del “pueblo elegido” y su proyección*. Que el *gulag* precedió a Auschwitz significa que esa “otra especie” —los fascistas, los *nazis*, *aquellos que estaban destinados al asesinato en el imaginario de la revolución*— reaccionó frente al proyecto utópico-profético de exterminio con la contra-determinación de una “especie” inhumana, demoníaca, etcétera, de idénticas características. Ese *lugar* sería ocupado primeramente en Italia, obviamente, por “los rojos” y, en última instancia en Alemania (ya constataremos las huellas del “espectro” en el apartado siguiente), por “los judíos” o, más rigurosamente hablando, por los “judeo-bolcheviques”. Sobre la procedencia judaica del imaginario que condenaba a los fascistas, y luego a los alemanes (“nazis”), al exterminio, no caben dudas:

En el Antiguo Testamento, reverenciado por la elite dominante, a la que gusta identificarse con el pueblo elegido que conquista Canaán y aniquila a sus habitantes, o bien que recluta a sus esclavos entre los gentiles, actúan dos rigurosas y drásticas delimitaciones. El antropocentrismo separa drásticamente de la naturaleza circundante el mundo humano, dentro del cual está reservado un papel absolutamente privilegiado o único al “pueblo elegido”. El espacio sagrado, la minúscula isla sagrada, queda delimitada así de manera más clara que nunca, respecto al vasto espacio profano: se podría decir que fuera del pueblo elegido, todo tiende a reducirse a naturaleza no consagrada, en cuyo ámbito terminan por entrar también las poblaciones condenadas por Jahvé a ser borradas de la faz de la tierra.¹²⁸¹

Como ya se señaló al inicio de este capítulo, el antecedente más remoto de esta identificación del “enemigo” en un sentido *escatológico* con los pueblos *todos* que se oponen al propio, las “naciones”, un concepto que agrupa a los “otros” sin distinción, es el judaísmo: «en la conciencia del pueblo hebreo esta victoria cosmogónica [contra la muerte] se convierte en la victoria *sobre los reyes extranjeros* presentes y *por venir* [subrayados míos, J. F.]; la cosmogonía justificará el mesianismo y el apocalipsis, y echa así las bases de una filosofía de la historia»¹²⁸² En efecto, «los acontecimientos históricos tienen un valor *en sí mismos* en la medida en que son determinados por la voluntad de Dios», el tiempo sólo vale en la medida en que es convalidado por el ente omnipotente supratemporal:

(...) los hebreos fueron los primeros en descubrir la significación de la historia como epifanía de Dios, y esta concepción, como era de esperar, fue seguida y ampliada por el cristianismo. / Podemos incluso preguntarnos si el monoteísmo, fundado en la revelación directa y personal de la divinidad, no trae necesariamente consigo la “salvación” del tiempo, su “valoración” en el cuadro de la historia. (...) El Mesías asume —en un plano superior, evidentemente— el papel escatológico del Rey-dios o del Rey representante de la divinidad en la tierra, cuya principal misión era regenerar periódicamente la naturaleza entera. Sus sufrimientos recuerdan los del Rey, pero, como en los antiguos escenarios, la victoria siempre era, al cabo, del Rey. La única diferencia es que esa victoria sobre las fuerzas de las tinieblas

¹²⁸¹ Doménico Losurdo: *Contrahistoria del liberalismo*, Barcelona, El Viejo Topo, 2007, p. 306. Edición italiana original: *Controistoria del liberalismo*, Laterza, Roma, 2005.

¹²⁸² Eliade, M.: *El mito del eterno retorno*, op. cit., p. 62.

y del caos ya no se produce regularmente cada año, sino que es proyectada en un *illo tempore* futuro y mesiánico.¹²⁸³

Tales “fuerzas de las tinieblas” son las naciones, es decir, *los pueblos gentiles sin excepción* identificados con la naturaleza finita (“temporal”) y “la muerte”. La *Verstehen* del antifascismo desde la perspectiva del fascismo constituye, por tanto, el requisito para la interpretación del “hecho F” (que es genérico e incluye Fascismo y nacionalsocialismo, entre otros fenómenos “fascistas”) y, por ende, para la crítica de las exégesis de la filosofía de Heidegger basadas en la asimilación del filósofo y su filosofía a un concepto pre-crítico e ideológico del “fascismo” que trasluce sin pudor todos los “espectros” secularizados de la ideología utópico-profética judaica (“paradigma B”).

De otro lado, conviene señalar también que el fascismo, una vez señalado, *quiso* encarnar el evento histórico que hizo suya la tematización y negación de la *secularización misma en cuanto tal* articulada filosóficamente. Es decir, el “sujeto” de la “ideología A” se auto-instituyó, término “fascista” mediante, como *significante* de extensas tramas de sentido que ya habían sido iluminadas por un filósofo, a saber, Friedrich Nietzsche, y que, emanando de la propia izquierda revolucionaria (recordemos que Benito Mussolini, el fundador del fascismo, es un político *socialista*), expresaban una virtual subversión de significado/validez/valor *ya pre-comprendida* en el seno del proyecto progresista en tanto que definición e interpretación de la *situación* histórica judeocristiano-secularizada. A este respecto, puede resultar muy ilustrativo transcribir manifestaciones públicas de Mussolini pronunciadas a partir del año 1919 en las que acontece el *tránsito de la filosofía trágica a la política fascista* con una nitidez poco menos que deslumbrante:

Nosotros que detestamos profundamente todos los cristianismos, tanto el de Jesús como el de Marx, sentimos una extraordinaria simpatía por el nuevo incremento que toma, en la vida moderna, el culto pagano de la fuerza y el valor... ¡basta ya, teólogos rojos y negros de todas las iglesias, de astutas y falsas promesas de un paraíso que no llegará jamás! ¡Basta ya, ridículos salvadores del género humano que se ríe de vuestras infalibles recetas para alcanzar la felicidad! (...) Nosotros hemos destrozado todas las verdades reveladas, hemos escupido sobre todos los dogmas, hemos rechazado todos los paraísos... sobre todo, no creemos en la felicidad, en la salvación, en la tierra prometida...¹²⁸⁴

De alguna manera, el “fascismo” hace suyo el “contramovimiento” (Nolte) *iniciado* por Friedrich Nietzsche. En ese momento se fijan las condiciones de posibilidad de la “guerra civil europea” (y de la posterior extensión de la misma a escala internacional) como conflicto que debe decidir sobre los *valores*, en el sentido nietzscheano de la *transvaloración* de todos los valores hasta entonces vigentes, y lugar de la “gran política” (“metapolítica”). Ello incluye la “moral cristiana de la compasión” en cuanto “objeto” de la “crítica” —prerrogativa, recordémoslo, taxativamente *prohibida* por Adorno tras el “Holocausto”—, circunstancia que desencadena una verdadera “herejía” en el seno de la “izquierda revolucionaria” *entendida como mera secularización política de la axiología teológica judeo-cristiana*. Este hecho es independiente de

¹²⁸³ *Op. cit.*, pp. 98, 99-100.

¹²⁸⁴ Cfr. Tasca, A.: *El nacimiento del fascismo*, Barcelona, Ariel, 1969, pp. 48-49. Los fragmentos citados corresponden a artículos de “Il Popolo d’Italia”, el diario de Mussolini, de 12 de diciembre de 1919 y 1º de enero de 1920.

que la exégesis fascista de Nietzsche resulte ser o no filológicamente correcta, como lo es también de que los marxistas-leninistas bolcheviques hayan interpretado la obra de Marx rigurosamente o, por el contrario, la hayan manipulado y malinterpretado de forma grosera. Los efectos históricos de una filosofía son “reales” aunque no satisfagan las exigencias académicas de científicidad.

La fundación *ex nihilo* del fascismo español, que nos permite observar los procesos de interacción simbólica de los “fascistas” con marxistas y anarquistas desde un “punto cero” local perfectamente identificable y controlable, ilustra que la izquierda revolucionaria utópico-profética, la misma que había perpetrado ya a la sazón asesinatos en masa y exterminado a millones de personas en la Rusia bolchevique, se siente *de antemano* moral y políticamente autorizada a *asesinar* a los militantes y dirigentes “fascistas” en tanto que encarnación del “doble diabólico”, “mal absoluto”, es decir, el “espectro” del imaginario que vuelve a hacer acto de presencia en la interpretación de los “hechos”, porque es dudoso incluso que pueda siquiera hablarse de un genuino fascismo en España excepto por lo que se refiere a las JONS de Ramiro Ledesma Ramos. *Fascismo sobre el cual, empero, recordémoslo, en aquél entonces no pesa acusación alguna de genocidio, sino, antes bien, una estigmatización de carácter escatológico secularizado.* Será ésta, a nuestro entender, la que *conducirá*, por su propia dinámica de interacción simbólica con el humanismo cristiano y socialista, a la violencia sistemática innegable desplegada a la postre por los propios fascistas:

El primer derramamiento de sangre lo produjeron las izquierdas en Daimiel, el 2 de noviembre de 1933: un jonsista, funcionario del Estado, fue muerto a puñaladas. Un mes más tarde, Ruiz de Alda escapó a un atentado al pasar por Tudela, camino de Pamplona; su coche fue capturado e incendiado por un grupo de atacantes. Durante la venta del quinto número de FE, el 11 de enero de 1934, se produjo una pelea en el curso de la cual fue muerto a tiros un joven de veintidós años, simpatizante de Falange. Otros incidentes semejantes empezaron a producirse en las universidades de Sevilla y Zaragoza, en las que el SEU era relativamente fuerte. Antes de finalizar el mes, otros cuatro falangistas fueron asesinados en diversos lugares del país. (...) Esta sucesión de atentados contra el naciente movimiento fascista sin respuesta, hicieron que algunos dieran a la Falange el sobrenombre de “Funeraria española” y a su líder el de “Juan Simón el Enterrador.”¹²⁸⁵

Subrayemos que fue la derecha cristiana, burguesa y biempensante la que exigió al fascismo que adoptara estrategias más agresivas contra el sanguinario ataque de la izquierda; la respuesta de José Antonio Primo de Rivera (el presunto “sujeto fascista”) no puede resultar más chocante para el estereotipo: «la Falange Española no se parece en nada a una organización de delincuentes ni piensa copiar los métodos de tales organizaciones, por muchos estímulos oficiosos que reciba».¹²⁸⁶ En todos los países de Europa, casi sin excepción, la célebre “violencia fascista” *se concibió a sí misma como una respuesta a un plan de exterminio* —de carácter “historiológico” y “apocalíptico”— *diseñado por el movimiento revolucionario y, en último término, oriundo de Moscú.* A la capital soviética los nacionalsocialistas añadieron el “judeo-bolchevismo” y, finalmente, “los judíos” en general, es decir, actuaron de forma no tan indiscriminada como sus antagonistas izquierdistas en la objetivación del supuesto “enemigo

¹²⁸⁵ Payne, S.: *Historia del fascismo español*, París, Ruedo Ibérico, 1965, p. 46.

¹²⁸⁶ *Ibidem.*

absoluto”, pero, en cualquier caso, sí, al igual que aquéllos, de forma contraria a derecho. Sin embargo, observamos que dicho factor *causal* ha terminado siendo omitido por las ideologías cristiano-progresistas de los historiadores, los periodistas y los políticos, colocando *el carro delante del caballo* y calificando de “fascista”, en el *mejor* de los casos, la actitud del “radicalismo rojo” (maniobra discursiva que se repitió posteriormente en las condenas de la banda terrorista ETA).¹²⁸⁷ Este fenómeno de *inversión fraudulenta* de la causa y el efecto, mil veces documentado, no modificará ni un ápice, una vez descubierto y fundamentado por el oficio historiográfico, el significado social de un vocablo, “fascismo”, cuyo lugar en la mitología progresista *venía preparado por una evolución religiosa milenaria* y por la invisceración de determinados valores “humanistas”, más allá de cualquier reflexión o crítica “objetiva” posible, en la conciencia de los intelectuales europeos. El carácter circular o reflexivo de la “imputación” y de la “explicación” del fenómeno “fascista” se puede hacer valer tanto en el nivel individual del análisis (el militante “fascista”) como en el grupal (organizaciones y movimientos “fascistas”) y el institucional (los estados “fascistas”), y rige para los años 30, pero también para la actualidad, cuando los “fascistas” son producidos por el propio y omnipresente “discurso antifascista”, el cual, al identificar fascismo y violencia posibilita que criminales de derecho común se adhieran a determinados símbolos como forma de autojustificación de sus fechorías (es el caso de los llamados *skin heads*) y alimenten así el estereotipo en provecho de la “ideología B”, que “necesita” las imágenes de estas fechorías para sus propios usos propagandísticos diabolizadores.¹²⁸⁸ El “fascismo” responde así, como ya hemos adelantado, a un *proceso semiótico constructivista* que despliega las consecuencias inexorables de la interpretación de la situación histórica prerrevolucionaria y revolucionaria de principios del siglo XX, concebida a los ojos de los intelectuales progresistas como el inicio de la lucha soteriológica que precederá a la instauración de un estado social de “felicidad” y, en definitiva, al “final de la historia”. *Sobre semejante trasfondo semántico se produce la autoreinterpretación de la identidad “fascista” en tanto que respuesta a la estigmatización milenarista promovida por la izquierda:*

¿Qué cambios experimenta la vida de la persona cuando su acto es definido como delito? De nuevo debe observarse la influencia del interaccionismo simbólico. De acuerdo con éste, el individuo construye su “yo” (*self*) en base a la interacción con los demás individuos. El individuo puede creerse una “belleza” y actuar acorde con esta creencia, pero en la medida en que la respuesta de los demás no reafirme esta creencia, el individuo tenderá a modificar la percepción de sí mismo. Si ello es trasladado a los sujetos infractores puede observarse que raramente éstos tienen una concepción de sí mismos como “delincuentes”, sus actos tienen para ellos alguna explicación o justificación que los desprovee del carácter de “criminales”.¹²⁸⁹

En efecto, cuando el “fascista” ejerce la violencia contra sus adversarios de la izquierda utópico-profética, *no se considera a sí mismo un criminal*, sino que entiende estar amparando su

¹²⁸⁷ El análisis lingüístico del periodismo propiciado por los atentados de ETA pone de manifiesto que los artículos justificaban en muchos casos los atentados de la banda terrorista utilizando el código simbólico antifascista. Cfr.: Arcadi Espada: *Diarios. Edición corregida con posdata*, Madrid, Espasa, 2003.

¹²⁸⁸ Fenómeno de la “profecía autocumplida” ya referenciado supra en términos genéricos y del que el caso de los *skin heads* es sólo un ejemplo concreto.

¹²⁸⁹ Larrauri, E.: *op. cit.*, p. 33.

propia integridad física y, por ende, la de la “sociedad europea civilizada” (que incluye las realidades del colonialismo liberal-capitalista), frente a un movimiento de aniquilación social masiva que ha sido exhaustivamente documentado en la actualidad tras la apertura de los archivos de Moscú, pero que a la sazón era ya conocido en toda Europa desde la fecha misma de su desencadenamiento explícito, a saber, el 2 de septiembre de 1918. Lenin, en efecto, nunca ocultó sus métodos y, en este sentido, sólo ignoró las ominosas realidades de la revolución quien quiso ignorarlas en aras de la realización histórica de determinados “valores humanistas”. Así, cuando Mussolini declara la nulidad moral del proyecto profético-utópico secularizado y deviene encarnación del “mal absoluto” en el seno del imaginario progresista, decenas de miles de personas han sido ya asesinadas en los confines de Europa sin que la mayoría de los “intelectuales” consideren tales acontecimientos desde el punto de vista de las posibles amenazas para el género humano:

(...) en noviembre de 1917, Lenin organizó de manera deliberada el terror y ello pese a la ausencia de cualquier manifestación de oposición declarada de los demás partidos o de los diferentes sectores de la sociedad.¹²⁹⁰

No otras son las raíces genocidas del siglo XX, centuria de “horrores” que *en ningún caso* promueven *unilateralmente* los fascistas. La extremada brutalidad¹²⁹¹ y la aparente falta de motivación de la violencia bolchevique no debe engañar: el “derecho” a exterminar no se fundamenta en la respuesta a “octubre” de los ejércitos contrarrevolucionarios, posterior al desencadenamiento del “terror rojo”, sino en la “hipertrofia de legitimidad” (César Vidal) emanada del “espectro”, es decir, del imaginario *milenarista* heredero del judeo-cristianismo y presunto portador del “bien absoluto”, a saber: el “paraíso” social y la promesa de una subyacente esperanza de “superación” tecnológica de la muerte que Marcuse articulará *a posteriori* de forma explícita. Así, mientras la violencia “comunista” es activa, causal y autosuficiente, la “fascista”, tan brutal a la postre, hay que subrayarlo, como la primera, ostenta empero un porqué eminentemente *reactivo*. No en vano a los fascistas se les califica de *reaccionarios* desde la perspectiva judeocristiano-secularizada. Esta constatación no pretende legitimar o siquiera atenuar la gravedad de los crímenes fascistas, sino únicamente *comprender* su intencionalidad *de acuerdo con el significado técnico de la Verstehen hermenéutica*. Si bien es cierto que esta inversión de la secuencia “causal” se acostumbra a utilizar para justificar la violencia “antifascista” en términos meramente defensivos, pretensión que constituye un fraude filosófico, ético e historiográfico, nosotros no repetiremos la misma operación en sentido contrario. La conciencia y la identidad fascistas se constituyen, en fin, en el contexto de lucha sin cuartel del *squadrismo* o de los *Freikörper* contra el *terrorismo* de las izquierdas bolcheviques y filobolcheviques. Éstas contarán con la soterrada complicidad del imaginario simbólico occidental construido por la burguesía desde la época de la revolución francesa; los fascistas, en cambio, permanecerán solos hasta la derrota final, que será bélica, pero, ante todo, esencialmente *espiritual* (fascismo = “crimen”).

¹²⁹⁰ Courtois, S. *et alii*: *El libro negro del comunismo*, op. cit., p. 823.

¹²⁹¹ Cfr. Courtois, S. *et alii*, op. cit., pp. 69-170.

Por lo que respecta a la *asignación* social del estigma, los teóricos del etiquetamiento se han expresado con claridad: los mecanismos de estigmatización no son “objetivos” ni “racionales”. La escuela del *labelling approach* (etiquetamiento) dedicó estudios iluminadores a los procesos de criminalización de la marihuana, de las brujas y de determinados actos desviados típicos de la adolescencia *que el sujeto agente no interpreta en ningún momento como delito*. De ahí se concluye que el «etiquetamiento cumple unas funciones sociales, independientemente de lo que se etiquete», lo que permite que ciertos delitos sean perseguidos, pero otros no provoquen la reacción de las correspondientes instancias de control social, ligadas en último término a valores —es decir: a estructuras “cosmovisionales” e “ideológicas”— que los exoneran:

Ello desde luego ya había sido afirmado por Durkheim, de acuerdo con el cual el castigo permitía reafirmar los valores que se protegían y que cohesionaban la sociedad. Al castigar su vulneración se estaba reafirmando que estos valores eran socialmente apreciados.¹²⁹²

Es sobre esta base que Lenin puede declarar públicamente la justificación del “terror rojo” codificándolo como norma legal:

Creo que lo esencial está claro. Hay que plantear abiertamente el principio, justo políticamente —y no solamente en términos jurídicos—, que motiva la esencia y la justificación del terror, su necesidad y sus límites. El tribunal no debe suprimir el terror, decirlo sería mentirse o mentir; sino fundamentarlo, legalizarlo en los principios, claramente, sin disimular ni maquillar la verdad. La formulación debe ser lo más abierta posible, porque *sólo la conciencia legal revolucionaria y la conciencia revolucionaria crean las condiciones de aplicación fácticas* [Subrayado mío, J. F.].¹²⁹³

La “gravedad” del “acto” calificado de delito y fundamento de la estigmatización no dependería, por tanto, del “hecho en sí”, sino de su interpretación *en clave axiológica* y, en consecuencia, de la *mediación cosmovisional* que implica, en una situación estándar de etiquetamiento, tanto a las instancias judiciales cuanto a las mediáticas y científicas. Dicho brevemente, es una determinada sociedad la que *decide* lo que es delito o no, incluso en casos extremos.¹²⁹⁴ Podemos afirmar que en determinadas circunstancias “revolucionarias” tampoco se origina una reacción social negativa frente al que mata en nombre de los valores judeocristiano-progresistas; en cambio, *sí* se produce dicha reacción cuando el agente *niega* expresamente dichos valores, y ello tanto si mata *como si no mata*:

Cuando en enero de 1939 se preguntó a los norteamericanos quién querrían que fuera el vencedor, si estallaba un enfrentamiento entre Alemania y la Unión Soviética, el 83 por 100 afirmó que prefería la victoria soviética, frente al 17 por 100 que mostró sus preferencias por Alemania. En un siglo dominado por el enfrentamiento entre el comunismo anticapitalista de la revolución de octubre, representado por la URSS, y el capitalismo anticomunista cuyo

¹²⁹² Larrauri, E.: *op. cit.*, p. 31.

¹²⁹³ Courtois, S.: *op. cit.*, pp. 150-151.

¹²⁹⁴ Larrauri, E.: *op. cit.*, p. 30: (...): «(...) tomando un ejemplo límite como el acto de matar, éste no podrá definirse como desviado hasta observarse qué reacción social ocasiona. Esta reacción social variará obviamente con el contexto en el cual el acto se produce; matar para robar puede definirse como un acto desviado ya que origina una reacción social negativa; sin embargo, no se origina una reacción social negativa frente al que mata en legítima defensa, o frente al que mata en una guerra».

mejor defensor y mejor exponente era Estados Unidos, esa declaración de simpatía, o al menos de preferencia, hacia el centro neurálgico de la revolución mundial frente a un país fuertemente anticomunista, con una economía de corte claramente capitalista, es una anomalía, tanto más cuanto que todo el mundo reconocía que en ese momento la tiranía estalinista impuesta en la URSS estaba en su peor momento.¹²⁹⁵

Hobsbawm, empero, no acierta a explicar esta empatía más que con declaraciones contradictorias sobre el desafío a la civilización occidental colonialista que representaba Alemania y que, al parecer, no se observaría en la URSS ¡ni siquiera en la época de Stalin! Y ello pese a que a la altura del año 1939 el régimen comunista bolchevique había cometido ya varios crímenes de masas y el nacionalsocialista, pese a ciertas atrocidades innegables como la persecución y asesinato de opositores políticos, la eutanasia aplicada a los deficientes mentales y las medidas discriminatorias contra los judíos, todavía no había cruzado el límite jurídico del genocidio:

Los que leían libros (incluido el *Mein Kampf* del Führer) eran los que tenían más posibilidades de reconocer, en la sangrienta retórica de los agitadores racistas y en la tortura y el asesinato localizados en Dachau o Buchenwald, la amenaza de un mundo entero construido sobre la subversión deliberada de la civilización.¹²⁹⁶

La civilización capitalista, convendría añadir. Ahora bien, ¿no entrañaba una subversión deliberada de la “civilización” la política de “compulsión infinita” desplegada por Moscú, una masacre sistemática que se basaba también en la tortura y el asesinato, pero, *además*, en el exterminio masivo y *planificado* de segmentos enteros de la sociedad –y de etnias y poblaciones en su totalidad, como fue el caso de los *kulaks* y los cosacos-? ¿Y no encarnaba el nacionalsocialismo alemán un *reflejo defensivo* frente a tales desmanes? Según Stéphane Courtois, «desde 1920, la ‘descosaquización’ encaja ampliamente en la definición de genocidio». ¹²⁹⁷ *Hasta el año 1939*, cabe acreditar las siguientes muestras de lo que, en mayor medida que el nazismo hasta ese momento, cabría en buena lógica entender por una verdadera subversión deliberada de “la civilización” (¿los cafés de París?) que, no obstante, Hobsbawm pasa alegremente por alto: a/ cinco millones de víctimas de la hambruna planificada por Lenin en 1922; b/ fusilamiento de decenas de miles de obreros y campesinos por orden de Lenin (1918-1922); c/ asesinato de decenas de miles de personas en los campos de concentración más conocidos como *gulags* 1918-1930; d/ liquidación de 690.000 personas durante la Gran Purga estalinista de 1937-1938; e/ deportación de dos millones de *kulaks* en 1930-1932; f/ destrucción por hambruna planificada de seis millones de ucranianos entre 1932 y 1933.¹²⁹⁸ Estamos hablando de cifras que doblan ya las “oficiales” del holocausto en unas fechas en las que éste, según el relato “oficial” del régimen oligárquico actual, ni siquiera ha comenzado. Comparar las torturas de Dachau y Buchenwald, *que eran campos de concentración y no de exterminio*, con el aniquilamiento planificado de 13 millones de personas, es una impostura moral que, sin embargo, constituye la realidad cotidiana de nuestras sociedades

¹²⁹⁵ Hobsbawm, E.: *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 149.

¹²⁹⁶ Hobsbawm, E.: *op. cit.*, p. 155.

¹²⁹⁷ Courtois, S.: *op. cit.*, p. 22.

¹²⁹⁸ Courtois, S.: *op. cit.*, pp. 23-24.

“democráticas”.¹²⁹⁹ Hobsbawm es así incapaz de aportar *un solo argumento racional* de carácter jurídico, ético o humanitario que explique la preferencia de los intelectuales y de las masas norteamericanas por el régimen de Stalin frente al de Hitler. Una vez más asómase fugazmente aquí el “espectro” ontológico del “existencial histórico” utópico-profético. Las únicas *coartadas* con que pretende Hobsbawm legitimar su dudoso discurso son de tipo ideológico-cosmovisional, pero él mismo reconoce que las caracterizaciones y los términos descriptivos que utiliza ni siquiera tienen sentido, por más que tampoco se preocupe de corregirlos:

A medida que avanzaba la década de 1930 era cada vez más patente que lo que estaba en juego no era sólo el equilibrio de poder entre las naciones-estado que constituían el sistema internacional (principalmente europeo), y que la política de Occidente —desde la URSS hasta el continente americano, pasando por Europa— había de interpretarse no tanto como un enfrentamiento entre estados, sino como una guerra civil ideológica internacional. (...) Y en esta guerra civil el enfrentamiento fundamental no era el del capitalismo con la revolución social comunista, sino el de diferentes familias ideológicas: por un lado, los herederos de la Ilustración del siglo XVIII y de las grandes revoluciones, incluida, naturalmente, la revolución rusa; por el otro, sus oponentes. En resumen, la frontera no separaba al capitalismo y al comunismo, sino lo que el siglo XIX había llamado “progreso” y “reacción”, con la salvedad de que esos términos ya no eran apropiados.¹³⁰⁰

No eran apropiados porque el “fascismo” no representaba un simple proyecto de restauración tradicionalista y de retorno al antiguo régimen, es decir, un vulgar reaccionarismo de extrema derecha, ni una mera respuesta fideísta religiosa a la ilustración dieciochesca, sino *un virtual modelo alternativo de modernidad* y *crítica racional* de la ilustración inglesa y francesa en la cual se apelaba a la filosofía (Nietzsche) y a la ciencia (biología, sociología), es decir, a la “razón”, para rechazar el racionalismo intelectualista, el individualismo burgués y la concepción judeo-cristiana secularizada del progreso. Que el “fascismo” representa *el proceso de racionalización llevado hasta sus últimas consecuencias* es una afirmación de Leo Strauss. El componente axiológico de este inquietante proyecto neo-moderno permite entender por qué los genocidios, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad perpetrados por los vencedores quedaron impunes, mientras que “Auschwitz” pasaba a formar parte del recurrente repertorio cotidiano de la cultura, la política y de los medios de comunicación a escala mundial:

Pero ¿por qué ese débil eco en la opinión pública de los testimonios relativos a los crímenes comunistas? ¿Por qué ese silencio incómodo de los políticos? Y, sobre todo, ¿por qué ese silencio “académico” sobre la catástrofe comunista que ha afectado, desde hace ochenta años, a cerca de una tercera parte del género humano en cuatro continentes? ¿Por qué esa incapacidad para colocar en el centro del análisis del comunismo un factor tan esencial como el crimen, el crimen en masa, el crimen sistemático, el crimen contra la Humanidad? ¿Nos

¹²⁹⁹ Las víctimas del nazismo hasta el año 1939 no superaban las 100.000 personas. Vid. Courtois, *op. cit.*, pp. 28-29. Por cada víctima del nacional-socialismo alemán se contaban entonces 130 víctimas del comunismo soviético.

¹³⁰⁰ Hobsbawm, E.: *op. cit.*, p. 150.

encontramos frente a una imposibilidad de comprender? ¿No se trata más bien de una negativa deliberada a saber, de un temor a comprender?¹³⁰¹

La teoría del etiquetaje nos ofrece, una vez más, el indicio de una posible explicación, que en todo caso remite a la filosofía:

Llegados a este punto podría preguntarse, si no existe ninguna diferencia cualitativa entre los diversos actos, ¿qué es lo que permite que unos sean tipificados en los códigos penales, en tanto que otros sean considerados como meramente ilícitos o incluso lícitos? ¿Por qué unos se etiquetan en tanto que otros no? De nuevo, la respuesta más obvia era afirmar que precisamente se castigaban aquellos actos más graves, que ponían en peligro la subsistencia del sistema social. Sin embargo, si bien ésta era la respuesta que dictaba el sentido común, ésta se veía desmentida por la experiencia personal y los estudios de los teóricos del etiquetamiento. (...) el castigo era una forma degradar determinadas actividades, designar a determinadas actividades como delictivas era una forma de asegurarse que no iban a gozar del favor de los ciudadanos bien pensantes. Dominar los símbolos —el lenguaje—, ser capaz de establecer las definiciones, es una forma de controlar las actitudes igual que otras formas de control, pero más sutil.¹³⁰²

La definición del “fascismo” como “mal absoluto”, un discurso desprovisto de objetividad, pero generador de unos *efectos reales* que iban a legitimarlo al fin de forma retrospectiva (teorema de Thomas), es un ejemplo colosal del dominio de los símbolos y del lenguaje respaldado por el poder y por la ideología del mundo vetero-moderno. En consecuencia, hablar de irracionalidad a propósito del “fascismo” y hacerlo, por si fuera poco, desde la “inocente” atalaya moral del progresismo, representa ante todo una burla de la razón, una impostura que, en definitiva, no se sostiene ante un mero examen superficial de los “hechos”. Afirma Jean-Pierre Faye¹³⁰³, en este sentido, que los efectos históricos de un relato falso son “verdaderos”, es decir, reales. Historia significa, en primer lugar, una narración de los orígenes proyectada hacia el futuro y esgrimida como legitimadora de la acción del grupo. Dicho relato puede ser, y lo es a menudo, falso y, en ocasiones, además, pura mentira *consciente*. De ahí que, a renglón seguido, J.-P. Faye se apresure a explicarnos cuál es la narración verdadera tomando como referencia la composición de lugar que el ideólogo nazi Ernst Krieck *intenta convertir* en narración oficial del régimen de Hitler:

En varios textos de los años 30 a 40 (...) ataca con vehemencia a lo que, según él, se ha inaugurado con la aparición griega del Logos y del concepto. Con los “aprendices de brujos del Logos” se abriría “el período del Nihilismo Occidental: el período del error y de la mancha errante más prolongados” (*des längsten Irrwahns und Irrweges*). Con la filosofía griega y su prolongación occidental “comienza a ser desbancado el mito por obra del logos”. A partir de ahí, en lo sucesivo, “fluye el Nihilismo”. A la vez y por este advenimiento del Logos, comienza “el juicio y la decisión” sobre la relación entre “lo verdadero y lo no verdadero”: de ahí “procede toda la lógica formalista que domina los espíritus desde Parménides hasta nuestros días.”¹³⁰⁴

¹³⁰¹ Courtois, S.: *op. cit.*, p. 32.

¹³⁰² Larrauri, E.: *op. cit.*, p. 32.

¹³⁰³ Faye, J.-P.: *Los lenguajes totalitarios*, Madrid, Taurus, 1974, p. 15 y ss.

¹³⁰⁴ Faye, J.-P.: *op. cit.*, pp. 23-24.

Se trata, en suma, para el nazismo, de *erigir una narración deliberadamente mendaz*, el *mito*, respecto de la cual lo primero que conviene aclarar es que es falsa, y no sólo falsa, sino una impostura expresa, un fraude. Pero los ataques de Krieck tenían como diana nada menos que la filosofía de Martin Heidegger:

(...) dirigidos principalmente contra un pensamiento que considera como rival del suyo en la lucha por el *status* de filósofo oficial del nacionalsocialismo, y al que hace acusar en este sentido por los servicios de Rosenberg ante la Dirección de la Visión-del-Mundo para el Reich: el de Martin Heidegger.¹³⁰⁵

Hemos de suponer que semejante identificación de Heidegger con el *logos* y la virulencia del ataque de Krieck no es casual, sino que responde a lo que Habermas denomina la “mediocridad de los cuadros de mando fascistas”¹³⁰⁶, pero quizá también a algún elemento mucho más decisivo en el seno de su filosofía. En la narración que *al objetivar las narraciones* el propio J.-P. Faye está construyendo a nuestras espaldas, el lugar que ocupa Lenin está claro desde el principio, hasta el punto que, de entre todos los representantes de la tradición humanista que podría escoger, y no hay pocos, Lenin aparecerá como depositario de la concepción del mundo “verdadera” y “verídica” opuesta a la mitología (errónea y falaz) de los “nazis”:

El mismo que recoge y reproduce la lógica hegeliana en plena guerra mundial había, pocos años antes, entablado una controversia con su amigo Bogdanov, en un terreno totalmente distinto: la crisis de la física y de la teoría de la ciencia. A Bogdanov, que afirmaba que no existe criterio sobre la verdad objetiva y para quien “la verdad es una forma ideológica”, replicaba Lenin: “si la verdad no es más que una forma ideológica, no puede haber en ella verdad independiente del sujeto o de la humanidad porque, lo mismo que Bogdanov, no conocemos otra ideología que la ideología humana”. Y si la verdad no es más que una forma organizativa e ideológica, de la experiencia humana, entonces, “la afirmación de la existencia de la tierra independientemente de toda experiencia humana no puede ser verdadera”. De esta reducción al absurdo se deduce una conclusión clara: “la negación de la verdad objetiva es propia del agnosticismo y del subjetivismo. El absurdo de esta negación de Bogdanov aparece claramente”. De esta forma, el juego de las formas ideológicas –formas que organizan la experiencia humana- no puede excluir una “verdad objetiva” que, precisamente, traza la frontera de la diferencia entre ciencia e ideología. Y es “esta *diferencia* (*raznitsa*)... la que Bogdanov ha suprimido al negar la verdad objetiva.”¹³⁰⁷

La cita de J.-P. Faye sobre Lenin se saca a colación a propósito del famoso telegrama de Ems, que Bismarck habría falsificado para conseguir *determinados efectos* en una buscada guerra contra Francia. Sin embargo, era el propio Lenin quien reivindicaba la necesidad de fabricar mentiras porque “la mentira es un arma revolucionaria” (sic), reconocida, además, por Merleau-Ponty. La falsía sistemática del bolchevique *será una de sus pautas de conducta*, véase si no (un ejemplo entre los centenares acreditados posibles), cómo ordena difamar a los

¹³⁰⁵ *Ibidem*.

¹³⁰⁶ Cfr. Habermas, J.: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1986: «El problema de la inteligencia fascista, que es el que se oculta tras todo ello, se hace tanto más agudo y exigente si se piensa que no existió una inteligencia fascista como tal; sencillamente porque la mediocridad de los cuadros de mando fascistas no podía aceptar la oferta de los intelectuales» (p. 59).

¹³⁰⁷ Faye, J.-P.: *op. cit.*, pp. 27-28.

miembros de un comité humanitario dedicado a conseguir ayuda extranjera para sacar de la hambruna (desastre acontecido tras las requisas ordenadas por el propio Lenin) a millones de campesinos:

Publicaremos mañana un comunicado gubernamental breve y seco de cinco líneas: Comité disuelto por negarse a trabajar. Dar a los periódicos la directiva de comenzar desde mañana a cubrir de injurias a la gente del comité. Hijos de papá, guardias blancos, dispuestos a ir de viaje al extranjero, pero mucho menos a viajar por provincias, ridiculizarlos por todos los medios y hablar mal de ellos al menos una vez por semana durante dos meses.¹³⁰⁸

La historia del bolchevismo se condensa, poco más o menos, en el relato de sus *interpretaciones bíblico-paranoideas de los hechos* enderezadas a manipular convenientemente la realidad, todo ello a los efectos de justificar la *anhelada* guerra civil y el consiguiente exterminio (decidido ya desde el principio y al margen de la resistencia que el adversario pudiera virtualmente ofrecer al régimen comunista) de millones de personas inocentes. Esta falsificación de la realidad se muestra especialmente furiosa y delirante cuando el poder soviético leninista enfrenta huelgas, revueltas o manifestaciones *obreras* que no puede *conceptualizar* ni siquiera a base de inyectarse fuertes dosis de autoengaño y que tiende a explicar mediante el recurso sistemático a “provocadores contrarrevolucionarios” y fantasías similares.¹³⁰⁹ Ahora bien, si, una vez más, nos hallamos ante la dicotomía de la razón y el iluminismo *versus* al presunto *irracionalismo* fascista, ¿en nombre de qué verdad objetiva y a qué efectos filosóficos se convierte a Krieck y no a Heidegger en exponente del nacionalsocialismo, y a Lenin y no a Bogdanov en exponente del comunismo? Y si Lenin encarna, como portaestandarte de la luz, la “bondad del humanismo” en el combate escatológico universal contra ese “mal absoluto” que Emmanuel Faye ha identificado y una vez más *nos propone destruir*, ¿con qué Lenin nos quedamos? ¿Con el que miente conscientemente y reconoce sin embozo la necesidad de la calumnia por motivos que él considera estratégicos? ¿O con el que ha institucionalizado su propio discurso como *verdad objetiva* condenando al exterminio la persona del disidente? Para expresarlo con palabras del propio J.-P. Faye:

(...) ¿qué ciencia es capaz de enunciar los criterios de una “verdad objetiva”, y de decidir, entre los enunciados narrativos, “entre lo verdadero y lo no verdadero”? La pregunta se convierte en: ¿cómo es posible la narración histórica?¹³¹⁰

Faye no nos lo aclara, pero inmediatamente sostiene que «una línea de demarcación se traza ante nuestros ojos: por un lado, la narración que rechaza la decisión entre “lo verdadero y lo no verdadero”; por otro, la que estima que ese rechazo borra toda *diferencia*, toda “raznitsa” entre ciencia e ideología».¹³¹¹ Desde un espíritu “objetivo” semejante al que erige a Lenin en representante de “lo verdadero”, construye Emmanuel Faye su relato o narración sobre Heidegger, alguien que fue atacado precisamente por Krieck como amenazante propagador

¹³⁰⁸ Courtois, S.: *op. cit.*, p. 145.

¹³⁰⁹ Cfr. Courtois, S.: *op. cit.*, pp. 105, 107, 110-111, 133-135: “El enemigo es la gran justificación del terror; el estado totalitario no puede vivir sin enemigos. Si no los tiene, se los inventa” (Tzvetan Todorov: *op. cit.*, p. 835).

¹³¹⁰ Faye, J.-P.: *op. cit.*, p. 28.

¹³¹¹ Faye, J.-P.: *op. cit.*, pp. 28-29.

del *Logos*.¹³¹² Este relato supone, según hemos visto ya más arriba, un *postulado* interpretativo nunca fundamentado ni legitimado, en virtud del cual Auschwitz expresaría la *sustancia*¹³¹³ del nazismo y éste, a su vez, el “rasgo más original”¹³¹⁴ del fascismo como fenómeno político genérico. A la postre, el “fascismo” en cuanto tal –una veta semántica metapolítica que subvierte de todo punto el sentido soteriológico de la cosmovisión humanista- quedaría íntegramente “contaminado” por la perpetración de la *Schoab*. Por el contrario, la modernidad “progresista” apenas debería inmutarse ante el *factum* insignificante de “Kolymá”. Sin embargo, no es la distinción marxista entre ciencia e ideología, ella misma reificada y a la postre desacreditada, la que puede tener aquí un valor criterial determinante, siendo así que *el descrédito de la vulgata marxista-leninista en la ciencia de la historia* es ya un *dato* irreversible de la situación, sino la acuñación de un concepto de verdad que debería tener en cuenta los extremos actuales del debate metodológico en la historiografía:

(...) nos importa indagar acerca de los valores *simbólicos* que contienen las fuentes y establecer el posible repertorio de sus *significados*, trabajar a propósito de las intenciones *ocultas* que *representan* y, en fin, ofrecer más o menos afortunadas *interpretaciones* sobre sus usos y elementos no explícitos.¹³¹⁵

Dichos planteamientos tácticos entrañan un auténtico *cambio de paradigma*, que supone el desmoronamiento del positivismo factualista y la omnipresencia de los planteamientos fenomenológicos y hermenéuticos:

A partir de mediados de los años setenta, y desde entonces hasta ahora con ritmo incrementado, ha tenido lugar por el contrario en las ciencias sociales una expansión de la consideración *interpretativa*, que halla su fundamento final en la espectacular evolución de la filosofía de la ciencia. La historia no ha sido ajena, ni mucho menos, a estas transformaciones de la sociología y de la antropología, que incorporan tradiciones de pensamiento que permanecían marginadas. (...) la más nueva de las historiografías que existen actualmente sitúa su punto de partida en la demolición del *realismo ontológico* y las filosofías *objetivistas*. Lo cual no es, claro está, estrictamente nuevo.¹³¹⁶

Ya hemos visto que esta disolución del realismo ontológico no puede confundirse con la renuncia a la objetividad o *a la fundamentación de los criterios de la exégesis*, de manera que, más que de una crítica del objetivismo, convendría hablar de crítica del *facticismo* positivista *en nombre de la objetividad*, de la lealtad a los *fenómenos* (el “principio de todos los principios”) y, por ende, de pregunta rigurosa por la interpretación *válida*. Ésta no puede proceder sin más de los “hechos”, sino que está forzada a legitimar los *criterios de selección de los mismos* en tanto que “relevantes”. Los cuales, a su vez, remiten a la fundamentación de unos “existenciales

¹³¹² J. P. Faye ha publicado ya dos obras sobre la relación entre Heidegger y el fascismo que anticipan el trabajo de E. Faye. Cfr. Faye, J.-P.: *Le piège. La philosophie heideggerienne et le nazisme*, París, Ed. Ballard, 1994; *Le langage meurtrier*, París, Ed. Ballard, 1996.

¹³¹³ Cfr. Jambet, Ch.: *Préface*, Farías, V.: *Heidegger et le nazisme*, París, Verdier, 1987, p. 9: «si le noyau central de l’hitlérisme, c’est la “solution finale”, si les champs d’extermination sont, et leurs chambres à gaz, la substance du nazisme, que signifie la biographie d’un philosophe qui donna assentiment à cela?».

¹³¹⁴ Gallego, F. (ed.): *Pensar después de Auschwitz*, El Viejo Topo, 2004, p. 7.

¹³¹⁵ Hernández Sandoica, E.: *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*, Madrid, Akal, 2004, p. 28.

¹³¹⁶ Hernández Sandoica, E.: *op. cit.*, p. 39.

historiológicos” que articulan la “narración” “siempre ya” pre-comprendida rindiendo tributo a la “historiología” y, en última instancia, a la “temporalidad” *totalizada* del *Dasein* y, por ende, a *la finitud a priori de la historicidad*.

La *ignorancia* deliberada de dichos supuestos metodológicos constituye el telón de fondo de afirmaciones “científicas” e “historiográficas” sorprendentes como la que sigue:

(...) el fascismo es un sistema terrible, cualquier otro tipo de régimen habría sido mejor y los italianos que lucharon contra él, en el exilio o en el interior, fueron los verdaderos héroes de la época de Mussolini.¹³¹⁷

Sostener que «cualquier otro tipo de régimen habría sido mejor» que el Fascismo en la misma época en que Lenin y Stalin exterminaban por millones a sus conciudadanos —mientras Italia sólo conocía dos docenas de sentencias de muerte y daba un trato “relativamente humano” a los disidentes, hecho incontestable que el propio Tannenbaum reconoce—¹³¹⁸, equivale a proferir una obscenidad moral. Otro tanto cabe afirmar respecto de las vinculaciones entre la filosofía de Heidegger y el “irracionalismo”. Una vez aceptado que el “fascismo” constituye «lo más abyecto que conoce la historia humana»,¹³¹⁹ establecer la relación entre el pensamiento de Heidegger y dicho fenómeno escatológico se convierte en un *ejercicio irracional de imputación de la irracionalidad*. Véase, si no, como “razona” Farías:

La humanidad (dice Heidegger) consiste en que el hombre, aludido por el ser en su propia esencia, responda a la verdad del ser”. (...) Por eso, finalmente “mientras el hombre no agradezca, permanece siendo inhumano. El hombre inhumano es aquel que, desde el desconocimiento del olvido del ser, ignorante, insiste en negarse a todo reconocimiento de la verdad del ser que sólo conoce el ponerse a buscar el poder por el poder”. Para Heidegger, por lo tanto, no existe ni siquiera la dimensión de lo humano no trascendental que comienza y termina en los individuos cotidianamente reales que, solidariamente, pueden intentar asumir la vida como tarea y posibilidad de alegría compartida e intersubjetivamente ordenada en la tolerancia.¹³²⁰

Las conectivas gramaticales han adquirido al parecer el derecho, policial quizá, de pisotear toda lógica deductiva. En este fragmento de texto es evidente, en efecto, que no existe relación alguna entre las citas de Heidegger y las conclusiones (“por lo tanto”) que Farías deriva de las mismas hasta desembocar en la pretensión delirante de que, supuestamente según Heidegger, habrá que rechazar “la vida como alegría compartida”. Es el mismo tipo de construcción sin sentido o abrumadoramente dogmática que ya hemos detectado en otros autores y que *impide todo planteamiento ilustrado de la relación entre la filosofía y el fascismo*, en tanto que convierte en literalmente impracticable el abordaje racional de uno de los dos términos de la relación. De ahí que la conclusión de “irracionalismo” referida al “fascismo” arrastre con ella a Heidegger en calidad de “promotor del mayor crimen de la historia” y deforme

¹³¹⁷ Tannenbaum, E.: *La experiencia fascista. Sociedad y cultura en Italia (1922-1945)*, Madrid, 1975, p. 9.

¹³¹⁸ Cfr. Tannenbaum, E.: *op. cit.*, p. 197 y ss. Véase: «En comparación con la Alemania nazi o con la Unión Soviética en la época de Stalin, su número fue relativamente pequeño y el trato que se les dio relativamente humano. Entre 1926 y 1943 sólo fueron condenadas a muerte 25 personas, y esta cifra incluye a varios espías y terroristas eslavos».

¹³¹⁹ Farías, V.: *Heidegger y el nazismo*, Palma de Mallorca, 2009, Objeto Perdido, p. 9.

¹³²⁰ Farías, V.: *op. cit.*, pág. 561.

profundamente su pensamiento, hasta hacer de él algo irreconocible que contrasta con la literalidad de los textos, interpretados siempre *ad pessimam partem* por los propagandistas antifascistas. Otro ejemplo de las manipulaciones a las que, en este contexto de impunidad y abuso, se entrega Farías, lo tenemos en la página 299 de la obra citada, donde pretende documentar el racismo de Heidegger apelando precisamente a una cita que, en todo caso, probaría lo contrario:

La connotación radicalmente racial de estos momentos constituyentes del Ser-Dasein-Historia, Estado y Pueblo son reafirmados por Heidegger con la mayor decisión. “El uso más extenso que hacemos del Pueblo es cuando se habla por ejemplo de “Pueblo en armas”: porque entonces nosotros no sólo entendemos a aquellos que han recibido la orden de movilización. Nosotros entendemos por Pueblo algo diferente a la simple suma de quienes pertenecen al Estado, algo que representa un lazo aún más fuerte que la comunidad de estirpe y raza: a saber, la Nación, y esto significa un modo de ser que se forma compartiendo un destino común y dentro de un Estado”.¹³²¹

Heidegger afirma expresamente que “la Nación” constituye un lazo “aún más fuerte” que la “comunidad de estirpe y raza”. ¿Puede este fragmento contribuir a fundamentar la incriminación de Heidegger como racista? También se detectan en Farías casos clarísimos de falsificación. Así, cuando, haciéndose eco de las razones de descargo de Marcuse ante Heidegger, caracteriza la expulsión de los alemanes del Este como un simple traslado provocado por la colaboración de los autóctonos alemanes en la ocupación “nazi”:

Heidegger compara a las víctimas de los campos de exterminio con los alemanes que fueron expulsados de los territorios de países en los que habitaban debido a su colaboración con la ocupación nazi.¹³²²

Semejante manipulación de los hechos pretende ocultar que: 1/ aunque las minorías alemanas fueran expulsadas de los países extranjeros en que vivían desde hacía siglos, los alemanes de Este fueron expulsados *de territorios alemanes*, no de países extranjeros: 2/ los alemanes del Este deportados desde Silesia, Prusia y Pomerania, no fueron castigados por colaborar con los nazis, siendo así que *entre las víctimas se contaba sencillamente a la totalidad de la población civil, nazis y no nazis, menores de edad y adultos, enfermos y sanos, hombres y mujeres, etcétera*; 3/ los alemanes del Este fueron expulsados con el fin de *compensar a Polonia* por la anexión soviética de los territorios polacos (a raíz del pacto germano-soviético entre Stalin y Hitler) que el resultado de la Segunda Guerra Mundial no iba ya a invalidar por el lado ruso; 4/ no se trató de un simple “traslado”, sino de una *“limpieza étnica” acompañada de exterminio, con más de dos millones y medio de personas asesinadas*.¹³²³ Pese a ello, así es como concibe Marcuse (y suscribe Farías) estos “hechos históricos” no discutidos por nadie, mas aceptados sin protesta por la totalidad de la comunidad internacional como cosa comprensible de suyo:

Sólo quiero comentar, dice Marcuse, un párrafo de su carta, no sea que mi silencio pueda ser interpretado como aquiescencia; usted escribe que todo lo que digo sobre el exterminio de

¹³²¹ Heidegger, M., citado por Farías, V.: *op. cit.*, pág. 299.

¹³²² Farías, V.: *op. cit.*, p. 559.

¹³²³ Cfr. Zayas, A.: *Nemesis at Potsdam. The Anglo-Americans and the Expulsion of the Germans*, (versión española: *Los anglo-americanos y la expulsión de los alemanes*, Barcelona, Historia XXI, 1999).

los judíos vale exactamente igual para los aliados si en vez de los judíos ponemos a los alemanes del Este. ¿No se coloca usted con esta frase fuera de la dimensión lógica; es posible explicar, saldar y “aprehender” un crimen, alegando que también otros han perpetrado acciones parecidas? Más aún, ¿cómo es posible poner la tortura, la mutilación, la aniquilación de millones de seres humanos en el mismo plano que el traslado forzoso de grupos étnicos, en cuyo transcurso no se cometieron ninguna de estas atrocidades (dejando aparte quizás algunos casos excepcionales)?¹³²⁴

Quizá dos millones y medio de “casos excepcionales” (sin contar el robo y las violaciones masivas de mujeres, ancianas y niñas alemanas perpetradas por la soldadesca soviética, a consecuencia de la cual perecieron 200.000 personas) sean poca cosa para Marcuse. De manera que Farías está, gracias a tales imposturas, en condiciones de «explicar un crimen alegando que otros han perpetrado acciones parecidas» (y esto es lo que hace exactamente en la página 559, ya citada), mientras reprocha a Heidegger su falta de sentimientos y su inhumanidad *por pretender equiparar las víctimas alemanas a las víctimas judías*, cuando todo indica que dicha equiparación es la consecuencia lógica inexorable de cualquier planteamiento ético o humanitario *racional* digno de ese nombre. La *selección* de los hechos históricos determinantes y significativos a la hora de caracterizar un fenómeno siguiendo criterios claramente dogmáticos e ideológicos –en cualquier caso, nunca fundamentados racionalmente-, la *omisión* fraudulenta y malintencionada de otros hechos, la pura invención y la fabulación, las *pseudoilaciones consecutivas* que vulneran la lógica más elemental, la *manipulación* de las citas que confía, ya en la estupidez, ya en la ignorancia, ya en la complicidad del lector... Estamos en el interior mismo de la factoría “progresista” productora de *estigma*. Su mecanismo fundamental ha sido, es y será la mentira *consciente*. Todas las señaladas y otras de parecido jaez constituyen, en efecto, prácticas criminalizadoras habituales de los apologetas del “iluminismo” en su lucha mundial escatológica contra el “fascismo” y, por ende, también contra la filosofía de Heidegger:

Con ello, el fascismo y, en especial, Auschwitz, vendrían a ser la culminación de un proceso de peregrinaje invertido, en el cual la civilización europea se iría alejando del progreso, de la libertad, de la emancipación de la conciencia individual y de los pueblos para adentrarse en los territorios exasperados del nihilismo, en los desafiantes jardines de la irracionalidad, en los bosques petrificados de la barbarie.¹³²⁵

Las citadas afirmaciones son “literatura” en el peor sentido de la palabra, siendo así que se arrojan al lector envueltas en una pretensión de científicidad y humanismo sólo para mejor ocultar al público la verdad, a saber, que, ayunas de toda fundamentación metodológica, desempeñarán a lo sumo una función meramente propagandística. Con ellas se satisfacen, en efecto, los imperativos de la política y, en cualquier caso, se alimenta un estado de opinión que nutre sin cesar su propia vigencia axiológica a contrapelo de las cada vez más abrumadoras evidencias. Pero, por lo que respecta a la ciencia, es decir, en este caso, a la historiografía, *las “conclusiones” aquí transcritas carecen de “marco teórico”*. Esta afirmación se desprende no sólo del ya revisado estado de la cuestión con respecto al “fascismo”, sino también de la propia situación general de la disciplina en su actual debate metodológico, que

¹³²⁴ Farías, V.: *op. cit.*, p. 532.

¹³²⁵ Gallego, F.: *op. cit.*, pág. 14.

afecta a la noción y sentido último del concepto de “hecho histórico” y, por ende, al *factum* de Auschwitz:

Ralentizado o desaparecido en nuestro tiempo el empuje anterior del materialismo histórico, son muy pocas las veces que en los mercados científicos se arriesga el debate radical, en orden a una jerarquización de las distintas *interpretaciones* existentes. Atendiendo a razones políticas e ideológicas más que epistemológicas, se consigue a lo sumo que alguna de estas interpretaciones –normalmente poco compleja o sofisticada- incida en círculos más amplios, de heterogéneo público, a base de insistir en sus recursos de tipo estético y formal.¹³²⁶

Recursos de tipo estético y formal que hemos podido observar, precisamente, en las citas anteriores de un reputado historiador. *Son así los intelectuales progresistas quienes se instalaron hace mucho tiempo en los jardines de la irracionalidad, donde se han ido transmutando poco a poco en árboles petrificados de la prevaricación profesional al servicio del poder.*

A continuación, nos dirigiremos al *corpus* del propio discurso “humanista” a fin de sacar a flote de forma provisional los rasgos más patentes de su abrumadora *aporética*. No pretendemos, empero, desplegar en unas pocas páginas un estudio sistemático que requeriría por sí mismo de una investigación completa, sino poner en primer plano los habitualmente ocultados cortocircuitos lógicos, fácticos y narrativos que cuestionan la validez *racional* de aquello que cada día los medios de comunicación, los políticos y los intelectuales nos transmiten a través de los más variados códigos, envoltorios semánticos y canales de transmisión *signica*. Este mensaje “antifascista” es, en el fondo, muy simple, y tiene que serlo para “justificar” masivamente la “sociedad de consumo” que constituye a la postre aquello que, con sus correspondientes oligarquías en la cúspide, pretende apuntalar el “humanismo” en las mentes de la “ciudadanía”. El discurso *humanista* se detecta en forma de sistemas o escuelas filosóficas, ideologías políticas y confesiones religiosas, pero también en la publicidad comercial, en la charla cotidiana y en el mundo de la cultura en general (novelas, películas, programas de máxima audiencia, etc.). Observaremos que, pese a las acusaciones de *irracionalismo* lanzadas contra del “fascismo”, el núcleo axiológico del humanismo es *eudemonista* y, en última instancia, *hedonista*. La razón, en efecto, queda subordinada a la *felicidad*. El centro es “el hombre” incluso cuando se habla de “Dios”. Dios es sólo una función del bienestar “humano”. Aquéllo que menos importa en este proyecto de vida es, así, la *racionalidad*. Ahora bien, el humanismo académico debe poder apropiarse de dicho valor, la *verdad*, en determinados enclaves institucionales a fin de que no opere como escotilla de entrada de los “horrores” que acechan *fuera* de la placenta social individualista y consumista. El motivo es que nuestro mundo depende obviamente de la tecnología, de la ciencia y, en último término, del valor-verdad, al que empero *teme secretamente*¹³²⁷ y sólo pretende instrumentalizar al servicio de “el hombre”. El discurso humanista fija unos valores supremos para la conducta, a saber, la felicidad/placer (y *no* la verdad), pero aquéllos pueden manifestarse de forma indirecta, *verbi gratia*, cuando se institucionaliza la *piEDAD* en tanto que evitación del dolor como criterio excluyente y última instancia de un pensamiento que quiere imponerse, bajo amenaza de ostracismo social –y, en ciertos casos, cárcel-, en calidad de

¹³²⁶ Hernández Sandoica, E.: *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*, Madrid, Akal, 2004, p. 29.

¹³²⁷ Cfr. Monod, J.: *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 1984.

“verdadero”. Es necesario, en este sentido, poder identificar el “sistema de valores” dominante en todas sus variantes lingüísticas y semióticas, institucionales y formales, para que esta aparente riqueza se muestre como lo que realmente es, a saber: un auténtico erial (“el desierto crece”), una repetición monótona de las mismas consignas relativistas. El mensaje “humanista” se expresa según reglas positivas y negativas de construcción, pero las primeras, en aras del mercado y de una pluralidad democrática *fraudulenta*, evacúan artefactos o manufacturas doctrinales aparentemente dispares en su forma y contenido. Por el contrario, en el nivel institucional estatal el discurso *humanista* ha formalizado su versión *negativa* como “antifascismo” y es éste, y no la escandalosa unanimidad y el chato adocenamiento del hedonismo relativista y “multicultural”, el que constituye el punto de encuentro *cívico* del espacio político público. De manera que el humanismo político-ideológico se articula como “antifascismo” institucional en sucesivos círculos concéntricos, con el holocausto y, en último término, la “singularidad de Auschwitz” (el “infierno” secularizado) como espacio *cultural* central de la ciudad posmoderna. Será bajo esta imagen pseudo teológica de un mal *absoluto* (el “fascismo”), el cual es menester evitar a cualquier precio, que se haga extensiva la “sociedad de consumo”, el “paraíso” en sus distintas plasmaciones históricas y sociológicas (formas religiosas pre-modernas, comunismo totalitario, sociedad de consumo posmoderna, subculturas de la transgresión, la droga y el sexo, “mercado mundial” liberal, etcétera) al llamado “mundo occidental” y, en el plazo de unas pocas décadas, al planeta entero y a esa “humanidad” *globalizada* que presuntamente lo habita.

5.3.-El imaginario salfívico de la “ideología B” como “derecho escatológico” al exterminio

Se mostró que el “antifascismo”, en los términos ontológico-trascendentales expuestos, precede al “fascismo” y lo produce como respuesta a la “amenaza mortal” de los “hombres verdaderamente hombres”, los cuales columbran un “ente inhumano” prefigurado en el imaginario utópico-profético. A continuación, mostraremos cómo el “espectro” del “holocausto” es precedido, en los mismos términos expuestos, por otro análogo pero *singular* para Alemania en cuanto nación, de tal suerte que, en “la destrucción de los judíos europeos” (Hilberg), el nacionalsocialismo “re-acciona” simbólicamente ante un *doble* “existencial histórico”, a saber: 1/ como “fascista” frente al “comunismo” ruso (ideología utópico-profética secularizada); 2/ como “alemán” frente al “liberalismo” inglés y estadounidense (“Nueva Jerusalén” anglosajona) que ha pre-comprendido y estigmatizado Alemania (anatema) en calidad de simétrica “Nueva Sodoma y Gomorra”. Los ideólogos nacionalsocialistas *interpretan* en ambos casos, bien es verdad que confusamente e incurriendo en un burdo y explícito antisemitismo, la función ideológica, teológica o secularizada del judaísmo en la interacción simbólica apocalíptica tanto del adversario oriental (*gulag*) cuanto del occidental (bombardeos terroristas anglo-americanos contra la población civil alemana y hechos posteriores que “confirman” sus temores). El “espectro” del postrero “existencial histórico” surgido de esta “interacción simbólica” (*self-fulfilling prophecy*) inserta en el “círculo hermenéutico” recíproco de las ideologías A y B, será así el “holocausto” de “los judíos”. La expresión no mienta en primera instancia una aniquilación física, sino un “lugar” del imaginario que, como tal, se identifica con el aparecer institucionalizado de la verdad desde la perspectiva de la “ideología B”, es decir, el “infierno”. Con éste, que mostrábase también,

como hemos visto, ya preformado a diferentes niveles en el imaginario judeo-cristiano de la “ideología B”, consúmase la estructura *a priori* de la narración historiológica utópico-profética occidental.

Pero, ¿por qué precisamente Alemania? Los rasgos de la “religión germánica” originaria que la hacen objeto de una estigmatización *singular* a ojos de la “ideología B” tienen que ver con el respecto axiológico afirmativo del “fenómeno VM”, es decir, la “ideología A”, acentuados y ostensibles *en mayor medida incluso*, y ello en un grado relevante, que en la cultura e instituciones de la canónica “Grecia antigua”. Ahora bien, la fijación étnica o territorial de las ideologías A y B constituye un *factum* historiológico. En este sentido, es “historicidad pura”, de tal suerte que, en el caso de los alemanes, su *patria*, el “país” como tal, *representa ya por este motivo la ideología misma*, una suerte de “particularidad universal” análoga al “proletariado” para las secularizaciones de la “ideología B” o al propio “pueblo elegido” (judío o no-judío) en las versiones teológicas *standard* de aquella. “Alemania” representa por sí sola, en consecuencia, un “existencial histórico”. Así las cosas, en la medida que “ideología B” anticipa ya la existencia de pueblos enteros, condenados al anatema *porque* se oponen a sus pretensiones, como el Antiguo Testamento ilustra hasta la saciedad, *el genocidio permanece ya prefigurado en cuanto evento de la correspondiente narración historiológica*. Por tanto, sería menester reescribir o, mejor dicho, ampliar la fórmula de Nolte: el *gulag* precede al “fascismo”, y el anatema bíblico, al “holocausto”. *Los crímenes “fascistas” de cualquier signo, incluidos los más brutales del nacionalsocialismo, serán siempre, por el mismo motivo, esencial y ontológicamente reactivos*. La “ideología A” se define por su remisión al “fenómeno VM”. En ese momento lógico originario constitúyese como ideología “afirmativa” por excelencia: *auto-afirmación de “la vida” en su integridad, sin exclusiones e incluso en el “mal”, que no es nunca ontológico y pertenece también a “la vida”*. Ésta comporta la explícita auto-comprensión espiritual del dolor, la muerte y la finitud en general. La “ideología B”, por el contrario, es *ontológicamente* reactiva en tanto que encubre, tapa, rehúye..., y se configura como *negación de la Nada* que comporta una aceptación sólo *condicional* de “la vida”. Y, por ende, porta el signo de la “muerte de la muerte” que responde a la “verdad de la muerte” con dicha “negación”, la violencia profética, el *asesinato* en última instancia, siendo así que *imputa “la muerte” a un ente*, no al (inimputable) *ser*; sólo por ello tiene que “ontificar lo ontológico” y postular (“creer”) la realidad (“fe”) del *ente supremo* capaz de “vencer” a “la muerte” y rescatar a sus correligionarios —“elegidos” para “otra vida”, infinita, “superior” a la puramente fenoménica del devenir entrópico— del *horror* de la existencia así experimentada. La “no-verdad” (Heidegger) y, para expresarlo de forma inequívoca, la *mentira*, define entonces la esencia de la “ideología B”. En la medida en que “la muerte”, “la verdad”, nos “mata” ya con su mera comprensión (“el recién nacido ya es lo bastante viejo para morir”), la afirmación “condicional” de “la vida” va ligada a “la no-verdad”. La extraordinaria capacidad de seducción y *proselitismo* del imaginario utópico-profético, el *poder (potestas)* en su forma esencial frente a la autoridad (*auctoritas*) de la verdad, rinde tributo a la “imaginación” y a la “esperanza” que “producen” las representaciones fideístas del “reino de Dios”, el “paraíso” y otras “imágenes” funcionalmente equivalentes cuyo único significado es la “negación de la verdad” y no, por ejemplo, la mera “negación” de las “injusticias sociales” u otros imperativos lógicos y éticos de la racionalización. Amalgamadas con las reivindicaciones “rationales” del socialismo, los “espectros” de la secularización religiosa conducen, empero, a la *autodestrucción* (“comunismo”, “dictadura del

proletariado”, gulag... del “proceso de racionalización” europeo. Depuradas, en cambio, de aquéllos, muestran la contra-imagen del “fascismo”, es decir, *la racionalización sin secularización*, puramente “griega”, que el imaginario utópico-profético judaico *tiene* forzosamente que estigmatizar y hasta *diabolizar*. Tales estructuras filosófico-históricas básicas conforman el *Dasein* en tanto que narración historiológica que el “nosotros” se cuenta a sí mismo en el pre-comprender del *Mitsein* nacional-popular. Dicha “historia” debe rastrearse en los “hechos” para así poder reconstruir la historiografía desde fundamentos críticos, cuya posición axiológica quedará empero anclada, de forma inexorable, a la “ideología A”. Se da por tanto una relación entre la afirmación de “la verdad” sin paliativos soteriológicos —y, por ende, de la “vida finita” que se “ase a sí misma” de forma *incondicional* (“ser para la muerte”)—, por un lado, y la *ciencia* en cuanto *proyecto existencial* de “la verdad” *qua* “lo verdadero”, por otro. Hete aquí, en fin, el camino (“método”) de retorno conducente a “Grecia”; al cual, por ejemplo, en su *Discurso del Rectorado*, Heidegger hace explícita referencia. Para la “ideología B”, por el contrario, el *único* “método” “coherente” *de iure* es la religión (“Israel”), bien entendido que dicha ideología *no responde a imperativos lógicos* y que la principal baza estratégica y dialéctica del utopismo profético consiste en contraponer “la verdad” y “la razón”, desmantelando la modernidad ilustrada *desde su interior* (“masonería”). Las acusaciones retóricas de “irracionalismo” vertidas por el “antifascismo” contra la “ideología A” van todas sin excepción en esa misma dirección.

A tenor de lo mostrado hasta aquí, cabe sostener que el imaginario soteriológico de la “ideología B” configúrase, en última instancia, y a pesar de la retórica “antifascista”, como un “derecho” al “exterminio”, este sí *físico* (toda vez que *confunde el ser y el ente*),¹³²⁸ amparado en la obviedad de la “negación de la nada” que hará posible el surgimiento del paraíso y que sólo un ser extraordinariamente “malvado” o “loco” o ambos estigmas a la par, a saber, el “fascista”, podría siquiera cuestionar. El “bien absoluto” “merece” todos los sacrificios y deviene en esa “hipertrofia de legitimación” parajurídica que abonará los crímenes correspondientes, así como, desde la silenciada perspectiva de los vencidos, la simétrica “reacción” exterminadora “fascista”. La verificación fenoménica de esta pretensión permite identificar, de acuerdo con el modelo literario del *Libro de Esther*, la doble amenaza de exterminio perpetrada contra pueblo alemán (*gulag*, “anatema”) como *antecedentes narrativos necesarios* de “el Holocausto”. A tales efectos nos retrotraemos una vez más al caldo de cultivo, aparentemente caótico, *pero perfectamente estructurado a los ojos de la mirada hermenéutica ontológico-fundamental*, del “estado de interpretado” relativo al “fenómeno VM”. Aquello que hemos denominado “los espectros” son estructuras ontológicas, “plexos de sentido”, no “cosas”

¹³²⁸ Cfr. Richard Steigmann-Gall: *El Reich sagrado. Concepciones nazis sobre el cristianismo 1919-1945*, Madrid, Akal, 2007. Edición inglesa original: *The Holy Reich. Nazi conceptions of Christianity, 1919-1945*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. En el caso de la “ideología A”, *no existe una vinculación esencial entre la reacción fascista y el exterminio físico*, porque *de iure* ésta pre-comprende la distinción entre el ser y el ente, de tal suerte que el exterminio de los judíos, implícita en la reducción biológico-causal del judaísmo a una presunta e inexistente “raza judía”, sólo podría explicarse a partir de los residuos del imaginario profético que hereda el nacionalsocialismo a través del antisemitismo cristiano. No resultará difícil detectar dichos residuos en el discurso religioso antisemita de los nazis creyentes. En consecuencia, cuando los nazis asesinan a los judíos, opera el anatema bíblico, no la “ideología fascista”. Hete aquí el matiz esencial, de enormes consecuencias, que opone Wagner a Nietzsche o el “antisemitismo cristiano” —y, en última instancia, “judío”— a la “crítica ilustrada” del “judaísmo”.

“reales”. Constituyen *el sustrato semántico ontológico de la finitud inherente a los entes históricos “objeto” de la historiografía*. Su carácter “espectral” expresa la metáfora de su intangible pero necesaria invisceración en el ente. El ser “depende” del ente y *sólo se muestra a través de él porque no “significa” otra cosa que la finitud del mismo*, su “de-terminación” y su “de-finición” constituyente trascendental ajena y hasta opuesta conceptualmente, debido a las confusiones que produce, a toda “causalidad” física o “consecuencialismo” lógico-constructivo. El *sentido* del ente, que es *esencialmente* histórico, encuéntrase pues inscrito en tales “espectros” que secretamente articulan la narración histórica distribuyendo los papeles fundamentales de los “actantes”. La “narración ontológica” comporta dos posibilidades básicas: *profecía o tragedia*, es decir, temporalidad *utópica* o temporalidad *entrópica*. El *héroe* y el *profeta* son respectivamente sus actores principales. La importancia de “Alemania” como *lugar* historiológico del “ocaso de los dioses” resulta aquí fundamental. Hemos insistido en diversas ocasiones, siguiendo por lo demás a Nietzsche cuando afirma que “el cristianismo es un platonismo para el pueblo”, que la “confusión” filosófica entre “ser” y “ente” comienza en “Grecia”, y esto significa: aparece en ese “lugar” en cuanto posibilidad fundamental permanente de la *filosofía* consistente en poner la razón, escindida de la verdad, al servicio de la “ideología B”. Tal posibilidad es satisfecha históricamente por la filosofía de *Platón*. La dualidad aristotelismo/platonismo que recorre la historia de la filosofía representa un eco de la dualidad filosófica de las ideologías A y B. Sin embargo, el “existencial histórico” de la “ideología B” es “Judea”, porque, en última instancia, estamos ante una ideología (“religiosa”) *anti-teórica per definitionem*; tenía que mostrarse primero en su “pureza” completamente al margen de la filosofía, y sólo en segunda instancia *contra* ella. Esta afirmación es en el fondo perfectamente compatible con el hecho de que, durante el “helenismo”, el judaísmo “se apropiara” de Platón y el judeo-cristianismo resultase a la postre un producto de la *aculturación* hebraico-helénica. El “judaísmo” representa originalmente y ante todo *una voluntad de supervivencia como nunca ningún otro pueblo haya encarnado*. La “racionalidad instrumental”, es decir, una racionalidad al servicio de la “vida” prerracional y en tanto que tal hostil a “la verdad”, alcanza en “Judea”, como Max Weber vio ya con claridad, su expresión más depurada. Dicha voluntad *quiere imponerse al “fenómeno VM”*, su enemigo *absoluto*, y a tales efectos edifica el imaginario utópico-profético absorbiendo “ideas” funcionales de otras culturas: la “idea” *monoteísta*, la “idea” de un *ente omnipotente* (Egipto), la “idea” de la *resurrección de la carne* (Persia), la “idea” pitagórica y órfica del *alma inmortal* (Grecia)... La absorción judaica del *platonismo* fue sólo uno de los episodios en la construcción del “imaginario utópico-profético”. Pero el judaísmo como tal no es nada de eso, sino la “voluntad de vivir” que incorpora determinadas ideas a sus funciones discursivas y de autolegitimación. La “filosofía” de Platón, como primera expresión filosófica, es decir, *teórica*, de la “ideología B”, resulta “funcional” a las pretensiones y necesidades argumentativas de la “ideología B”. Su perfecto acoplamiento con el “judaísmo” dará “argumentos” a la “religión cristiana”, es decir, al fenómeno que vehicula los “valores” utópico-proféticos del “judaísmo” hasta la actualidad, momento en el cual consúmanse los mismos en forma de “nihilismo europeo”. En el extremo opuesto, “Alemania” y, más concretamente, la “religión” germánica, se erigen, frente a “Judea”, en el “simétrico trascendental no-filosófico”, correspondiente a la “ideología A” en tanto que cosmovisión existencial *preteórica* de todos los pueblos indoeuropeos (y que el gran norte conserva sólo como *reliquia*), es decir, una afirmación de la verdad *puramente axiológica*, no discursiva, que

hará posible a su vez la aparición en Grecia, y siempre ligada a la *tragedia*, de la democracia, la filosofía y la ciencia. Así como, en efecto, cabe la posibilidad de una *filosofía* de la “ideología B”, también para la “ideología A” cabe concebir el “lugar” simbólico posible *a priori* de una “religión” de los “valores” *veristas* inherentes al “paradigma A”, una pura “religión de la nuda verdad del ser”. Heidegger fue cada vez más consciente de este hecho y, en sus últimos años, se observa en él una cierta decepción ante el mito romántico-alemán de Grecia y un interés cada vez más acentuado por la lengua *alemana*. La articulación de las “posibilidades fundamentales” de las dos posiciones originarias con respecto del “fenómeno VM” resulta mucho más compleja, pero no debe confundirnos: como las piezas de un puzle, basta encajarlas para identificar antes o después los “lugares” vacíos y los “hechos” históricos que pueden “corresponderse” con los mismos. Hete aquí el “método” de una filosofía de la historia post-hegelo-marxista. No las desarrollaremos aquí de forma exhaustiva porque ello nos apartaría demasiado del hilo argumental central de la investigación todavía más de lo que habitualmente ya hace. Conviene recordar, empero, que cuando hablamos del “fenómeno VM” nos referimos a un mero *plexo de sentido*, como tal reticular e interconectado en muchas direcciones, pero fundamentalmente unitario. Los abundantes excursos del texto de la tesis no son gratuitos, sino que forman parte de una estrategia discursiva: reconstruir en parte ese tejido semántico indicando sólo direcciones posibles, a efectos de que el receptor del mensaje pueda pre-comprender la *totalidad semiótica* del “fenómeno VM” de manera intuitiva, disponiendo autónoma y espontáneamente de los instrumentos conceptuales para reconstruirla por su cuenta.

Respecto de la “religión germánica”, nos remitimos a lo ya expuesto en *Verdad y muerte I* (2012). Reproducimos aquí únicamente una parte de aquel texto y de su base documental, que a la sazón cumplían una función meramente introductoria.¹³²⁹

La religión de los germanos, cuya base documental nos ha sido transmitida por fuentes escandinavas —fundamentalmente islandesas— redactadas en torno al año 1000 n. e., representa un legado mitológico de gran interés. Domina en ella una visión trágica del mundo, que se manifiesta en la omnipresencia del conflicto y en la sobredeterminación del destino. Este último orienta la mitología de los hombres del norte y cobra una importancia tal vez mayor que en ninguna otra cosmovisión religiosa. Educado para la guerra, consagrado a ella, el germano se sabe convocado a una batalla final cuyo signo es conocido de antemano. El motivo del Ragnarök —el destino de los dioses— dota a la religiosidad germánica de un tinte destinal y de una coherencia trágica que se superponen a la voluntad y al mérito. Apenas hay lugar en ella para una soteriología éticamente orientada. La escatología, ya se exprese en forma épica ya en forma apocalíptica, hunde sus raíces en una metafísica destinal ajena a cualquier doctrina de salvación.¹³³⁰

Sin duda, estas evidencias eran harto conocidas por Heidegger y fueron determinantes a la hora de concebir el retorno de Alemania a “lo propio” como una operación histórico-política (la “gran política” de Nietzsche) que socavaba los fundamentos de la cristianización del país. Además, la vinculación del nacionalsocialismo con las raíces germánicas de Alemania era un

¹³²⁹ Farrerons, J.: *Verdad y muerte I*, op. cit., pp. 59-65.

¹³³⁰ Patxi Lanceros: *El destino de los dioses. Interpretación de la mitología nórdica*, Madrid, Trotta, 2001, p. 17.

lugar común entre los ideólogos del régimen, como observa, no sin cierta mofa, Karl Löwith en su célebre memoria. Cita allí Löwith, en efecto, al autor de un libro titulado *La fe germana en el destino* (1934). Para Löwith, el Dr. Hans Naumann «tuvo la osadía de comentar la mitología germana en base a los conceptos de *Ser y tiempo*».¹³³¹ Sin embargo, como veremos a continuación, dicha “osadía” quizá no estaba tan injustificada a pesar de que dicho autor fuera un académico “nazi” y como tal objeto de desprecio por parte de Löwith. Según Patxi Lanceros:

Las cosmovisiones o culturas escenifican diferentes articulaciones de sentido que componen la leyenda humana: leyenda (en el sentido de rastro legible, de huella interpretable) que es preciso conocer no por mera curiosidad etnográfica o por impulso de coleccionista, que acumula, registra y cataloga vestigios del remoto pasado sin aparente interés. No. La leyenda humana muestra las imágenes de sentido que, a modo de fundamento simbólico, hacen posible los diferentes modos de existencia colectiva: de relación interhumana, de relación con el mundo físico y con el transfondo meta-físico.¹³³²

Ahora bien, no parece nada descabellado postular una hipotética relación entre “los valores” y el transfondo metafísico de la “religión germánica originaria” (que conviene abstraer de sus versiones ya “contaminadas” por *la aculturación cristiana y semítica*), y la filosofía alemana *en general* y heideggeriana *en particular*.

Un profundo sentimiento de pesimismo resalta en el hecho de que los germanos no creyeron en la eternidad de los dioses, sino que previeron su aniquilación y la del mundo —el “Crepúsculo de los Dioses”—, seguidas, bien es verdad, del nacimiento de una sociedad divina y humana. (...) Después, más allá de la Edad Media clásica, más romano o galorromano que germano, por su motor francés que iguala, cierto es, el decisivo impacto vikingo, debía llegar la hora de las grandes huellas ideológicas germánicas sobre Europa: protestantismo, filosofía de Kant o Nietzsche. ¿Es muy difícil descubrir sus raíces, en lo que acabamos de ver de los conceptos antiguos de estos hombres del norte?¹³³³

Para poder comprender la profunda incompatibilidad de sentido entre las *cosmovisiones canónicas* “aria” y “semítica”, conviene observar las alteraciones que supone la cristianización en el relato de las antiguas sagas populares de los pueblos nórdicos:

El pueblo germano, que había comenzado sus desplazamientos migratorios en el Siglo II, vivía la existencia terrenal como una vida plagada de inseguridades, en la que todo aquello que ocurre a los demás se siente también como algo propio, en la que el ser humano está inexorablemente expuesto a un destino contra el que no es posible luchar, un destino sin piedad, sin compasión, una vida en la que el individuo se siente constantemente conmovido y atemorizado por la muerte. Ahora, el cristianismo se presenta como la única vía para encontrar protección después de la muerte, confirmando la existencia en el más allá y conmoviendo su alma con ello.¹³³⁴

¹³³¹ Karl Löwith: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid, Visor, La Balsa de la Medusa, 1992, p. 62.

¹³³² *Op. cit.*, p. 13.

¹³³³ Châtelet, F. / Mairet, G. (Eds.): *Historia de las ideologías. De los faraones a Mao*, Madrid, Akal, 1989, pp. 116 y 118.

¹³³⁴ Hernández, I. / Maldonado, M.: *Literatura alemana*, Madrid, Alianza, 2003, p. 13.

El “progreso” consistirá aquí en el paso de una creencia *perfectamente compatible con la ciencia*, a una fe que satisface los deseos del interesado pero traiciona el sentido más profundo de la experiencia vital originaria, originariamente sacralizada por los germanos:

La idea de que seguimos viviendo en nuestros hijos y en quienes nos recuerdan con amor no debe parecernos exótica, pues seguimos compartiéndola. El cristianismo, sin embargo, introdujo un elemento nuevo, la idea de eternidad, que es radicalmente contraintuitiva, frente a la naturalidad de las creencias germánicas: por muchos hijos, nietos y biznietos que tengamos, por mucho que nos recuerde la gente, necesariamente llegará el momento en que habremos desaparecido por completo. Para los germanos, la fama y el recuerdo terminaban definitivamente, como todo (incluso los dioses), y no había lugar para una idea de eternidad que incluso ahora resulta imposible de entender cabalmente.¹³³⁵

El “final feliz”, tan común en las producciones cinematográficas de Hollywood, se impone *obligatoriamente* con el tópico judeo-cristianismo “esperancista”. Así, el “espectro” de turno modifica incluso el significado primitivo del *Hildebrandslied*:

(...) el padre reconoce que en contra de su voluntad se ha convertido en el asesino de su hijo. Una versión cristiana posterior el Cantar más joven de Hildebrand daba a la lucha un final conciliador. En el *Cantar de Hildebrand* primigenio la creencia en un destino incomprensible, del que el individuo no puede escapar, determinaba la acción.¹³³⁶

Que Alemania mostrara todos los signos historiográficos para convertirse, como nación y *no sólo* como Estado nacionalsocialista, en objeto de los “espectros” utópico-proféticos judeo-cristianos *antes* de que hubiera comenzado la perpetración del “holocausto” (según la versión actualmente institucionalizada y legalmente amparada por la vía penal en tanto que inseparable de dichos “espectros”), puede justificarse de forma sobrada apelando a los siguientes “hechos” cuyas cifras citamos de la fuente enlazada.¹³³⁷

Trece millones trescientos mil alemanes, entre militares *prisioneros* y *civiles*, fueron exterminados mediante bombardeos terroristas contra las ciudades o después de terminada la guerra por las fuerzas de la Alianza (hambrunas planificadas, asesinatos masivos, violaciones, expulsiones...). El cálculo es obra del propio autor, aunque nosotros lo realizamos por nuestra cuenta a partir de la bibliografía citada más abajo en nota. Por ello, de la cifra consignada, hemos sustraído la de los soldados caídos en combate:

Die Untersuchung ergab, dass die militärischen Verluste ca. 6 Mio Tote, die Kriegsoffer der deutschen Zivilbevölkerung ca. 9,4 Mio Tote und die Opfer von Gewalttaten gegen Volksdeutsche im Ausland ca. 0,5 Mio Tote umfassten. Hier zeigte sich, dass die deutsche Zivilbevölkerung wesentlich höhere Verluste zu beklagen hatte als die Angehörigen der Deutschen Wehrmacht. Der Schwerpunkt der militärischen Verluste lag bei den etwa 3,1 Mio Todesfällen aus Verlusten bei Kampfhandlungen. Bei den Kriegsoffern der Zivilbevölkerung hatten die Todesfälle in den vier Besatzungszonen Deutschlands zwischen Oktober 1946 und September 1950 infolge von Unterversorgung von 5,7 Mio Toten das

¹³³⁵ Bernárdez, E.: *Los mitos germánicos*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 88-89.

¹³³⁶ Roetzer, H. G. / Siguan, M.: *Historia de la literatura alemana, I*, Barcelona, Ariel, 1990, p. 18.

¹³³⁷ Cfr. http://www.professor-bellinger-berlin.de/hist_ma3.html

größte Gewicht. Auf sie folgten die Vertreibungs- und Deportationsverluste mit ca. 2,8 Mio Toten.¹³³⁸

Como puede comprobarse examinándola con detalle, al total de 15.799.000 hay que restar, en efecto, las bajas militares alemanas, que se cifran en unos 3 millones de personas. La operación nos da 12.729.000 víctimas. Pero Bellinger admite sólo 500.000 muertos por los bombardeos terroristas ingleses, mientras que nosotros nos basamos en la cifra de Jörg Friedrich (2002) en *Der Brand. Deutschland im Bomberkrieg 1940-1945*, donde se consigna un mínimo de un millón de muertos como consecuencia de dichas operaciones aéreas de exterminio. Si *añadimos* esta diferencia, la suma total de víctimas asciende a 13.229.000 personas exterminadas.¹³³⁹

Acto seguido, desglosaremos las cifras de la *tabla de Bellinger* y las fuentes bibliográficas en que se basa el autor. En primer lugar, los *militares alemanes ya desarmados y prisioneros* que fueron exterminados en campos de concentración franceses, norteamericanos y soviéticos, pero también yugoeslavos, polacos y checos. Bellinger contabiliza 1.800.000 víctimas. Según Bacque, esta cifra habría que elevarla a 2.500.000 víctimas. En los campos soviéticos, la cifra ascendería a 1.335.500 víctimas. Las fuentes del autor se citarán entre paréntesis (sólo fuentes referenciadas por Bellinger; nuestras propias verificaciones bibliográficas se citan en nota: Heinz Nawratil: *Nachkriegsverluste unter dem Vertriebenen, Gefangenen und Verschleppten*, München, 1986, p. 66. / Ratza, W.: "Die deutschen Kriegsgefangenen des Zweiten Weltkriegs. Der Faktor Arbeit", in: *Zur Geschichte der deutschen Kriegsgefangenen*, editado por Erich Maschke, Tomo IV, München 1973, página 207. Por lo que respecta a los franceses existe cierto consenso, a pesar de la polémica, entre Bacque y su más visceral crítico, Arthur L. Smith. En los campos franceses, 113.000 víctimas (Smith, Arthur L.: *Die vermisste Million: zum Schicksal deutscher Kriegsgefangener nach dem Zweiten Weltkrieg*, München, 1992, p. 86 / Bacque, J.: *Das geplante Tod. Deutsche Kriegsgefangene in amerikanischen und französischen Lagern*, Frankfurt/Berlín, 1999, p. 336). En los campos yugoeslavos, 90.000 víctimas (Böhme, K. W.: "Die deutschen Kriegsgefangenen in Jugoslawien 1941-1949", in: *Zur Geschichte der deutschen Kriegsgefangenen*, editado por Erich Maschke, Tomo I/1 y I/2, München 1962). En lo que concierne a los campos americanos, la polémica está abierta. Según Bacque, el *vermisste Million* (millón desaparecido) es la consecuencia de la política de Eisenhower, con 800.000 víctimas. Gilles Macdonogh rechaza tanto los cálculos de James Bacque cuanto la contabilidad estadounidense, reconociendo una cifra de 100.000 víctimas. Heinz Nawratil, en la obra citada, pp. 44-45, que es la que Bellinger recoge en su tabla, se atiene a las cifras oficiales de 24.000 víctimas. El "millón desaparecido" se incluye por tanto en categoría correspondiente de "desaparecidos", lo que, después del citado debate, resulta un tanto inconsistente. Finalmente, la citada obra de Nawratil, pp. 44-45, reconoce 22.000 víctimas en los campos polacos y checos.

El segundo bloque de víctimas estaría formado por *los civiles alemanes exterminados*, con un total de unos *diez millones de víctimas*, según las cifras de Bellinger, que a su vez se subdividirían en tres categorías: víctimas mortales de la limpieza étnica, víctimas de los

¹³³⁸ Cfr. <http://www.professor-bellinger-berlin.de/index.html>

¹³³⁹ Cfr. FILOSOFÍA CRÍTICA <http://nacional-revolucionario.blogspot.com.es/2015/06/el-mayor-genocidio-de-la-historia-5-la.html>

bombardos terroristas británicos y víctimas de la hambruna planificada. Por lo que se refiere a los segundos, Bellinger sólo admite 500.000 víctimas a tenor de la siguiente base documental: Czesanky, M.: *Europa im Bomberkrieg 1939-1945*, Graz, 1998, p. 698. / Arntz, H.: "Presse- und Informationsamt der Bundesregierung", in Kessing's Archiv der Gegenwart, 3 abril de 1953, p. 3937. Para nosotros la cifra se eleva a un mínimo de un millón de víctimas y posiblemente 1.100.000 víctimas. En cuanto a la limpieza étnica, remite a 1/ violencia contra la población alemana del Reich (*Reichdeutsche*), con 3.200.000 de víctimas (Nawratil, H.: *Schwarzbuch der Vertreibung 1945 bis 1948*, München, 1999, p. 79; 2/ violencia contra las minorías germanohablantes (*Volksdeutsche*), con 472. 400 víctimas. A estas cifras habría que añadir las de la hambruna en Alemania, con 5.700.000 de víctimas (Bacque, J.: *Verschwiegene Schuld die alliierte Besetzungspolitik in Deutschland nach 1945*, Berlín/Frankfurt, Ullstein, 1995, p. 139). La primera cifra se desglosaría en los siguientes apartados: a/ violencia rusa en Alemania: 240.000 víctimas (Nawratil, H., op. cit., pp. 56, 66; b/ cárceles para civiles: 100.000 víctimas (Nawratil, H.: pp. 64, 67); c/ violencia rusa en Austria: 60.000 víctimas (Nawratil, H., pp. 57, 66); d/ asesinados durante la deportación de las provincias alemanas del Este: 2.800.000 víctimas (Nawratil, H.: *Schwarzbuch der Vertreibung 1945 bis 1948*, München 1999, p. 79). La segunda cifra se desglosaría en los siguientes apartados: a/ minorías germanohablantes en Rusia: 300.000 víctimas (Kulturrat der Deutschen aus Russland e V. (Editor): *Volk auf dem Weg, Deutsche in Russland und in der G. U. S.*, 1993; *Mit freundlicher Förderung der Bundesministeriums des Innern*, Bonn, 1993, p. 18); b/ minorías germanohablantes en Yugoslavia: 85.000 víctimas (Arbeitskreis Dokumentation im Bundesverband des Landsmannschaft der Donauschwaben, Sindelfingen, und der Donauschwäbischen Kulturstiftung der privaten Rechts, München: *Leidensweg der Deutschen im kommunistischen Jugoslawien*, Tomo II, *Erlebnisberichte über Verbrechen an dem Deutschen durch das Tito-Regime in der Zeit von 1944-1949*, München Sindelfingen, p. 1015); c/ minorías germanohablantes en Rumanía: 10.000 víctimas. (Bundesministerium für Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte [Editor]: *Das Schicksal der Deutschen in Rumänien. Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa*, Tomo III, p. 80); d/ minorías germanohablantes en Polonia: 77.000 víctimas (Sack, J.: *Auge um Auge. Die Geschichte von Juden, die Rache für den Holocaust suchten*, Kabel, 1995, p. 329).¹³⁴⁰

¹³⁴⁰ Cfr.: Thomas Goodrich: *Tempête infernale. La mort de l'Allemagne Nazi 1944-1947*, Manasota Key, Florida (EEUU), The Palm Press, 2016. Versión inglesa original: *Hellstorm: The Death of Nazi Germany, 1944-1947*, 2014. Traducido del inglés al francés por Val Kyrie. Giles Macdonogh: *Después del Reich. Crimen y castigo en la posguerra alemana*, Barcelona, Círculo de Lectores, Galaxia Gutenberg, 2007 (versión inglesa original: *After the Reich. The brutal History of the allied Occupation*, Nueva York, Basic Books, 2007. Estas dos obras ofrecen una visión de conjunto del "genocidio de los alemanes", con una amplia bibliografía. Sobre los prisioneros militares en campos franceses y estadounidenses: James Bacque: *Other Losses*, Nueva York, LB, 1999. Arthur L. Smith: *Der „vermißte Million“. Zum Schicksal deutscher Kriegsgefangener nach dem Zweiten Weltkrieg*, Múnich, Oldenburg Verlag, 1992. Sobre los bombardeos terroristas angloamericanos: Jörg Friedrich: *El incendio. Alemania bajo los bombardeos 1940-1945*, Madrid, Taurus, 2003. Edición alemana original: *Der Brand. Deutschland im Bomberkrieg 1940-1945*, Múnich, Ullstein, 2002. Sobre la expulsión de los alemanes del Este: Alfred-Maurice de Zayas: *The German Expellees. Victims in War and Peace*, Nueva York, St. Martin's Press, 1993. Edición alemana original: *Anmerkungen zur Vertreibung der Deutschen aus dem Osten*, Kohlhammer Verlag, 1986; *Nemesis at Potsdam. The Anglo-Americans and the Expulsion of the Germans. Background, Execution, Consequences*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977. Heinz Nawratil: *Die Deutschen Nachkriegsverluste unter Vertriebenen, Gefangenen und Verchleppten*, Berlín, Herbig, 1986;

La página del autor¹³⁴¹ nos permite ampliar esta información por lo que respecta a la “credibilidad personal” de la fuente y otras cuestiones de relevancia. Así, quedan fuera de los cálculos, según expresa mención de Bellinger, las víctimas de los trabajos forzados a que fueron sometidos no sólo los soldados prisioneros, sino los propios civiles, particularmente en Rusia y Francia. Los afectados son más de 5 millones de personas. El número de los que perecieron en dicha situación de “esclavitud” permanece todavía por calcular:

Diese Tabelle enthält nicht die Zahl der Opfer von Gewalttaten gegen deutsche Zwangsarbeiter im Herrschaftsbereich der Siegermächte. Die Zahl der deutschen Zwangsarbeiter dürfte viele Millionen betragen haben. In Russland wurden nicht nur Kriegsgefangene zur Zwangsarbeit herangezogen, sondern auch Zehntausende Zivilpersonen nach der Besetzung der deutschen Ostgebiete nach Russland verschleppt. Die US-Army stellte die Zahl ihrer deutschen Kriegsgefangenen auf 5.235.689 Personen fest. Von diesen übergab sie einen großen Teil an die anderen Siegermächte einschließlich Russlands für Zwecke der Zwangsarbeit. So forderte beispielsweise Frankreich zum Zwecke der Zwangsarbeit 750.000 Gefangene an und erhielt nach der einen Quelle 730.000 und nach einer anderen Quelle 886.000 Gefangene. Diese Zwangsarbeiter wurden in Frankreich unter anderem auch dafür eingesetzt, Minenfelder zu räumen. / Unterlagen über Opfer von Gewalttaten mit Todesfolge für deutsche Zwangsarbeiter liegen in zahlreichen Fällen vor, wurden aber noch nicht in einem geschlossenen System dokumentiert und ausgewertet.

Si a las víctimas ya contabilizadas y documentalmente acreditadas se suman las de los contingentes de trabajadores forzados (civiles y militares), entonces la cifra de 13 millones de víctimas podría ser ampliamente rebasada y aproximarse a los 17 millones. El profesor Dr. Bellinger no es ningún “neonazi” o antisistema, precisamente, sino alguien muy bien integrado en el “sistema” que cometió tales atrocidades. Un presidente del Rotary Club (1985-1986) es, en efecto, alguien que ha superado todos los filtros de “respectabilidad” social. Quizá su postura frente al genocidio perpetrado por los vencedores se explique a partir de la siguiente declaración de “amistad”:

Ich bin ein Freund Russlands und ein großer Freund und Bewunderer der Vereinigten Staaten, war oft - auch beruflich - dort und bin dankbar, dass ich in einem der Westsektoren mit Hilfe unter anderem der Amerikaner dazu beitragen konnte, unser Land wieder aufzubauen.¹³⁴²

Traducimos: «soy un amigo de Rusia y un gran amigo de los Estados Unidos, he estado allí por motivos profesionales a menudo y me siento agradecido de haber podido contribuir en el sector occidental a reconstruir nuestro país con ayuda entre otros de los americanos». Pero, ¿cómo se puede ser “amigo” de aquéllos, y sólo por poner algún ejemplo, que exterminaron a 100.000 prisioneros alemanes desarmados o son los responsables de una hambruna con

Schwarzenbuch der Vertreibung 1945 bis 1948. Das letzte Kapitel unbewältigter Vergangenheit, Múnich, Herbig, 1982. Sobre las hambrunas planificadas por las administraciones aliadas de ocupación: James Bacque: *Crimes and Mercies. The Fate of German Civilians under allied Occupation 1944-1950*, Vancouver, Talonbooks, 2007. Sobre los campos de concentración para civiles alemanes dirigidos por judíos: John Sack: *An Eye for an Eye. The Untold Story of Jewish Revenge Against Germans in 1945*, Nueva York, Basic Books, 1993.

¹³⁴¹ <http://www.professor-bellinger-berlin.de/>

¹³⁴² *Ibidem*.

millones de víctimas civiles reconocidas como tales en su *Tabelle*? ¿Quizá de nuevo la “espectral” “culpa alemana”, que pone el carro delante del caballo y convierte mágicamente los efectos (“holocausto”) en causas y las causas (“anatema”) en efectos?

Abschließend erlauben Sie mir bitte eine persönliche Anmerkung. Meine Kritik und meine Untersuchungen sollen nicht die Straftaten der Deutschen in der Zeit von 1933 bis 1945 aufrechnen oder in Frage stellen.¹³⁴³

Una vez más ya no se trata de “hechos”, sino de las interpretaciones, o sea, de la *filosofía* que envuelve a los “hechos” como una suerte de aureola. Tales “hechos” forman parte de los “misterios” ético-jurídicos de nuestro “estado de interpretado”, donde las evidencias del *mayor genocidio de la historia contemporánea* se encuentran ya disponibles en las bibliotecas especializadas y sólo es menester saber leer, sumar y restar para quien pretenda verificarlas, pero únicamente “se filtran” a la prensa —y, por ende, a la “opinión pública”, el *das Man*—, con cuentagotas, además de aligeradas (“banalizadas”) mediante farisaicas minimizaciones cuantitativas, morales, jurídicas... Y todo ello, desde luego, garantizando, en las formas y en el lenguaje, que pocos se atrevan a sacar las *consecuencias políticas* fulminantes de la información. La consabida excusa habitual será siempre que “los alemanes empezaron”; tratase empero de una falsedad que, en cualquier caso, no puede explicar ni mucho menos justificar las gigantescas atrocidades “progresistas” o “demócratas”, las cuales *precedieron*, ya sea al propio nazismo, ya al “holocausto” en cuanto tal, y se perpetuaron después de la guerra por largo tiempo. *Por motivos metodológicos ya expuestos, no vamos a entrar aquí, empero, en la cuestión puramente historiográfica de la exactitud de las cifras o siquiera en su “realidad”*. Nos bastará con reconocer el *factum* de la “mostración” de los documentos citados en el “estado de interpretado” y la abismal diferencia de trato que reciben con respecto al recurrente discurso sobre el “genocidio de los judíos”. Los factores causales del poder quedan, por definición, fuera de la reducción: sólo el plexo de sentido “puro” aparece ante nuestros ojos con las correspondientes asignaciones axiológicas connotativas. Este fenómeno forma parte, como resulta ya evidente, de la propia “ideología del Holocausto”, cuyo postulado fundamental es la *singularidad de Auschwitz* y, por ende, la *banalización* de todos los genocidios, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad que afecten a los pueblos *gentiles* en cuanto que “no elegidos” por “Dios”. Dicha “construcción” ideológica como tal, y no los *facta* mismos, acotan nuestro “objeto”.

La siguiente cuestión que cabe plantear al “estado de interpretado” sobre el “fascismo” es la esencial *secuenciación cronológica* de los “hechos”. Porque los “hechos” pueden ser, al menos en parte, reconocidos y hasta “justificados”, pero siempre que se respete la estructura de una determinada narración. En la edición española de la obra de Macdonogh leemos, por ejemplo, el siguiente subtítulo: “crimen y castigo en la posguerra alemana”. No así en la inglesa original, que reza: *the brutal History of the allied occupation*. Debe al parecer quedar convenientemente claro para los lectores hispanohablantes, no así para las anglosajonas, que pudieran empatizar con las víctimas alemanas, que se trató del “castigo” por un “crimen” *previo*. La frase “castigo y crimen” no tendría sentido. En dicha ordenación de texto, que tiene un sentido *temporario e historiológico*, se manifiesta la esencial historicidad del *Dasein* y la

¹³⁴³ *Ibidem*.

“narratividad ontológica” del imaginario judeo-cristiano. Sin embargo, una vez más, otros fenómenos entran en contradicción con la *Gerede* y muestran las aporías sistemáticas con que el relato neobíblico de la ultraderecha judía se teje sin tener que temer, gracias a la protección de sus “espectros”, que algún historiógrafo profesional realice el trabajo elemental de sumar las cifras de víctimas o cotejar la serie cronológica de las fechas y la antecedencia *estructural* judeo-anglosajona (“Nueva Jerusalén”) en la perpetración de aquello que la propia legislación burguesa califica de genocidios, crímenes de guerra y crímenes de *lesa* humanidad. Constatamos entonces la esencial *irracionalidad* del discurso utópico-profético. En efecto, por lo que respecta a los bombardeos terroristas británicos contra la población civil alemana, que coinciden en el tiempo con la publicación del *alegato genocida* del judío estadounidense Theodore N. Kaufman *Germany must perish* (28 de febrero de 1941), el cual fue ampliamente publicitado por la propaganda alemana, los “hechos” son tozudos. Los propios militares ingleses reconocen que la Gran Bretaña se adelantó a Alemania y que los alemanes sólo respondieron a las provocaciones de Churchill, las cuales buscaban expresamente “indignar” moralmente a los EEUU y precipitar su entrada en la contienda. Si se pretende que, en cualquier caso, la “guerra total”, con la población civil como objetivo, la emprendieron los alemanes con el bombardeo de Guernica,¹³⁴⁴ entonces convendrá recordar el ilegal *bloqueo naval británico* de la Primera Guerra Mundial, sostenido después de la rendición de Alemania y causante de *ochocientas mil víctimas civiles*. Por no hablar de las consecuencias que dicha acción criminal tuvo entre la juventud alemana en la génesis del nacionalsocialismo.¹³⁴⁵ Podríamos continuar remontándonos atrás en el tiempo hasta toparnos con el colonialismo británico, el exterminio, ya documentado, de los *ancestrales moradores autóctonos norteamericanos* y la esclavitud negra en tanto que pilares históricos de la moderna civilización liberal judeo-cristiana occidental. La conclusión de todo ello resulta fulminante: *el “anatema” a Alemania precede al “holocausto”*. Dicha anterioridad es *estructural*, es decir, forma parte de la naturaleza íntima misma del imaginario monoteísta y utópico-profético vinculado a la idea del “pueblo elegido”. También el “antisemitismo” es esencialmente reactivo a las pretensiones y pautas de conducta de ese mismo “pueblo”.

Desgranemos ahora una por una las cuestiones narrativo-cronológicas planteadas, teniendo siempre presente la importancia que los propios intérpretes de la “ideología B” le conceden al asunto. Tales secuencias, en efecto, determinan el carácter de los actantes y, por tanto, es menester incluso fabular datos y fechas inexistentes, so pena de partirle de antemano el espinazo a la propaganda bíblica. Es el caso de Hannah Arendt:

La maquinaria de exterminio había sido planeada y perfeccionada en todos sus detalles mucho antes de que los horrores de la guerra se cebaran en la carne de Alemania (...).¹³⁴⁶

¹³⁴⁴ Está probado sin resquicio alguno de dudas que los bombardeos contra ciudades durante la guerra civil española fueron iniciados por el bando republicano. Cfr. Pío Moa: *El derrumbe de la segunda república y la guerra civil*, Madrid, Encuentro, 2001 p. 536.

¹³⁴⁵ Cfr.: Farrerons, J. (con pseudónimo: Un indignado): *La manipulación de los indignados*, Madrid, Barbarroja, 2012, pp. 219 y ss.

¹³⁴⁶ Hannah Arendt: *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen, 1967, p. 169.

Pretensión insostenible, porque en 1940 los alemanes *planeaban* trasladar a los judíos a Madagascar; Arendt tiene así que *mentir* para rendir tributo a los “espectros” de la “imaginaria jerosolimitana hollywoodiense”. Insiste Arendt:

Los bombardeos intensivos de las ciudades alemanas —la habitual excusa en que Eichmann se amparaba para justificar la muerte de los ciudadanos civiles, y que es todavía la excusa habitual con que en Alemania se pretende justificar las matanzas— fueron la causa de que unas imágenes distintas de las atroces visiones que se evocaron en el juicio de Jerusalén, pero no por ello menos horribles, constituyeran un espectáculo cotidiano, y esto contribuyó a tranquilizar, o, mejor dicho, a dormir, las conciencias, si es que quedaban rastros de ellas cuando los bombardeos se produjeron, aunque, según las pruebas de que disponemos, no era este el caso.¹³⁴⁷

Ni Eichmann ni los “ciudadanos alemanes” mentían. Para mostrar que es Arendt la que miente bastará con transcribir el siguiente fragmento de la obra capital de Raul Hilberg:

A comienzos de julio, Frank estaba de nuevo eufórico. El 12 de julio de 1940, informó a los jefes de los departamentos generales de su zona que el propio *Führer* había decidido que no se podían enviar más transportes de judíos al *Generalgouvernement*. Por el contrario, la comunidad judía del *Reich*, del *Protektorat* y del *Generalgouvernement* debería ser transportada “a la mayor brevedad imaginable” una vez firmado un tratado de paz, a una colonia africana o americana. La idea más extendida, dijo, se centraba en Madagascar, que Francia debía ceder a Alemania con ese propósito expreso.¹³⁴⁸

Ahora bien, por las *mismas* fechas en que se gestionan estos documentos incontestables, hete aquí aquello que proponía Theodore N. Kaufman públicamente en un libro del que se hicieron eco varios periódicos estadounidenses:

Ahora no queda sino determinar el mejor método, la más práctica y expedita manera, con la cual deba ser arrasada la nación alemana. (...) No queda entonces sino un solo modo de desembarazar al mundo, para siempre, del germanismo, y esto es detener la fuente de la cual nacen esas almas incontinentes de guerra, impidiendo al pueblo alemán reproducirse para siempre en su especie. Este método moderno, conocido por la ciencia como Esterilización Eugénica es a la vez práctica, humana y completa. La esterilización se ha convertido en un proverbio de la ciencia (...) una gran medida, promovida por la humanidad, para inmunizarse a sí misma, para siempre, contra el virus del germanismo. (...) Para alcanzar el proyecto de la extinción germánica sería necesario esterilizar a unos 48 millones de alemanes (...) después de la completa esterilización, cesará la tasa de nacimientos en Alemania. Con una tasa normal de defunciones del 2% anual, la vida alemana disminuiría 1.500.000 vidas anualmente. Por consiguiente, en un lapso de tiempo de dos generaciones, que cuesta millones de vidas y esfuerzos inútiles, la eliminación del germanismo y sus portadores habrá sido un hecho consumado.¹³⁴⁹

Podría sostenerse que éste no es más que el delirio de un excéntrico y no podemos demostrar que exista ninguna “conexión causal directa” entre las ideas expuestas en dicho panfleto

¹³⁴⁷ Arendt, H.: *op. cit.*, pp. 168-169.

¹³⁴⁸ Raul Hilberg: *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, Akal, 2005, p. 226.

¹³⁴⁹ Theodore N. Kaufmann: *Germany must perish*, Newark (New Jersey), Argyle Press, 1941. Edición de Liberty Bell Publications, 1980, Box 21, Reedy, W. Va. 25270 USA, ISBN 0-942094-04-2.

criminal y los hechos que ocurrieron después, “el Holocausto”, pero la realidad del plan Morgenthau, eco fiel de la propuesta de Kaufman, tampoco ha sido cuestionada, y la *enormidad* de la victimización *alemana* pone en evidencia que la propaganda nazi al respecto no puede reducirse a mera manipulación: *sólo los bombardeos aliados confirmaban la eficacia de las propuestas genocidas de Kaufmann.*

La prensa norteamericana, en efecto, hízose inmediatamente eco de la “propuesta” de Kaufman, en algunos casos con repudio, pero en otros de manera *entusiasta*. Así, “Times Magazine” habla de “una idea sensacional”, “Washington Post” de “una teoría provocativa interesantemente presentada”, “New York Times” de un “plan para la paz permanente entre las naciones civilizadas” y “Philadelphia Record” sostiene que “presenta el espantoso fondo del alma nazi”. Por el lado alemán, se imprimieron más de un millón de ejemplares del panfleto de Kaufman, de manera que el 24 de julio de 1941 los diarios “Frankfurter Zeitung”, “Münchener Neuesten Nachrichten”, “Der Stürmer” y “Völkischer Beobachter” pueden anunciar la existencia de un “plan judío”, apoyado por Roosevelt, en virtud del cual Alemania desaparecería en dos generaciones:

Descomunal programa judío de exterminio (*Vernichtungs-Programm*): Roosevelt exige la esterilización del pueblo alemán; el pueblo alemán quedará exterminado en el período de dos generaciones.¹³⁵⁰

El 14 de septiembre de 1941, el mismo diario avisaba de que las ciudades y la economía alemanas iban a desaparecer en caso de derrota. El libro de Kaufman sugería que

En realidad, no es inconcebible que, después de la derrota alemana, los pueblos de Europa pudiesen exigir una venganza marcadamente menos humanitaria que la mera esterilización.¹³⁵¹

Esa venganza, empero, se produjo efectivamente, pero no como alternativa al exterminio de guante blanco y a la hambruna, sino en tanto que tratamiento “complementario” contra los malvados “teutones”. En todo caso, la aplicación del proyecto de genocidio no esperó al fin de la guerra, siendo así que Churchill ya había reflejado en abril de 1941 el espíritu “humanitario” del proyecto Kaufman con las siguientes palabras, que en el presente *contexto* adquieren un significado sorprendentemente inesperado:

Existen cerca de 70 millones de hunos malvados. A algunos se podrá curar, a los demás hay que exterminarlos.¹³⁵²

La publicación del folleto de Kaufman (28 de febrero de 1941) y el *inicio* de los bombardeos terroristas ingleses convenció a los alemanes de que el “enemigo judío” pretendía, en efecto, perpetrar un genocidio. Como reconoce en su diario, Goebbels distribuyó copias del panfleto

¹³⁵⁰ Cfr. Jeffrey Herf: *El enemigo judío. La propaganda nazi durante la Segunda Guerra Mundial y el holocausto*, Madrid, Debate, 2008, p. 314; Sherwood, R.: *Roosevelt y Hopkins, una historia íntima. La eminencia gris de la Casa Blanca*, Los Libros de Nuestro Tiempo, 1950. Von Hassell, A. / Macrae, S.: *Alianza contra Hitler*, Barcelona, Ariel, 2008;

¹³⁵¹ Kaufmann, Th. N: *Ibidem*.

¹³⁵² Winston Churchill, W: *His Complete Speeches*, Londres, 1974, n. 34, Cap. V, p. 6384.

entre los soldados, a fin de insensibilizarlos ante cualquier reacción humanitaria respecto a la población judía (3 de agosto de 1941):

(...) haré distribuir el libro en millones de copias en toda Alemania, sobre todo en el frente, y yo mismo escribiré un prefacio y un epílogo. Será más instructivo para cada hombre alemán y para cada mujer alemana ver lo que podría ocurrirle si dejara ver un signo de debilidad, como en noviembre de 1918.

La actuación de los *Einsatzgruppen* es inseparable de estos hechos. La entrada del 19 de agosto:

(...) este folleto suprimirá de manera total los últimos vestigios de una debilidad que todavía existe. Al leer este folleto, hasta el más idiota puede comprender lo que puede pasar si nos debilitamos.

Como sugiere Ernst Nolte, algo tuvo que “pasar” para que se desencadenara el holocausto:

Debió de ocurrir algo muy especial para que pudiera surgir una judeofobia radical como la de Hitler y Rosenberg. Desde luego fue natural que interpretadores judíos -y también alemanes- achacaran la responsabilidad lisa y llanamente a un fenómeno conocido desde milenios atrás; es decir, a ese mismo antisemitismo, y le sacaran punta a la tesis del “camino especial” con la idea de que todo el pueblo alemán estaba unido a Hitler en ese antisemitismo. Pero esa interpretación, en todo caso, puede hacer comprensible el aspecto “sionista” del nacionalsocialismo, o sea, el anhelo de “alejarse” a los judíos una vez que, supuestamente, la convivencia había demostrado ser imposible. Pero no puede explicar ciertos hechos; por ejemplo, que el mismo Heinrich Himmler rechazara todavía en 1940 el exterminio de un pueblo como acto “bolchevique” y “antigermánico”, y que incluso Joseph Goebbels expresara gran sorpresa al enterarse por primera vez en marzo de 1942 de los métodos que se aplicaban en el Este contra la población judía.¹³⁵³

Las medidas reactivas frente al “plan Kaufman”, en una época en que los nazis pretendían *deportar* a los judíos y *no* exterminarlos, fueron más allá de la propaganda. Hitler impuso la norma de la estrella amarilla y mandó desterrar a los judíos de los centros urbanos, especialmente de Berlín. Wolfgang Diewerge, director de la división radial del ministerio de propaganda, sacaba las consecuencias del dicitario genocida de Kaufman:

¿Quiénes deben morir, los alemanes o los judíos? (...) ¿Qué ocurriría si en lugar de ochenta millones de alemanes, se esterilizara a veinte millones de judíos según las propuestas de su camarada racial Kaufman? Entonces se aseguraría la paz. Para todo el mundo, el judío es el que causa problemas y el que destruye la paz.¹³⁵⁴

Las conclusiones de Goebbels son las siguientes:

Debemos enfrentar este problema sin sentimentalismo. Hay que imaginarse qué harían los judíos con nosotros si tuvieran el poder para saber qué debemos hacer (con ellos) ahora que tenemos el poder.¹³⁵⁵

¹³⁵³ Nolte, E.: *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalsocialismo y bolchevismo*, México, FCE, 2001, pp. 29-30, n. 63.

¹³⁵⁴ Jeffrey Herf: *op. cit.*, p. 138.

¹³⁵⁵ *Op. cit.*, p. 140.

Y, por si fuera poco, el propio Eichmann reconoce en sus memorias póstumas que el plan de exterminio del pueblo alemán fue el desencadenante de Auschwitz:

Kaufman intentó causar el exterminio total de nuestro pueblo por medio de la esterilización total... Si con este plan pretendía provocar, entonces puede decirse que los judíos lograron su objetivo. Es probable que en nuestros círculos más selectos de líderes el plan Kaufman sirviera como factor estimulante para (nuestros) propios planes de exterminio.

Contrastan aquí *aporéticamente*, por tanto, las ideas iniciales de los nazis (deportación) con las más liberales aplaudidas por el “New York Times” (exterminio). Pero dichas ideas aliadas de exterminio no deben confundirse con meras extravagancias o exageraciones, siendo así que el propio Churchill trabajaba en aquellos momentos para ponerlas en práctica:

El 29 de septiembre de 1941, Portal, jefe de la Royal Air Force y renombrado teórico, sometió a la consideración de Churchill un programa que rompía con todo lo anterior (...) En Bomber Command se había calculado que con 4000 bombarderos y una carga mensual de 60.000 bombas, la décima parte de la cantidad que se estaba empleando, se podrían arrasarse 43 ciudades alemanas de más de 100.000 habitantes cada una. Comprendían 15 millones de civiles.¹³⁵⁶

Tales civiles eran los que había que exterminar mientras durase la guerra. Para después de las actividades bélicas planificaría la hambruna (“plan Morgenthau”) y la esterilización (“plan Kaufman”). Sólo la guerra fría puso freno al genocidio. Que las sugerencias de Kaufman y Morgenthau fueron tenidas en cuenta por Roosevelt queda acreditado por las siguientes afirmaciones del propio presidente estadounidense:

Tenemos que ser duros con los alemanes, y me refiero al pueblo alemán, no sólo a los nazis. También tenemos que castrar a los alemanes de a pie, o cuando menos habrá que tratarlos de tal forma que no puedan seguir alumbrando sin más a individuos que deseen continuar por el mismo camino que antes.¹³⁵⁷

El “holocausto” sería así una *consecuencia*. La propia población alemana recordaba los bombardeos terroristas e incendiarios de Churchill como motivo de su indiferencia ante la suerte deparada a los judíos. Nada menos que Hannah Arendt aporta, como hemos visto, su valioso testimonio ya citado al respecto (Arendt, H.: *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Ed. Lumen, 1967, pp. 168-169). Finalmente, un tercer investigador de renombre, nada menos que Daniel Goldhagen, alude también a la responsabilidad alemana apelando a la “eximente secuencial”, *la cual, como queda en evidencia, no es más que una figura narrativa*:

La crueldad sistemática demostraba a todos los alemanes implicados que sus compatriotas trataban a los judíos como lo hacían no porque hubiera alguna necesidad militar de hacerlo así ni porque los civiles alemanes muriesen bajo los bombardeos aéreos (la crueldad sistemática, como gran parte de la matanza genocida, precedió a los devastadores ataques aéreos), no por cualquier justificación tradicional para matar a un enemigo, sino por una serie de creencias que definía a los judíos de una manera que exigía su sufrimiento como castigo,

¹³⁵⁶ Jörg Friedrich: *El incendio*, Madrid, Taurus, p. 78.

¹³⁵⁷ Geoffrey Reagan: *Guerras, políticos y mentiras. Cómo nos engañan manipulando el pasado y el presente*, Barcelona, Crítica, 2006, p. 45.

una serie de creencias que tenían como consecuencia un odio tan profundo como un pueblo probablemente jamás ha sentido hacia otro.¹³⁵⁸

“Mucho antes”, “provocamos”,¹³⁵⁹ “pioneros”¹³⁶⁰, “precedió”, “resultado inevitable” ... Los términos utilizados son claros, todos ellos aluden a la secuencia cronológica. Se trata de un elemental análisis semántico de esquemas típicamente narrativos, como los de las novelas, los cuentos, las obras de teatro y las películas cinematográficas, donde debe quedar fijada con claridad *la imputación del rol del malvado* ante unos lectores u oyentes a los que se les supone una disposición a la complacencia o la complicidad con la inteligencia del autor. Ahora bien, si la secuencia justifica los crímenes, es decir, el “castigo” de los alemanes, ¿qué ocurre cuando hácese patente que dicho hilo cronológico no se sostiene y *el argumento se vuelve entonces en contra de quienes lo habían esgrimido*? La “ideología B” argumentará, inconsistentemente, que *en ese caso* estamos ante una *criminal* justificación del “Holocausto”. En la obra del norteamericano Matthew White detectamos, empero, una auténtica justificación:

Expulsión de los alemanes de Europa oriental. Número de muertos: 2,1 millones. (...) A quién se le suelen atribuir casi todas las culpas: a Polonia y a Checoslovaquia. La pregunta que todo el mundo se hace y que nadie sabe responder: ¿se les puede realmente criticar?¹³⁶¹

Pero volvamos, en fin, a la cuestión de los “hechos”. ¿Precedieron realmente en el tiempo los crímenes de los alemanes a los crímenes de los aliados? ¿O el “holocausto” fue una respuesta esperable y previsible al plan Kaufman y a los bombardeos terroristas ingleses *interpretados como primera fase en la aplicación de ese plan*? Pues bien, esta última es precisamente la lógica consecuencia de nuestra hipótesis en los términos expuestos de un “interaccionismo simbólico” entre ambos bandos. Para acreditarla, bastará subrayar que, como hemos ya demostrado, en el año 1941, fecha en que se publica el libro de Kaufman y los ingleses ponen en marcha el plan de bombardeos terroristas, los alemanes no sólo tienen previsto enviar a los judíos a Madagascar, sino que han ofrecido la paz a Londres. ¿Se puede estar “diseñando” (Arendt) el asesinato en masa de las mismas personas a las que uno pretende trasladar –con enormes costes- a una isla del Océano Índico? ¿Para qué deportarlas allí, cuando la paz con Inglaterra, es decir, la flota británica, constituiría entonces la mejor garantía de su supervivencia? Quizá convenga, en este punto, hilar más fino en la cuestión de si los bombardeos a las ciudades inglesas fueron una iniciativa alemana que luego recibió su respuesta, exagerada quizá, pero mera respuesta, al fin y al cabo, por parte de la aviación británica, o si la historia de los bombardeos es harto menos venturosa, desde el punto de vista moral, para los ingleses. Se ha difundido el mito de que los alemanes “bombardearon Londres” y sólo el contraataque británico arrasó finalmente las ciudades alemanas. Sobre esto conviene aclarar: 1/ los ingleses bombardearon Berlín y decenas de ciudades alemanas antes

¹³⁵⁸ Daniel Goldhagen: *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, Madrid, Taurus, 4ª edición, 2003, p. 479.

¹³⁵⁹ Cfr. W. G. Sebald: *Sobre la historia natural de la destrucción*, Barcelona, Anagrama, 2003: «La mayoría de los alemanes sabe hoy, cabe esperar al menos, que provocamos claramente la destrucción de las ciudades en las que en otro tiempo vivíamos» (p. 111).

¹³⁶⁰ Sebald, W. G.: «Esa embriagadora visión de destrucción coincide con el hecho de que también los bombardeos aéreos realmente pioneros -Guernica, Varsovia, Belgrado, Rotterdam- se debieron a los alemanes», *op. cit.*, *ibídem*.

¹³⁶¹ Matthew White: *El libro negro de la humanidad*, Barcelona, Crítica, 2012, p. 598.

de que los alemanes bombardearan Londres o Coventry en *represalia*, y éstos son hechos completamente probados que ni siquiera los historiadores ingleses niegan, aunque en la prensa, la literatura y el cine acostumbren a explicarse las habituales fábulas propagandísticas a los efectos “narrativos” correspondientes; 2/ los ingleses no se limitaron a bombardear ciudades, sino que, de acuerdo con un plan concebido ya entreguerras, pretendían el exterminio masivo de civiles y diseñaron sus actuaciones, *incluso por lo que concierne a la ingeniería del armamento*, con este fin, mientras que los alemanes, cuando en 1940 y 1941 actuaron en respuesta a los ataques ingleses, *se sirvieron de armamento convencional para destruir instalaciones militares o de interés militar, no para quemar vivos en sus domicilios particulares a millones de civiles*. Respecto a la primera cuestión, apelamos a las obras de Nicholson Baker y Geoffrey Regan. Baker cita a James Spaight, secretario del Ministerio del aire y teórico del bombardeo estratégico:

Empezamos a bombardear objetivos en tierra alemana antes de que los alemanes empezaran a bombardear objetivos en tierra británica.¹³⁶²

Se puede incluso fijar la fecha exacta en que los ingleses decidieron iniciar ataques aéreos sistemáticos a ciudades: el 15 de mayo de 1940. Las dudas sobre la posible respuesta alemana se consideraron de manera expresa:

Hugh Dowding, jefe del Mando de Caza, dijo que Inglaterra no debía desistir de su propósito por temor a sufrir ataques de represalia. Estos ataques “forzosamente se producirán tarde o temprano”. Churchill se mostró de acuerdo. “Debemos contar con que este país será atacado como respuesta”, dijo.¹³⁶³

Hasta el 29 de septiembre de 1941, estos ataques no se articularon en forma de un verdadero plan de exterminio. Baker describe, empero, los tempranos métodos de terror de la aviación británica ya en junio de 1940:

Arrojaron bombas sobre Düsseldorf cuando la gente salía de los refugios para sofocar los incendios. En Münster y Wertheim la RAF iluminó partes de la ciudad y luego voló bajo y ametralló a los bomberos. “Un odio intenso a Inglaterra se está concentrando –informó el servicio de sondeos de opinión de Ohlendorf- y pide venganza una y otra vez”.¹³⁶⁴

En un memorándum a Max Beaverbrook con fecha de 8 de junio de 1940, Churchill expone sus planes para vencer a Hitler en términos que despiertan como poco una duda razonable sobre quién es quién en esta narración:

“Pero hay una cosa que le hará volver y provocará su caída –escribió Churchill-, y esa cosa es un ataque absolutamente devastador y exterminador contra la patria nazi a cargo de bombarderos muy pesados (...).”¹³⁶⁵

El 19 de julio de 1940, Hitler presentó una propuesta de paz a Inglaterra, país al que no consideraba un enemigo político ni militar, siendo así que el objetivo ideológico proclamado

¹³⁶² Nicholson Baker: *Humo humano*, Barcelona, Debate, 2009, p. 165.

¹³⁶³ Backer, N.: *op. cit.*, p. 169.

¹³⁶⁴ *Ibidem*.

¹³⁶⁵ *Ibidem*.

de Hitler era la destrucción de la URSS y la colonización alemana de Ucrania. Los ingleses habían sido derrotados en tierra y Francia yacía ocupada. La respuesta inglesa fue plantear un ataque aéreo a Berlín; así, Charles Portal escribe:

“El primer ministro preguntó qué se podía hacer en relación con bombardear Berlín, y le di la fecha del 1 de septiembre”.¹³⁶⁶

Portal, uno de los máximos responsables del bombardeo estratégico, había sido descrito como una personalidad “cruel” en la propia prensa inglesa incluso antes de ocupar el cargo de “carnicero aéreo” que le haría tristemente famoso. En agosto de 1940, la RAF bombardeó Hamburgo, Hannover, Múnich... La prensa alemana, por ejemplo, el “Zeitung” de Bremen, clamaba que “Gran Bretaña pierde su honor”. De hecho, Churchill estaba “provocando” desesperadamente a los nazis, siendo así que las ofertas de paz de Hitler habían encontrado mucho eco entre la población inglesa. Churchill estaba preocupado porque el pueblo inglés no odiaba a los alemanes todo lo que él deseaba y parecía necesaria una “buena” masacre de ingleses para convertir a las gentes en cómplices vocacionales del plan de exterminio del pueblo alemán. Así que Churchill anhelaba una rabieta alemana que, de paso, enfureciera también a la opinión pública de Estados Unidos y motivase a Washington para declararle la guerra a Alemania:

Charles de Gaulle se encontraba en Chequers. Era agosto de 1940. Churchill estaba esperando el ataque aéreo de los alemanes y, según recordó De Gaulle más tarde, le resultaba difícil soportar la espera. Alzó los puños hacia el cielo. “¡No vienen!”, exclamó. “¿Tanta prisa tiene por ver sus ciudades reducidas a escombros?”, preguntó De Gaulle. “Verá usted, el bombardeo de Oxford, Coventry, Canterbury, provocará una oleada de indignación tan grande en Estados Unidos ¡que entrará en la guerra!”, repuso Churchill.¹³⁶⁷

De manera que, mientras soñaba con la destrucción de Coventry, hecho que finalmente se produjo el 14 de noviembre de 1940 tras las insistentes ofertas de paz alemanas, Churchill era capaz de vociferar por radio contra Hitler con la habitual *retórica humanitaria* de los aliados que tan bien conocemos los contemporáneos de la guerra de Iraq:

Ese hombre malvado, depositario y encarnación de muchas formas de odios desmoralizadores, este fruto monstruoso de viejas injusticias y vergüenzas, ha decidido ahora tratar de acabar con la famosa raza de nuestra isla mediante un proceso de matanza y destrucción indiscriminada.¹³⁶⁸

Mientras Churchill planeaba y deseaba la matanza, acusaba a Hitler de provocarla. Pero no estamos ante un caso de “paranoia”, tan atribuida a los nazis, sino de puro *cinismo*. Los historiadores han demostrado y es en la actualidad una evidencia totalmente indiscutida, que Inglaterra se preparaba para este tipo de enfoque genocida de las acciones bélicas ya desde antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial. En cambio, la aviación alemana no estaba concebida para exterminar poblaciones, sino para el mero apoyo táctico a las fuerzas terrestres:

¹³⁶⁶ *Op. cit.*, p. 198.

¹³⁶⁷ *Op. cit.*, p. 204.

¹³⁶⁸ *Op. cit.*, p. 212.

¿Tenían los alemanes una extensa flota de bombarderos de largo alcance? No, no disponían de ningún bombardero cuatrimotor ni planeaban construirlos. Su fuerza estaba en la aviación de apoyo a las fuerzas de tierra —los *Stuka*— y en los rápidos y modernos cazas Me-109, con los que contaba enfrentarse a los bombarderos británicos.¹³⁶⁹

Esta información ha sido confirmada por diversas fuentes; citaremos aquí el exhaustivo ensayo de Jörg Friedrich:

La doctrina de Trenchard se inspiraba en la estrategia de minar la moral del enemigo a base de borrar sus ciudades. Las fuerzas aéreas alemanas no estaban adaptadas a este tipo de operaciones, más bien constituían un apoyo táctico: despejaban el camino a otras unidades y mantenían viva la ofensiva terrestre.¹³⁷⁰

Conclusión de Friedrich:

El giro que se produjo en 1940 no pretendía luchar contra un ejército enemigo, sino contra sus poblaciones civiles, contra sus ciudades. A diferencia de lo que había sucedido en Varsovia y Rotterdam, no se trataba de una medida tomada en la guerra, sino de la llave de todo el conflicto, la estrategia.¹³⁷¹

Los alemanes podían bombardear los emplazamientos militares e industriales de las ciudades enemigas, en ocasiones con dureza y absoluta falta de escrúpulos, pero no concebían dichos bombardeos como un medio para asesinar en masa a los civiles dentro de un plan general de exterminio de la población enemiga. El proyecto estratégico de Londres no era otra cosa, en cambio, que el de un genocidio.¹³⁷² Dicha atrocidad previamente planificada se consumó en 1940-1945 y la pretensión de que “los alemanes empezaron” ostenta a estas alturas —y más todavía después de las experiencias posteriores de Vietnam e Iraq— un carácter ridículo:

El supuesto objetivo británico de liberar a los pueblos oprimidos de Europa era absolutamente loable, pero ¿acaso la estrategia de bombardeos civiles —que apuntaba expresamente contra las vidas y la propiedad del pueblo alemán, más que contra el potencial militar de la Alemania nazi— quedó muy alejado del genocidio?¹³⁷³

A nuestro entender, y sólo aplicando los mismos estándares “humanitarios” que en la actualidad se utilizan para *justificar* los ataques a Siria, Iraq y Libia, *fue* un genocidio. Inglaterra declaró la guerra a Alemania en 1939 y acto seguido diseñó un plan de exterminio del pueblo alemán que había sido rumiado a lo largo de décadas de germanofobia y que el propio Churchill ya había ensayado con el bloqueo naval durante y después de la Gran Guerra (1914-1919). Por otro lado, nadie ha dudado nunca de la sinceridad de las propuestas de paz de Hitler a Inglaterra; tanto es así, que el principal problema de Churchill fue, como hemos visto, “provocar” a los alemanes para que respondieran con una virulenta represalia aérea antes de que el pueblo británico forzara a sus dirigentes a aceptar dichas iniciativas (que

¹³⁶⁹ Reagan, G.: *op. cit.*, p. 36.

¹³⁷⁰ Friedrich, J.: *op. cit.*, p. 66.

¹³⁷¹ *Op. cit.*, p. 63.

¹³⁷² Reagan, G.: *op. cit.*, 33-43.

¹³⁷³ *Op. cit.*, p. 38.

explican, así mismo, el famoso vuelo de Hess). El propio Hitler se refiere a esas provocaciones en su discurso de Múnich del 8 de noviembre de 1940:

Esperé ocho días. Arrojaron bombas sobre la gente del Rin. Arrojaron bombas sobre la gente de Westfalia. Esperé otros catorce días. Pensé que ese hombre estaba loco. Estaba haciendo una guerra que sólo podía destruir a Inglaterra. Esperé más de tres meses, pero luego di la orden. Presentaré batalla.¹³⁷⁴

La respuesta británica a este discurso de Hitler fue atacar Múnich. Miente conscientemente Sebald cuando equipara los ataques aéreos alemanes a Rotterdam, Varsovia, Belgrado y otras localidades (actuaciones por lo demás brutales y que no pretendemos justificar) con bombardeos cuya finalidad expresa es exterminar al máximo número de civiles quemándolos vivos en el contexto de un plan global de “limpieza étnica”. *Para el gobierno de Londres, las ciudades alemanas no eran objetivos militares, sino objetivos terroristas.* Con dichos ataques se pretendía, sobre el papel, que la población así castigada por la guerra se alzara en rebeldía contra Hitler, sin embargo, los bombardeos no cesaron al comprobar el alto mando inglés que el efecto era exactamente el contrario al supuestamente esperado. Y los ataques continuaron, con mayor virulencia si cabe, cuando Alemania había sido ya vencida. ¿Por qué prosiguieron los bombardeos en la primavera de 1945? Porque el objeto de esos ataques no era militar y ni siquiera político, sino que, desde el principio, se trataba de *matar al máximo número de alemanes sin distinción de condición civil o militar, sexo o edad.* No es menester buscar nada más complicado que este elemental afán basado en el odio *bíblico* contra los *paganos*. Por tanto, estamos ante un plan de exterminio y un genocidio en toda regla: el anatema. Y, por si quedaran dudas al respecto, *el crimen se consumó después del cese de las hostilidades*, como el libro de Macdonough ilustra a pesar de sus paños calientes pro-occidentales.

Para concluir con el tema de la “secuencialidad” que permite identificar al actante “malvado” en toda estructura narrativa, conviene consignar aquí un hecho que se sitúa *antes* de cualquier ordenación cronológica de la Segunda Guerra Mundial y que explica en parte tanto el nacimiento del nazismo como la reacción de los alemanes, especialmente los de ideología más radical, ante la amenaza de genocidio formulada y puesta en práctica inmediatamente por los aliados, a saber, el bloqueo marítimo de la Primera Guerra Mundial, al que ya nos hemos referido de pasada pero del que ahora conviene extraer las últimas consecuencias. La obra más conocida que se ocupa del caso es *The Politics of Hunger* (1985), de C. Paul Vincent. A este libro se refiere Geoffrey Regan:

La deliberada y calculada “política de hambre” que empleó el gobierno británico durante la primera guerra mundial apuntaba directamente contra los civiles de las Potencias Centrales. Entre 1914 y 1929 el bloqueo naval fue la estrategia preferida de la Marina Real británica. (...) El primer lord del almirantazgo Winston Churchill admitió de buen grado que la marina británica aspiraba a “matar de hambre a toda la población alemana –hombres, mujeres y niños, jóvenes y ancianos, heridos y sanos- hasta la rendición”. / El bloqueo naval fue un crimen de guerra que violaba la convención de La Haya de 1907, que solamente consideraba

¹³⁷⁴ Baker, N.: *op. cit.*, 227.

como “contrabando” inaceptable el transporte de alimentos cuando este iba dirigido al personal militar enemigo, no a los civiles.¹³⁷⁵

Como es sabido, Alemania recurrió a la guerra submarina para responder al bloqueo naval ilegal de su país, hecho por el cual Alemania ha sido acusada de perversidad a pesar de que *en varias ocasiones ofreció renunciar a dicha arma siempre que Inglaterra levantara el criminal bloqueo*. La respuesta de Estados Unidos a las actuaciones británicas sería acusar a los alemanes por su crueldad y, en cambio, justificar las criminales medidas inglesas:

Cuando Alemania contraatacó enfrentándose a Gran Bretaña con la campaña submarina, alegó ante los países neutrales más importantes –sobre todo Estados Unidos- que la Marina Real estaba estrangulando progresivamente la población civil. Sin embargo, las quejas alemanas fueron barridas del escenario por el coronel House –el consejero del presidente Woodrow Wilson- con el curioso razonamiento de que “Inglaterra no está ejerciendo su poder de ninguna forma censurable, ya que está dirigida por una democracia”.¹³⁷⁶

Con ello quedaba consagrado el principio de que las “democracias” *del sanedrín* pueden perpetrar delitos de masas, es decir, el *derecho* al exterminio y, por ende, que no se distinguen moralmente de las dictaduras, aldabonazo que debió de resonar muy hondo en el subconsciente de los alemanes. Sin embargo, las fechorías de la democracia más antigua del mundo occidental no concluyeron con el bloqueo, sino que pasaron de “crimen de guerra” a *genocidio* cuando Alemania se rindió y, sin embargo, *el bloqueo fue mantenido por las autoridades aliadas*, sobre todo a instigación de Francia:

Cientos de millares de civiles alemanes estaban siendo asesinados por los hombres de Estado del bando aliado, a pesar de que la guerra ya había concluido.¹³⁷⁷

Las víctimas del bloqueo ascienden a 800.000 personas, pero además abortó un millón de nacimientos, algo que sólo podía ser deliberadamente buscado por una política que pretendía asesinar al máximo número de “teutones” posible. Dichas cifras han quedado convalidadas por la investigación histórica:

Con posterioridad a la guerra se ha calculado que el bloqueo naval británico se cobró un coste de por lo menos ochocientas mil vidas civiles, y frustró más de un millón de nacimientos. Además, el número de alemanes hambrientos que murió durante la epidemia de gripe fue un 250 por 100 superior al de británicos. (...) Se multiplicaron los suicidios entre la población femenina e infantil, y en todas partes se respiraba el olor de la carne podrida de cuerpos aún vivos, como consecuencia de la desnutrición.¹³⁷⁸

La pretensión de que “los alemanes empezaron” (Arendt, Sebald, Macdonough, Goldhagen y demás) queda literalmente puesta en ridículo por la atroz evidencia de las actuaciones de los presuntos demócratas. El bloqueo naval mató la democracia en Alemania y, según Paul C. Vincent, explica la aparición de una generación de jóvenes que habrían roto con toda creencia en la validez de los valores “humanitarios” y “democráticos”, cuya “verdad”

¹³⁷⁵ Reagan, G.: *op. cit.*, p. 29.

¹³⁷⁶ *Op. cit.*, p. 29.

¹³⁷⁷ Reagan, G.: *op. cit.*, p. 31.

¹³⁷⁸ *Ibidem*.

sufrieron en carne propia. Dichos jóvenes fueron, según C. Paul Vincent, los que se alistaron luego a las unidades de asalto de las organizaciones políticas nazis:

Whether one espouses the psychoanalytical argument that childhood deprivation fostered irrational behavior in adulthood or the physiological assertion that widespread malnutrition in childhood led to an impaired ability to think rationally in adulthood, the conclusion remains the same: the victimized youth of 1915-1920 were to become the most radical adherents of National Socialism.¹³⁷⁹

La pregunta que podemos hacernos ahora es: ¿qué efecto psicológico y moral suscitó la amenaza de genocidio, publicada en Estados Unidos el 28 de febrero de 1941 y puesta inmediatamente en práctica con los bombardeos terroristas contra civiles, para aquellos millones de alemanes que *ya habían conocido el bloqueo británico* y se habían alistado en las SA como consecuencia de las atrocidades aliadas y del abusivo Tratado de Versalles? ¿Cómo se esperaba que iban a tratar a los prisioneros de los campos de concentración aquellos “niños del hambre” de 1918 puestos otra vez en la situación de recordar el horror sufrido en la infancia merced a las aplaudidas *fechorías* de gentes como Kaufman, Morgenthau, Portal, Harris, Trenchard, Roosevelt, Truman y Churchill? ¿O acaso eran Stalin y Yagoda quienes tenían que tranquilizarles al respecto? Por tanto, puede afirmarse no sólo que el *gulag* precedió a Auschwitz, sino que el *anatema* germanofóbico puritano y judeo-cristiano anglosajón precedió al *gulag* como, en términos generales, *los crímenes de masas del liberalismo precedieron a los del comunismo*. La historia de la Primera Guerra Mundial ilustra esta afirmación y es menester insistir en el hecho de que los alemanes fueron diabolizados como tales antes de convertirse en “fascistas”. Dicha estigmatización fue determinante en la aparición de un “fascismo alemán” que concluyó su carrera con la comisión del “holocausto”:

Empecemos con la primera operación moderna de propaganda llevada a cabo por un gobierno. Ocurrió bajo el mandato de Woodrow Wilson. Este fue elegido presidente en 1916 como líder de la plataforma electoral Paz sin victoria, cuando se cruzaba el ecuador de la Primera Guerra Mundial. La población era muy pacifista y no veía ninguna razón para involucrarse en una guerra europea; sin embargo, la administración Wilson había decidido que tomaría parte en el conflicto. Había por tanto que hacer algo para inducir en la sociedad la idea de la obligación de participar en la guerra. Y se creó una comisión de propaganda gubernamental, conocida con el nombre de la Comisión Creel, que en seis meses logró convertir una población pacífica en otra histérica y belicista que quería ir a la guerra y destruir todo lo que oliera a alemán, despedazar a todos los alemanes, y salvar así al mundo.¹³⁸⁰

El estudio de la propaganda aliada anti-alemana de la Primera Guerra Mundial constituye el verdadero documento de la preformación narrativa del relato antifascista. Los alemanes eran ya “fascistas” *como pueblo* antes de que Mussolini y Hitler alcanzaran el poder. Y ello a pesar de los deslumbrantes logros alemanes en materia cultural y económica o quizá precisamente por ello. Sus universidades eran las más avanzadas del mundo, sin embargo, la propaganda los trataba como “bárbaros”. Chomsky resume dicho discurso en términos inequívocos:

¹³⁷⁹ C. Paul Vincent: *The Politics of Hunger. The Allied Blockade of Germany, 1915-1919*, London, Athens, Ohio, Ohio University Press, 1985, p. 162.

¹³⁸⁰ Noam Chomsky: *Cómo nos venden la moto*, Barcelona, Ícaro, 2001, pp. 8-9.

Los medios utilizados fueron muy amplios. Por ejemplo, se fabricaron montones de atrocidades supuestamente cometidas por los alemanes, en las que se incluían niños belgas con los miembros arrancados y todo tipo de cosas horribles que todavía se pueden leer en los libros de historia, buena parte de lo cual fue inventado por el Ministerio británico de propaganda, cuyo auténtico propósito, en aquel momento —tal como queda reflejado en sus deliberaciones secretas— era el de *dirigir el pensamiento de la mayor parte del mundo*.¹³⁸¹

La precedencia estructural de la agresión bíblica quedaba así anulada siguiendo los mismos métodos que la propaganda contra los autóctonos norteamericanos. Dicho pueblo era “culpable” por el simple hecho de no adorar a Yahvé y su misma impiedad constituía ya una ofensa criminal que justificaba la invasión de sus territorios, el expolio y el exterminio de las poblaciones. En tales términos argumentaba el derecho natural europeo de la época.¹³⁸²

La figura del “fascista” en calidad *chivo expiatorio* metafísico de un *irracionalismo* criminal que se interpreta a sí mismo como “humanismo”, constituye la aporía paradigmática del “estado de interpretado” de la facticidad hodierna. Basta tirar del hilo filosófico irracionalista que impregna dicho “estado de interpretado” para ir colapsando intelectualmente, uno por uno, los tópicos del “antifascismo”. Si, en efecto, también en este punto, observamos, los “hechos” un poco más de cerca, las filosofías de la validez supuestamente *racionales* se presentan muy a menudo acompañadas de inquietantes figuras oriundas del pasado, horizontes de sentido de contenido utópico, groseramente hedonista o incluso religioso, mientras que las presuntas filosofías “irracionalistas” y “fascistas” —los depositarios de las “visiones infernales”— no dejan de mostrar una y otra vez el carácter vinculante, *ergo* racional y susceptible de aportar conceptos contrafácticos de análisis y crítica ilustrada, que son inherentes a su propuesta filosófica, por ejemplo: el concepto heideggeriano de *autenticidad existencial*, la cuestión del *ser* (la *validez*), la idea de *ciencia originaria*, la apelación constante y metodológica al *fundamento*, el concepto de *fenómeno* en tanto que “principio de todos los principios” y fuente de legitimidad de la teoría, la lógica en cuanto *Logos*, la muerte como *verdad* de la existencia, etcétera. Empero, son las ideologías heredadas de la tradición religiosa judeo-cristiana las que elévanse a la categoría de contenidos *inseparables de la idea misma de validez racional*, cerrando en falso cualquier debate sobre la esencia inexorablemente *no-hedonista*, *no-humanista*, de “la verdad” y, por ende, de “la razón” en tanto que lugar institucional donde articula lógica y lingüísticamente la *validez*. El significado de “razón” y “racional”, del que nos ocuparemos en el siguiente capítulo en relación con la cuestión metodológica del acceso al *Dasein*, es inseparable de “la verdad”. Racional es un discurso *fundamentado* y la “pauta de conducta” legitimada por ese discurso. Para la “ideología B”, por el contrario, “racional” significa: *aquellos que satisfacen los “deseos” del hombre y le confiere la “felicidad”*. En consecuencia, el “fenómeno VM” *no puede* ser racional a despecho de que un discurso lo fundamente y se desprenda del mismo una “pauta de conducta” (“ser para la muerte”) válida, es decir, *ética*. Esta posición *irracionalista* del “progresismo” milenarista desencadena y alimenta una *colisión* entre la razón y la verdad; la racionalidad válida es únicamente la racionalidad instrumental, es decir, el “cálculo” al servicio de “el hombre”. Pero “hombre” no es aquí un término descriptivo, sino *normativo*, “los hombres

¹³⁸¹ Chomsky, N.: *op. cit.*, pp. 9-10.

¹³⁸² Losurdo, D.: *Contrahistoria del liberalismo*, *op. cit.*, pp. 31-32.

verdaderamente hombres”, el “pueblo elegido”, las “élites” con derecho a matar a los paganos, a los bárbaros, a los gentiles, a los descreídos, etcétera. Mas no por ello renunciará el “discurso antifascista” a intentar apropiarse de los valores inherentes a la “ideología A” vaciándolos de contenido y sustituyendo éste por el material axiológico averiado de la fe, mientras imputa al adversario sus propios anti-valores: violencia, crimen, mentira, asesinato, racismo, genocidio... Ahora bien, si nos limitamos al imaginario histórico y empezamos por su “comienzo”, las evidencias no encajan en el relato “antifascista” y “filosemítico” de *obligada* aceptación para los ideólogos del “paradigma B”:

Algo igualmente importante, de mayor trascendencia, si cabe, y posiblemente más desastroso por sus consecuencias a lo largo de la historia occidental, es la idea de la guerra santa. La idea de un dios que lucha a favor de su pueblo contra sus enemigos proviene del período más primitivo de la historia de Israel, y ha dado pie con su influencia sobre judíos, cristianos y musulmanes para legitimar diversos movimientos de violencia internacional, intercultural e interreligiosa hasta la actualidad (...).¹³⁸³

Cabe subrayar en este punto la específica caracterización del judaísmo por parte de uno de los padres fundadores de la sociología al que nadie osará acusar, empero, de antisemitismo:

Las diferencias respecto a los pueblos parias indios radican en el caso del judaísmo en estas tres importantes circunstancias. 1) El judaísmo era (o más bien, llegó a ser) un pueblo paria en un entorno sin castas. 2/ Las promesas de salvación, en las que se anclaba la separación ritual del judaísmo, eran absolutamente diferentes que las de las castas indias. (...) El mantenimiento del sistema de castas tal como era y la permanencia no sólo del individuo en la casta, sino de la casta como tal en su posición respecto de las demás castas, ese comportamiento eminentemente conservador en lo social era prerequisite de toda salvación; el mundo era eterno y carecía de “historia”. Para el judío la promesa era absolutamente opuesta: el orden social del mundo estaba trastornado, representaba lo contrario de lo prometido para el futuro y debía volver a verse trastornado, de manera que al judaísmo volviera a corresponderle su puesto de pueblo de señores. (...) Todo el comportamiento de los antiguos judíos estaba determinado por esta concepción de una futura revolución social y política conducida por dios.¹³⁸⁴

La simple lectura del *Libro de Josué* no dejará de ilustrarnos sobre la incómoda y escandalosa “verdad” de la “ideología B”. Estamos, efectivamente, ante una auténtica *crónica del genocidio teológicamente promovido y justificado*, siendo así que en el Antiguo Testamento se detectan hasta quinientos seis actos de exterminio que son prescritos, instigados o alabados por el dios de Jerusalén y que incluyen el engaño, la violación, el uso de los poderes divinos para cegar a sus futuras víctimas y provocar que cometan los errores por los que luego serán castigadas y aniquiladas, el asesinato masivo y sistemático de inocentes, incluidos niños, la preservación de los metales preciosos como única excepción en ciudades enteras entregadas al incendio, etcétera.¹³⁸⁵ La propia Hannah Arendt, poco sospechosa de antisemitismo, hubo de

¹³⁸³ Trevor Ling: *Las grandes religiones de oriente y occidente*, Madrid, Itsmo, 1972, Tomo I, pág. 46, edición inglesa original Macmillan and Co., 1968.

¹³⁸⁴ Max Weber: *Sociología de la religión*, Madrid, Itsmo, 1997, pp. 441-442.

¹³⁸⁵ Rodríguez, P., *Los pésimos ejemplos de Dios... según la Biblia*, Madrid, Temas de Hoy, 2008, p. 30.

Quizá el caso más conocido sea el de la conquista de Jericó: “la ciudad será consagrada como anatema a Yahvé con todo lo que haya en ella: únicamente Rajab, la prostituta, quedará con vida (...) Consagraron

reconocer un hecho que nos ahorrará tener que recurrir exhaustivamente a las citas del *Talmud*:

(...) fue la historiografía judía con su fuerte predisposición polémica y apologética la que acometió la búsqueda de rastros de odio a los judíos en la historia cristiana, mientras correspondía a los antisemitas buscar rasgos intelectualmente no muy diferentes en las fuentes judías. Cuando salió a la luz esta tradición judía de un antagonismo a menudo violento respecto de los cristianos y gentiles, el “público judío se sintió no sólo insultado, sino auténticamente sorprendido” (Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance*, Nueva York, 1962, p. 196). Hasta tal punto sus portavoces habían logrado convencerse a sí mismos y convencer a los demás del hecho inexistente de que el aislamiento judío era debido exclusivamente a la hostilidad de los gentiles y a su falta de ilustración.¹³⁸⁶

Actualmente, el simple acto de transcribir determinados fragmentos de la ley judía en los que se pone de manifiesto la hostilidad, el desprecio y el racismo del judaísmo respecto de los gentiles, puede dar lugar a una causa penal, pero no contra el *Talmud* por *incitación al odio*, sino contra quienquiera que haya osado *citar* ese libro como ilustración y ejemplo de xenofobia racial. Bastará un ejemplo de esta guisa para tomar conciencia de que, en términos éticos y humanitarios, la apelación hebreocéntrica de Habermas no se sostiene:

(...) de las ciudades de estos pueblos que Yahvé tu Dios te da por heredad, ninguna persona dejarás con vida, sino que los destruirás completamente: al heteo, al amorreo, al cananeo, al ferezeo, al heveo y al jebuseo, como Yahvé tu Dios te ha mandado; para que no os enseñen

al anatema todo lo que había en la ciudad, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, bueyes, ovejas y asnos, a filo de espada” (Jos 6, 17-20); “prendieron fuego a la ciudad con todo lo que contenía. Sólo la plata, el oro y los objetos de bronce y de hierro los depositaron en el tesoro de la casa de Yahvé.” (Jos 6, 24). El exterminio de masas es una práctica habitual del judío que aparece como protagonista en las Sagradas Escrituras: “pasaron a cuchillo a todo ser humano hasta acabar con todos. No dejaron ninguno con vida” (Jos 11, 14-15), “cuando Israel acabó de matar a todos los habitantes de Ay en el campo y en el desierto, hasta donde habían salido en su persecución, y todos cayeron a filo de espada hasta no quedar uno, todo Israel volvió a Ay y pasó a su población a filo de espada. El total de los que cayeron aquel día, hombres y mujeres, fue 12.000, todos los habitantes de Ay” (Jos 8, 24-25), “Josué, con todo Israel, subió de Eglón a Hebrón y la atacaron. La tomaron y la pasaron a cuchillo, con su rey, todas sus ciudades y todos los seres vivientes que había en ella. No dejó ni un superviviente, igual que había hecho con Eglón.” (Jos 10, 36-37) Recordemos que es Yahvé “personalmente” quien da las órdenes y legitima, no sólo el genocidio, sino el racismo y el sexismo más vergonzantes: “porque de Yahvé provenía el endurecer su corazón para combatir a Israel, para ser así consagradas al anatema sin remisión y para ser exterminadas, como había mandado Yahvé a Moisés” (Jos 11, 20-21), “pasarás a cuchillo a todos los habitantes de aquella ciudad” (Dt 13, 13-19), “no dejarás a nadie con vida en las ciudades que Yahvé te da en herencia” (Dt 20, 10-18), “tampoco el mestizo será admitido en la asamblea de Yahvé, ni aun en la décima generación” (Dt 23, 3). Las mujeres y los niños no se salvan de los abusos y de las masacres sistemáticas e indiscriminadas: “¡Vayan y pasen a cuchillo a los habitantes de Yabés en Galaad como también a las mujeres y a los niños (...)!” (Jue 21, 9-14), “tomaré a tus mujeres ante tus propios ojos y se las daré a tu prójimo que se acostará con ellas a plena luz del sol” (2 Sm 12, 11), “Haré que se junten todas las naciones para atacar a Jerusalén. Se apoderarán de la ciudad, saquearán sus casas y violarán a sus mujeres” (Zac 14, 2). Los motivos de Yahvé son triviales, por ejemplo, su deseo de hacerse famoso y que todos se humillen ante él: “así podrás contar a tus hijos y a tus nietos cuántas veces he destrozado a los egipcios y cuántos prodigios he obrado contra ellos” (Ex 10, 1-23), “mientras los egipcios trataban de huir, Yahvé arrojó a los egipcios en el mar (...) no escapó ni uno solo” (Ex 14, 1-28), “me haré famoso a costa del faraón y de todo su ejército” (Ex 14, 4). Etc.

¹³⁸⁶ Arendt, H.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1981, tomo I, p. 17.

a hacer según todas sus abominaciones que ellos han hecho para sus dioses, y pequéis contra Yahvé vuestro Dios (*Deuteronomio*, 20, 16-18).

O esta otra:

¡Vayan y pasen a cuchillo a los habitantes de Yabés en Galaad como también a las mujeres y a los niños (...)! (Jue 21, 9-14),

Cientos encuéntrase como ésta. A pesar de ello, no se deja de insistir, siguiendo la línea exegética marcada por Franz Rosenzweig, Walter Benjamin y Emmanuel Lévinas, según la cual el genocidio tiene su secretísima raíz en la tradición griega y no, en cambio, en el singular monoteísmo del que los judíos, por motivos religiosos que forman parte de su identidad étnica y nacional, se sienten tan orgullosos:

Occidente ha mirado una y otra vez, a lo largo de la historia, el horizonte griego. Quizá va siendo hora de considerar seriamente la herencia de Jerusalén.¹³⁸⁷

Allí, en Jerusalén, y no en Atenas, se atesora el antídoto contra los crímenes del siglo científico-totalitario, “gentil” por supuesto. Además, por de pronto, disponemos de un dato (¿empírico?) hartamente objetivo, nada menos que la certeza del *mal absoluto*, la cual nos facultaría para empezar a ejercer la “crítica utópica”:

Es verdad que no sabemos lo que es el bien absoluto, ni probablemente lo sabremos nunca. Pero el mal es otra cosa. No hace falta esperar a llegar al infierno, porque éste ya estuvo en la tierra y tuvo un nombre: ‘Auschwitz’.¹³⁸⁸

Pues habiéndose identificado la madriguera de la *bestia*, oriunda de Grecia, y así pagana, indoeuropea, “aria”, sólo se trataría de arrancar y desechar el filón *no semítico* de la tradición occidental, el cual, conviene subrayarlo, incluye la filosofía (¿también la ciencia y la democracia?):

No hay crítica porque no hay alternativa posible: totalitarismo ontológico y totalitarismo político. (...) La noción eleática de ser domina la filosofía de Platón, en la que la multiplicidad se subordina al uno y el papel de lo femenino está pensado bajo las categorías de pasividad y actividad, reducido a la materia.¹³⁸⁹

Frente a este *mito*, conviene tener el *valor* de mirar de frente la sangrienta realidad racista del sionismo y su nada despreciable papel en el escándalo moral del siglo XX como centuria de los genocidios.¹³⁹⁰ En efecto, apenas un año después del juicio de Núremberg, los soldados

1387 Mèlich, J.-C.: *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, Barcelona, Anthropos, 1998, págs. 29 y 34.

¹³⁸⁸ Mèlich, J.-C.: *op. cit.*, pág. 16.

1389 Lévinas, E.: *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós, 1993, pág. 137.

¹³⁹⁰ Cfr. Pappé, Ilan: *La limpieza étnica de Palestina*, Crítica, Barcelona, 2008: «Necesitamos terminar este libro como lo empezamos: con desconcierto ante el hecho de que este crimen se haya borrado por completo de nuestras mentes y de nuestra memoria. Ahora, no obstante, conocemos el precio de ese olvido: la ideología que en 1948 permitió la expulsión de la mitad de la población nativa de Palestina todavía continúa viva y sigue dirigiendo la limpieza inexorable, y en ocasiones indiscernible, de los palestinos que aún viven en Israel (...) Quienes hoy viven en el Gran Jerusalén están siendo víctimas de

israelíes entraban en una aldea palestina, seleccionaban a los varones mayores de diez años y los ejecutaban. El resto de la población era expulsada de sus hogares y éstos, destruidos. El saqueo y, en ocasiones, la violación, acompañaban el proceso estatalmente planificado de “limpieza étnica” (“plan Dalet”). Más de medio millar de localidades palestinas desaparecieron del mapa; los israelíes utilizaban excavadoras para derruir los edificios y sepultar luego los restos de lo que había sido un municipio árabe secular. Ochocientos mil palestinos fueron de hecho deportados de esta suerte allende las fronteras del naciente Estado de Israel (en el año 2003 se cifra en siete millones el número de refugiados). El código “antifascista” resultó muy útil para motivar a las tropas hebreas contra los árabes:

El intento de retratar a los palestinos, y a los árabes en general, como Nazis fue una estrategia de relaciones públicas deliberada para garantizar que, tres años después del Holocausto, los soldados judíos no vacilaran cuando se les ordenara limpiar, matar y destruir a otros seres humanos.¹³⁹¹

Pero también a efectos propagandísticos:

Los apologistas de Israel trataron por todos los medios de estigmatizar a los árabes tachándolos de nazis después de la desafortunada invasión israelí del Líbano de 1982, en los tiempos en que la propaganda oficial israelí comenzaba a ser desacreditada por los ataques de los “nuevos historiadores” de Israel.¹³⁹²

De similar jaez fueron las estrategias para labrarse la impunidad y el olvido de estos auténticos crímenes contra la humanidad bochornosamente amparados por la “ideología del Holocausto”:

(...) parece ser que ninguno de los corresponsales extranjeros se atrevía a criticar abiertamente las acciones de la nación judía apenas tres años después del Holocausto.¹³⁹³

La ceguera ideológica de la prensa iba más allá y permitía a algunos periodistas hablar de:

la limpieza étnica mientras este libro va a la imprenta” (op. cit. pp. 340-341). El Plan Dalet: “el plan fue al mismo tiempo el producto inevitable de la ideología sionista, que abogaba por un estado exclusivamente judío en Palestina (...) La política sionista, que en febrero de 1947 se basaba en las represalias por los ataques palestinos, se transformó en una iniciativa para la completa limpieza étnica del país en marzo de 1948. Una vez que la decisión fue tomada, se tardó seis meses en completar la misión. Cuando estuvo terminada, se había desarraigado a más de la mitad de la población nativa de Palestina (cerca de ochocientos mil personas), destruido 531 aldeas y vaciado once barrios urbanos. El plan adoptado el 10 de marzo de 1948 y, por encima de todo, su implementación sistemática en los meses siguientes es un ejemplo clarísimo de una operación de limpieza étnica, algo que el derecho internacional actual considera un crimen contra la humanidad. (...) No obstante, un crimen semejante se ha borrado prácticamente por completo de la memoria pública global (...) Este acontecimiento, el más formativo de la historia moderna de la tierra de Palestina, ha sido negado sistemáticamente, y aún hoy sigue sin ser reconocido como un hecho histórico, por no hablar de que sea aceptado como un crimen que es necesario afrontar tanto desde un punto de vista político como moral” (op. cit., pp. 11-12).

¹³⁹¹ Pappé, I.: *La limpieza étnica de Palestina*, op. cit., pp. 108-109.

¹³⁹² Finkelstein, N. G.: *La industria del Holocausto*, México, 2002, p. 70.

¹³⁹³ Pappé, I.: *La limpieza...*, op. cit., p. 154.

(...) los cadáveres de hombres, mujeres y niños árabes desparramados tras una carga implacablemente brillante.¹³⁹⁴

Otro periodista se refiere, sin enrojecer de vergüenza, a la *Blitzkrieg* del ejército judío en Palestina (contra civiles indefensos, añadimos nosotros).¹³⁹⁵ Hete aquí la hipocresía “antifascista” en estado puro: conocíamos ya su versión “progresista”, singularmente la de los Lukács, Bloch, Faye y Farías, pero la puritana angloamericana no la desmerece. Siendo así que no sólo la prensa, sino también instituciones como la ONU¹³⁹⁶ o las tropas del mandato británico¹³⁹⁷ contemplaron impasibles cómo los soldados israelíes cometían todo tipo de tropelías, algunas de las cuales van mucho más allá del simple asesinato e incluyen reventar a culatazos de fusil las cabezas de treinta bebés,¹³⁹⁸ bombardear multitudes dispuestas a huir sin la menor resistencia, infectar las cañerías del agua corriente con el virus del tifus, violar niñas y luego matarlas... Algunos de los combatientes israelíes osaron hacer comparaciones entre los soldados judíos de la *Nakba* (el “holocausto” palestino) y los soldados alemanes de la Segunda Guerra Mundial, pero curiosamente en perjuicio propio:

(...) yo fui a luchar contra los alemanes. Los alemanes han sido el peor enemigo que el pueblo judío ha tenido, pero cuando peleamos contra ellos peleamos de acuerdo con las leyes de guerra dictadas por la comunidad internacional.¹³⁹⁹

No del todo cierto: los prisioneros alemanes ya desarmados fueron exterminados por decenas de miles tanto por los comunistas cuanto por los demócratas liberales del sedicente “mundo libre”. Esa crueldad que Adorno asocia a los nazis porque “los nazis son crueles y las personas crueles tienden a ser nazis” (Zygmunt Bauman, véase más abajo), la encontramos en el sitio más inesperado y molesto para la Escuela de Frankfurt, a saber, en Jerusalén, y amparada además en todo momento por las instituciones mundiales del “antifascismo”:

(...) la ONU aceptó las exigencias nacionalistas del movimiento sionista y, además, buscó compensar a los judíos por los estragos causados por el Holocausto nazi en Europa.¹⁴⁰⁰

Pese a las apariencias, no nos hemos trasladado al elástico terreno del periodismo, antes bien, estamos refiriéndonos a la evidencia del “estado de interpretado” respecto del “olvido del ser” que, precisamente por su idiosincrasia y oriundez humanista, mantiene una relación de consubstancialidad con el escándalo “humano” de los *genocidios impunes* en tanto que crímenes ligados a la *negación de la verdad*, del fraude consciente puesto al servicio de “el hombre”, es decir, de “lo más valioso”, pero estipulativamente definido por “ciertos hombres verdaderamente hombres” (“nosotros”, léase: “mayor número”, “proletariado”, “pueblo elegido”, “vanguardia de la revolución”, etcétera). En este sentido, el recurso a la cronología, esencial para determinar el ser del ente histórico narrativo que nosotros somos, resulta

¹³⁹⁴ Pappé, I.: *op. cit.*, p. 228. El texto es de Kenneth Bilby, de “The New York Herald Tribune”.

¹³⁹⁵ Pappé, I.: *Ibidem*

¹³⁹⁶ Pappé, I.: *op. cit.*, p. 175.

¹³⁹⁷ Pappé, I.: *op. cit.*, p. 173, p. 93. Véase: «Mientras se cometían estas atrocidades, los británicos hicieron la vista gorda».

¹³⁹⁸ Pappé, I.: *La limpieza...*, *op. cit.*, p. 263: «Los soldados israelíes que participaron en la masacre también refirieron las horribles escenas que se vivieron en la aldea: bebés con los cráneos abiertos a golpes, mujeres violadas o quemadas vivas en sus casas, hombres apuñalados hasta morir».

¹³⁹⁹ Pappé, I.: *op. cit.*, p. 189. Shlomo Ambar había combatido en la brigada judía del ejército británico durante la Segunda Guerra Mundial.

¹⁴⁰⁰ Pappé, I.: *op. cit.*, p. 58.

siempre, como hemos visto ya, asaz revelador. Porque el “plan Dalet”, es decir, la expulsión del pueblo palestino de su tierra, precede al “holocausto” y no se explica a partir del “trauma sufrido por los judíos a manos de los alemanes”, sino de la propia tradición ideológica del judaísmo: «Soy partidario del traslado forzoso, no veo nada inmoral en él», afirmaba, en efecto, David Ben Gurion en el año 1938.¹⁴⁰¹ Era aquél un tiempo, anterior a Auschwitz, en que el Tercer Reich todavía estimulaba la emigración voluntaria de los judíos alemanes a Palestina de pleno acuerdo con los dirigentes sionistas.¹⁴⁰² La ignorancia de tales extremos, convenientemente ocultados a la opinión pública por los medios de comunicación de masas, distorsiona gravemente la percepción que el conjunto de la sociedad pueda tener sobre “el fascismo”. El discurso “filosemita” frankfurtiano, del que podríamos sacar a colación ejemplos que afectan no sólo a Adorno y Horkheimer sino, como hemos visto, hasta al mismísimo Jürgen Habermas, no es, en suma, de índole genuinamente filosófica, sino *ideológica* en el peor sentido de la palabra, es decir, anti-*iluminista* y ligada a fenómenos como la cábala, la mística, el racismo hasídico, etcétera. La filosofía, de manera alarmante y desde el corazón mismo de la más estricta pretensión de crítica, a saber, la “ética del diálogo”, ha abierto paso a un filosofar abiertamente nacionalista hebreo que se confunde con *la declaración de universalidad laica de la fe judía*. Empero, nuestra perspectiva resultará como poco ligeramente *disonante*: Auschwitz, junto a Kolymá, Dresde, Hiroshima..., están vinculados a *una tradición monoteísta que se incrusta fraudulentamente en la racionalidad ilustrada*. Cabe así concebir la famosa deconstrucción *ontoteológica* heideggeriana como un quehacer *crítico*.

A los efectos de una interpretación de la “ideología del Holocausto”, la fundación vetero-testamentaria de la violencia religiosa sistemática ostenta, en efecto, una importancia fundamental. Porque el antisemitismo muestra una procedencia inequívocamente cristiana y todas las medidas adoptadas por los nazis contra los judíos encuentran en la secular política eclesiástica¹⁴⁰³ unos antecedentes más o menos remotos, a los que hay que añadir el vergonzante papel del Vaticano durante la *Shoah*.¹⁴⁰⁴

La primera política antijudía comenzó en el siglo IV d.C. en Roma. A comienzos de dicho siglo, durante el reinado de Constantino, la Iglesia cristiana adquirió poder en Roma, y el cristianismo se convirtió en la religión estatal. A partir de ese periodo, el Estado aplicó la política eclesiástica. Durante los siguientes 12 siglos, la Iglesia católica prescribió las medidas que se debían tomar respecto a los judíos. Al contrario que los romanos precristianos, que

¹⁴⁰¹ Pappé, I.: *op. cit.*, p. 9.

¹⁴⁰² Cfr. Lenni Brenner: *Sionismo y fascismo. El sionismo en la época de los dictadores*, Madrid, Bósforo, 2010.

¹⁴⁰³ Prohibiciones: de los matrimonios mixtos, de que cristianos y judíos coman juntos, de que los judíos ocupen cargos públicos, de los libros judíos, de salir los judíos a la calle en Semana Santa, de convivir con los judíos, de demandar o testificar contra cristianos, de trabajar en domingo, de desheredar a los descendientes de judíos convertidos al cristianismo, de comprar o vender inmuebles, de debatir con los cristianos sobre cuestiones de religión, de adoptar los cristianos la religión judía o volver a ella tras conversión, de actuar los judíos como agentes en la firma de contratos, de obtener títulos académicos, etc. Además, la iglesia católica establece guetos obligatorios para los judíos (Cfr. Hilberg, R., *op. cit.*, pp. 28-29).

¹⁴⁰⁴ Cfr. Goldhagen, D.: *La iglesia católica y el holocausto. Una deuda pendiente*, Madrid, Santillana, 2003.

afirmaban no tener monopolio sobre la religión y la fe, la Iglesia cristiana insistía en la aceptación de la doctrina cristiana.¹⁴⁰⁵

La reforma protestante no hizo sino agravar la situación.¹⁴⁰⁶ Hilberg, la principal autoridad científica en la versión “canónica” del “holocausto”, insiste en el cambio que supone, para los judíos, que el dios del Antiguo Testamento, el mismo dios, supuestamente, que el de la *Torah*, se identifique con las potestades del, a la sazón, más poderoso Estado del hemisferio occidental:

La Roma precristiana no tenía una política antijudía. Roma había aplastado al Estado independiente de Judea, pero los judíos de Roma disfrutaban de igualdad ante la ley. Podían firmar escrituras, celebrar matrimonios válidos como romanos, ejercer los derechos de tutelaje, y ocupar cargos públicos.¹⁴⁰⁷

De hecho, el principal filósofo que inspira a los primeros fascistas es Nietzsche y éste, pese a sus devastadoras críticas al judaísmo en tanto que vehículo de transmisión de los “valores platónicos”, ha entendido que *el antisemitismo es una consecuencia del cristianismo*. Así que, al proponer la recuperación de los valores “paganos”, expresamente citados en tales términos por Mussolini, Nietzsche ha condenado de antemano ciertas políticas y este hecho podría explicar la simpatía de los judíos italianos hacia el Fascismo y la notable presencia de hebreos en los *Fasci di Combattimento*, siendo así que la restauración romana del Fascismo no podía sino beneficiar a una minoría étnica duramente perseguida por el Vaticano. De manera que podemos afirmar lo siguiente: un “fascismo” coherente consigo mismo desde el punto de vista *filosófico* no debería haber desencadenado “holocausto” alguno. El “holocausto” es esencialmente neotestamentario y procede, por tanto, de la propia matriz semítica y monoteísta que da a la luz el judaísmo. En el caso alemán interfieren tres factores: 1/ el nacionalsocialismo hace suya la idea judía de un *pueblo elegido* por dios y diferenciado biológicamente del resto de la humanidad (Nueva Jerusalén que también puede acreditarse clamorosamente entre los anglosajones); 2/ el fascismo alemán se dirige a unas masas confesionalmente polarizadas y caldo de cultivo del antisemitismo cristiano,¹⁴⁰⁸ de manera que *la crítica nietzscheana del cristianismo rara vez afectará decisivamente a la política interna de los nazis, simplemente por una cuestión táctica*; 3/ la diáfana distinción entre crítica antijudía (legítima) y antisemitismo (xenofobia), que se detecta tanto en Marx como en Nietzsche, queda gravemente *difuminada* en Alemania como resultado de la nutrida presencia de judíos entre los bolcheviques¹⁴⁰⁹ y la elección de Alemania como siguiente paso de Moscú en el camino hacia la “revolución proletaria mundial”. A esta evidencia no se le puede objetar que los “nazis” introducen un cambio cualitativo en el concepto tradicional de antisemitismo, en virtud del cual pasa éste de religioso a biológico, porque una tal transmutación moderna ya

¹⁴⁰⁵ Hilberg, R.: *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, Akal, 2005, p. 23.

¹⁴⁰⁶ Cfr. Hilberg, R.: *op. cit.*, p. 33.

¹⁴⁰⁷ Stobbe, Otto: *Die Juden in Deutschland während des Mittelalters*, Leipzig, 1902, p. 2 (citado por Hilberg: *op. cit.*, *ibidem*, n. 1).

¹⁴⁰⁸ Cfr. Steigmann-Gall, R.: *El Reich sagrado. Concepciones nazis sobre el cristianismo, 1919-1945*, Madrid, Akal, 2003.

¹⁴⁰⁹ Cfr. Nolte, E.: *La guerra civil europea, 1917-1945. Nacionalsocialismo y bolchevismo*, México, FCE, 2001.

se había producido de manera endógena en el seno propio judaísmo. Así lo atestigua Hannah Arendt:

Fue entonces cuando los judíos, sin ninguna intervención exterior, empezaron a pensar “que la diferencia entre la judería y las naciones no era fundamentalmente de credo y de fe, sino de naturaleza interna”, y cuando la antigua dicotomía entre judíos y gentiles era “más probable que fuese racial en su origen, que no se tratara de una cuestión de disensión doctrinal”.¹⁴¹⁰

Sobre la cuestión de los *orígenes judeo-cristianos del antisemitismo*¹⁴¹¹ volveremos ocasionalmente, aunque no le dedicaremos a este tema todo el espacio que merece. Baste anotar el hecho como *aporía* patente del “discurso antifascista”. Los antiguos hebreos exterminaban a los gentiles siguiendo los mandatos e instrucciones culturales de Yahvé *mucho antes de que brotara antisemitismo alguno en el mundo*; los cristianos perseguían a los judíos obedeciendo a idénticas pautas de conducta judaicas; y, finalmente, los comunistas y los anarquistas, en tanto que *judeo-cristianos secularizados*, asesinaban a los cristianos (acusados de “fascistas”) y se asesinaban entre sí con el mismo celo criminal que el dios de Jerusalén documentara por primera vez milenios atrás en los textos de la *Torah*. Consideramos que tales evidencias son suficientes para *cuestionar* la *torticera* idea de que el “siglo del genocidio” es el resultado de la noción *pagana* de “totalidad” y de que, en consecuencia, sólo el “infinito” hebreo (Lévinas) puede ponernos a resguardo del moderno crimen estatal de masas. Entiendo, antes bien, que existen indicios más que sobrados para, cuando menos, considerar la posibilidad de que la idea criminógena sea justamente la ofertada, de forma maliciosa o no, como antídoto, mientras que la “totalidad romana y griega”, como marco cultural de la ética de la verdad ontológica inmanente, constituye la única tabla de salvación de una humanidad desmoralizada por décadas de carnicerías utópico-proféticas perpetradas en nombre de la “felicidad” del género humano y que ahora, engañada por el diagnóstico interesado de ciertos intelectuales (antes comunistas, ahora sionistas), retrocede de la ilustración griega a la época de las guerras monoteístas de religión abrahámica. El *infinito*, veámoslo, nos promete fraudulentamente la posibilidad de “abolir” la muerte, es decir, *el caso límite del dolor*, y constituye la *cristalización teológica del hedonismo* en tanto que adoración de un ente omnipotente capaz de salvaguardarnos del *destino*. Frente a semejante tradición religiosa semítica, la *germánica*, más originaria y no influenciada por el judeo-cristianismo, es la única creencia religiosa conocida relevante que acepta la *finitud de los dioses* (*Götterdämmerung*) y, por ende, la *subordinación* de todo ente, también de un *ente supremo*, a la verdad del ser (*Rangnarök*). El pensamiento de Heidegger se limita a sacar las consecuencias filosóficas de un “estado de abierto” singular, pero de rango ontológico, propio de los pueblos germanos, aunque también presente en otros pueblos indoeuropeos, el cual invierte punto por punto el sentido filosófico del correspondiente “estado de abierto” legado por la tradición bíblica. Dicho brevemente, cuando Habermas se reivindica de la herencia judía alemana, limitase a hacer suya la opción de valores que subordina la verdad a la “salvación” del hombre y, por ende, el estrecho, pero fatal callejón

¹⁴¹⁰ Arendt, H.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1981, t. I, p. 16 (las citas proceden de la obra de Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance, Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, Nueva York, 1962, cap. 12).

¹⁴¹¹ Cfr. León Poliakov: *Historia del antisemitismo. Desde Cristo hasta los judíos de la corte*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1968.

cultural sin salida que condujo directamente al nazismo *en tanto que inversión ariana del dogma de un pueblo elegido*.

Esta “cautividad hedonista de la razón” en la “ilustrada” Frankfurt, ¿se detecta también en el resto de las escuelas filosóficas occidentales? Mucho nos tememos que sí. Efectivamente, frente al rechazo judeo-frankfurtiano de Heidegger, su recuperación post-estructuralista, desarrollada fundamentalmente en Francia¹⁴¹² y de la que podríamos esperar una contestación a la ideología vetero-moderna de una racionalidad sometida a la rienda normativa del sentimiento religioso, secularizado o no, consistiría, más bien, en la legitimación de idénticos valores humanistas a través de una vía discursiva distinta, de cuño psicoanalítico-literario y centrada en el segundo Heidegger. Así, en el modo y manera de una suerte de “rebelión” libertaria contra el “imperio logocéntrico de la razón”, consigna perfectamente compatible en la práctica con el liberalismo económico más ortodoxo, pero también con las modas transgresivas de los intelectuales de la *rive gauche* y la vertiente ácrata de las sensibilidades y estéticas progresistas, se lleva el agua de la crítica heideggeriana del sujeto cartesiano al molino relativista de la “cultura del deseo”. Propuesta que, en su sentido más patente, el ético, coincide con las directrices oriundas de la Escuela de Frankfurt en la versión pseudo racionalista y sexual-emancipatoria de Herbert Marcuse.¹⁴¹³ Porque, en efecto, a despecho de la desconcertante proliferación de escuelas y doctrinas, aquéllo que a la postre destaca con más fuerza en el panorama filosófico de la segunda mitad del siglo XX a la hora de determinar cuál sea el carácter de nuestro “estado de interpretado” es *un abrumador consenso axiológico y de sentido* que hermana las escuelas analítica, dialógica y de la diferencia o post-estructuralista, fijando canónicamente el signo deseo/felicidad/salvación (que cubre los espacios simbólicos progreso/conservación¹⁴¹⁴ y pasa a la “izquierda” desde la “derecha” o a la inversa en el imaginario topográfico-político a través de la plataforma giratoria religión/utopía laica) en cuanto horizonte de toda reflexión o escritura respetable y, por ende, como dogma inmune a la crítica.

La cuestión ahora es si se puede afirmar que exista el más mínimo disenso *real* de valores. En definitiva, frente a las prospectivas “científicas” de Marx y para mayor escarnio de la “intelectualidad progresista y militante” (René Schérer), las *extravagantes* visiones del poético, iluminado, irracionalista y pre-fascista Nietzsche-Zaratustra (Lukács *dixit*) se han cumplido al pie de la letra:

¹⁴¹² Cfr. Janicaud, D.: *Heidegger en France*, París, Albin Michel, 2001.

¹⁴¹³ Cfr. *Eros and Civilization. A philosophical inquiry into Freud* (1953), de Marcuse, H., *L'Anti-OEdipe. Capitalisme et schizophrénie* (1972), de Deleuze, G. y Guattari, F. y la *Histoire de la sexualité* (1976) de Foucault, M., donde, pese al debate escolástico y a los bizantinismos sobre los grados de trasgresión alcanzados y las acusaciones sucesivas y recíprocas de no haber “transgredido” lo suficiente y permanecer presos de esquemas logocéntricos, represivos, etcétera, el marco siempre incuestionado es el de la “cultura del deseo” institucionalizado por la “sociedad de consumo” capitalista occidental menesterosa de compradores dispuestos a adquirir sus productos. En definitiva, no se va mucho más allá del marco axiológico de *La función del orgasmo. El descubrimiento del orgón y La revolución sexual* de un filosofastro como W. Reich.

¹⁴¹⁴ Mayorga, J.: *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Barcelona, Anthropos, 2003, pág. 131 y ss.: “El trabajador fascista; la peor pesadilla de Walter Benjamin”.

¡Mirad! Yo os muestro el *último hombre*. ¿Qué es el amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella? - así pregunta el último hombre, y parpadea. La tierra se ha vuelto pequeña entonces, y sobre ella da saltos el último hombre, que todo lo empequeñece. Su estirpe es indestructible, como el pulgón; el último hombre es el que más tiempo vive. 'Nosotros hemos inventado la felicidad' - dicen los últimos hombres, y parpadean. (...). 'En otro tiempo todo el mundo desvariaba' - dicen los más sutiles, y parpadean. Hoy la gente es inteligente y sabe todo lo que ha ocurrido: así no acaba nunca de burlarse. La gente continúa discutiendo, más pronto se reconcilia -de lo contrario, ello estropea el estómago. La gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche: pero honra la salud. "Nosotros hemos inventado la felicidad" -dicen los últimos hombres, y parpadean. - ¹⁴¹⁵

El "estado de interpretado" que Heidegger nos prescribe fijar como hilo conductor de toda pregunta filosófica quedaría así reflejado en aquella frase de Adela Cortina, ya citada, que sintetiza la *sensibilidad del Eros* (Lévinas) consubstancial a nuestro tiempo de promesas incumplidas:

A la raíz de la Escuela de Frankfurt -y sobre todo de sus fundadores- se encuentra entrañada esa vertiente compasiva de la tradición occidental que pone en cuestión la razón desde el sentimiento. No a cualquier razón puede concedérsele el título de humana: *sólo es íntegramente humana aquélla que presta argumentos en la dirección marcada por la piedad*. ¹⁴¹⁶

Es decir, estamos *obligados*, so pena de ser declarados inhumanos y, por ende, "fascistas", con todas las consecuencias, nada "humanas", que ello implica (como experimentaron los civiles de Dresde el 13 de febrero de 1945), a argumentar en una "dirección" marcada *previamente* por el "imaginario utópico-profético judeo-cristiano". Semejante pietismo filosófico, tan afín al rumor callejero y descreído de la "felicidad" que serpentea en torno de unas iglesias católicas vacías tiempo ha, encarnará también, empero, en una serie de odios, estigmas y prohibiciones típicas del más clásico furor integrista. Por ende, sostiene el tampón que impone los estigmas y marcas diabólicas, y hasta el severo rigor del castigo penal:

(...) el objetivo por el cual la razón quiso desprenderse de toda tutela ajena y buscar la Ilustración fue el interés por eliminar el sufrimiento y fomentar la felicidad concreta. (...) Cualquier intento de totalidad que no incluya en su seno la auto-conservación y la felicidad de los individuos y que abogue por el logro de *valores más elevados* queda desautorizado de raíz. *La Ilustración apuesta por la felicidad concreta*.¹⁴¹⁷

Ahora bien, cuando la autora habla de "valores más elevados", ¿de qué se está defendiendo en realidad? Muchas podrían ser, sobre el papel, las virtuales posibilidades de término tan vaporoso, pero el enemigo está perfectamente identificado: «renunciar al placer en nombre de un heroísmo abstracto lleva inevitablemente al nihilismo, porque es inevitable el desprecio por la existencia concreta y el odio hacia la felicidad de los otros. Este nihilismo puede conducir en ocasiones a la destrucción». ¹⁴¹⁸ El tema es, una vez más, el "heroísmo", léase: el

1415 Nietzsche, F.: *op. cit.*, "Prólogo de Zaratustra", págs. 39-40.

1416 Cortina, A.: *op. cit.*, pág. 148. Subrayado mío, J. F.

1417 Cortina, A.: *op. cit.*, pág. 87.

1418 *Op. cit.*, pág. 146.

“fascismo”. Un pasaje de Adorno, ya citado en otro contexto, nos permite documentar las pretensiones irracionistas y fideístas aquí esbozadas:

Toda la monstruosidad ideológica de las metafísicas de la muerte, su degeneración en propaganda de la muerte heroica o en la pura y trivial repetición de nuestro evidente abocamiento a morir, se basa en la debilidad.¹⁴¹⁹

Bajo este fuego, empero, no se intenta abatir sólo al nietzscheano *Übermensch* y a sus apologetas,¹⁴²⁰ sino, subrayémoslo, al propio Kant, cuya ética del *deber* habría que disolver «en el ansia de felicidad».¹⁴²¹ Es toda una poderosa rama del sentido, procedente de la tradición cultural griega y, en último término, indogermánica, la que viene así a ser *amputada*, a cambio de la presunta garantía, dudosa como pretendemos demostrar, de que «Auschwitz no vuelva a repetirse», aunque acaso sí se repita Kolymá.

“La razón quiso”, “desautorizado de raíz”, etcétera: tales afirmaciones *taxativas*, que podríamos aceptar si se presentaran convenientemente ataviadas para el “diálogo”, es decir, argumentadas y sólo en tanto que *verdaderas* —con lo cual la verdad, y no la felicidad, constituiría entonces el valor más elevado—, ese *tono* imperativo que, apelando a *Auschwitz*, ha desechado ya de antemano su obligación de fundamentar aquéllo que asevera, se concibe empero como heredero de un compromiso histórico con la crítica racional. La reedición de la idea escolástica de la filosofía en cuanto *ancilla theologiae* —en este caso teología secularizada y, a ser posible por cuestiones de “inocencia”, hebrea— es aquéllo que actualmente aparece consagrado en los libros de historia como *corriente adherida a la exigencia ilustrada de validez*. Por otra parte, pese a las afirmaciones de Habermas,¹⁴²² el post-estructuralismo que, derribando puertas abiertas, pugna por liquidar el concepto mismo de racionalidad —tildado de logocéntrico, de etnicista europeo y librado de tal suerte a las procelosas aguas de la *libido*— en aras de un *totalmente otro* “deseante” extrañamente parecido al “último hombre” nietzscheano, no supone en ningún caso una ruptura del consenso axiológico *humanista*. Sólo pasamos de la pietista costa Este a la lúbrica California, en algunos casos (Foucault) de forma literal y “superando” hasta el frenesí transgresivo —siempre queda alguna “represiva” norma por vulnerar—¹⁴²³ la gimnástica y aburrida sexualidad edípica de un Marcuse o un Reich. Para completar el cuadro, la escuela analítica, con su metodológica separación entre ser y deber ser, entre discurso positivo —científico— relativo a *hechos* y discurso carente de fundamento, acota por su cuenta un inmenso territorio donde la parlanchina razón quedaría obligada a *callar*,¹⁴²⁴ pero sólo para dejar en fraquía, cómo no, los deseos, los placeres y los sentimientos, incluso la mística,¹⁴²⁵ del consumidor occidental. Así, hoy *sabríamos* que la cuestión del sentido

1419 Adorno, Th., *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 368.

1420 Nietzsche, F., op. cit., pág. 36: «Yo amo a los que para hundirse en su ocaso y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas, sino que se ofrecen a la tierra para que ésta pertenezca algún día al *Übermensch*».

1421 Cortina, A.: op. cit., pág. 144.

1422 Cfr. Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989 (vid. especialmente las lecciones 7 y 9). Versión original *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985.

1423 Como bien saben, por otra parte, las niñas de Tailandia.

1424 Cfr. Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). Véase: «Se nota la solución del problema de la vida en la desaparición de este problema» (6.521): «De lo que no se puede hablar, mejor callar» (7). *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921).

1425 Wittgenstein, L.: op. cit., aforismos 6.44 y 6.45.

era en el fondo un pseudo problema, que *la gente antes desvariaba* y, en definitiva, que el entero “negocio de los filósofos” se reducía a meras añagazas lingüísticas de lupanar literario (Wittgenstein). Brevemente, la razón que liberó Berlín en 1945, la *candorosa* razón de Kolymá, Dresde e Hiroshima, o bien aboga expresamente por la felicidad, ora celeste, ora sexual, so pena de devenir inhumana y sospechosa de “fascismo”, o bien se abole a sí misma y deja la plaza en excedencia a la pulsión erótica —otro vericuetos para acomodarse cuanto antes en idéntico reposapiés doctrinal. Eso cuando no se declara, siguiendo a Wittgenstein, incompetente en materia de ética o moralidad, transfiriendo tales responsabilidades y servicios discursivo-terapéuticos a las autoridades religiosas, tradicionales o de nuevo cuño, cuyo mensaje en cualquier caso ya conocemos de sobra y que, cerrando el círculo, nos conduce otra vez a las inmediaciones de Jerusalén, donde volvemos a toparnos, de forma ya asaz irritante pero nada casual, con un *catecismo filosófico para niños* que nos explica lo que quiere o deja de querer cierto personaje de fábula denominado “la razón”:

Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante. Este imperativo es tan reacio a toda fundamentación como lo fue el carácter fáctico del imperativo kantiano. Tratarlo discursivamente sería un crimen (...).¹⁴²⁶

Pero todo delito quiere unos imputados y a buen seguro que Adorno ya sabe *de quién* se está hablando cuando “uno” afirma que «no podemos saber qué es el bien absoluto, la norma absoluta, incluso qué es el ser humano o lo humano y la humanidad; pero *qué es lo inhumano lo sabemos perfectamente*».¹⁴²⁷ También lo sabían los comisarios políticos comunistas y los asesinos de la Haganá, el Irgún o la banda de Stern, herederos todos ellos de idéntica tradición de sentido.¹⁴²⁸ Por tanto, a tenor del imaginario simbólico vigente, *conocemos* el *mal absoluto*, que se haría extensivo a todo *aquél* que se oponga a la felicidad *concreta* de “los hombres” “más verdaderamente hombres”. Esta doctrina reclama la imposición de penas por banalización de “el Holocausto” a filósofos como Edgar Morin, la estigmatización de Noam Chomsky o la persecución judicial de Roger Garaudy, acusado de negacionista, pero reo en realidad de *leso sionismo*.

En última instancia, aquéllo que está en juego es una cosmovisión *amenazada* desde hace décadas por el pensamiento científico y filosófico “griego”. Sin embargo, no otro que el del “mal radical” fue el “argumento” dialéctico-negativo que, amparándose en la obra de Marx, justificó el exterminio sistemático de millones de personas, acusadas de “fascistas” o de estigmas funcionalmente análogos a efectos de imputación, en países como Rusia o China, hasta cifras que multiplican por veinte las del holocausto, pero mediante técnicas similares

¹⁴²⁶ Adorno, Th.: *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1975, pág. 365 (edición original *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966).

¹⁴²⁷ Adorno, Th.: „Probleme der Moralphilosophie“, *Nachgelassene Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt, 1996, pág. 261, citado por Tafalla, Marta, op. cit., pág. 59.

¹⁴²⁸ La Haganá era en 1948 la milicia clandestina más importante del movimiento sionista en Palestina. La “banda de Stern” y el Irgún eran unidades especiales que se dedicaban a “tareas” de exterminio y terrorismo contra civiles, como la masacre de Deir Yassin de 9 de abril de 1948.

de planificación y justificación “racional”, acompañadas de criterios axiológicos inequívocamente “frankfurtianos”:

Es enemigo quienquiera dé la impresión, por signos físicos, psíquicos, sociales, morales u otros, de estar en desacuerdo con el ideal de la felicidad humana.¹⁴²⁹

Ahora bien, quizá la filosofía bien entendida reclamaría que, lejos de negarnos a fundamentar nuestro rechazo ético de lo que Auschwitz significó, intentemos comprender en relación a ese evento histórico por qué los valores de felicidad, goce y salvación han producido un algo “inhumano” simétrico susceptible, en cuanto *mal absoluto* y en términos demonológicos análogos a los que los nazis (cristianos) aplicaban a los judíos, de ser objeto de supresión física, y han bautizado ese estigma con el nombre de “fascismo” o etiquetas equivalentes para, a renglón seguido, exterminar a millones de personas, de forma sistemática y “científica”, como enemigos escatológicos de un paraíso secularizado.¹⁴³⁰ Conviene subrayar que, aunque los agentes de tales crímenes contra la humanidad fueron regímenes amparados por ideologías de cuño marxista-leninista, esta evidencia, poco tranquilizadora para cualquier persona dotada de un mínimo de sensibilidad moral, no hace en cambio reflexionar o vacilar o pestañear ni un momento a filósofos de cátedra, por ejemplo la ya citada Adela Cortina, cuando afirma, reclamando la disolución “del deber en el ansia de felicidad” que «estos temas constituyen la clave de una moral marxista humanista», a lo que habría que añadir que constituyeron también una patente de corso para los torturadores y asesinos de la *cheka*:

Nuestra moralidad no tiene precedente, nuestra humanidad es absoluta, porque descansa sobre un nuevo ideal: destruir cualquier forma de opresión y violencia. Para nosotros todo está permitido, pues somos los primeros que en el mundo han levantado la espada no para oprimir y esclavizar, sino para liberar a la humanidad de sus cadenas (...) ¿La sangre? ¡Que la sangre corra a mares!¹⁴³¹

El planteamiento de Adorno respecto de la idiosincrasia ofensiva y criminal de la pretensión de cuestionar críticamente la axiología hedonista y eudemonista (“humanista”), representa, por otra parte, el aval filosófico del interdicto que sanciona todo intento de comprender (*verstehen*) Auschwitz¹⁴³² como una tentativa de banalización y una burla criminal hacia las víctimas hebreas del nazismo. Por ende, la interpretación de la muerte, que pasa necesariamente por el pensamiento del “nazi” Heidegger, deviene imposible y, en el fondo, digna de reprensión, con lo que, a nuestro entender, aquéllo que se nos está sugiriendo en última instancia es la prohibición de cuestionar la herencia judeocristiana, la *ideología* de Jerusalén, con la advertencia de que este acto sacrílego desencadenaría toda clase de horrores

1429 A. Arosev, propagandista soviético, citado por Heller, M. *La machine et les rouages. La formation de l'homme soviétique*, Calmann-Lévy, 1985, citado a su vez por De Benoist, A., *Comunismo y nazismo. 25 reflexiones sobre el totalitarismo en el siglo XX (1917-1989)*, Barcelona, Altera, 2004, pág. 44.

1430 Cfr. Courtois, S. et alii: *El libro negro del comunismo. Crímenes, terror, represión*, Madrid/Barcelona, Planeta/Calpe, 1998 (versión original en francés, París, Lafont, 1997).

1431 Krasnyi Metch (“La daga roja”), órgano de la cheka, agosto de 1919, citado por De Benoist, Alain, op. cit., pág. 45.

1432 Bien entendido que „comprender” no significa aquí *justificar*, sino que remite al concepto del binomio comprensión/explicación en la metodología de las ciencias humanas.

indecibles. En el contexto de semejante patraña propagandística, “la muerte” es así *el mal*, encarnado por “Auschwitz”:

(...) el escándalo de la muerte es originario, es anterior a toda filosofía. Escándalo irreductible; la muerte destruye la vieja ilusión filosófica según la cual todo puede ser pensado, todo puede ser conocido.¹⁴³³

Excusa gnoseológica para un imperativo bastante más básico: no todo puede ser *disfrutado*. La vida no se “justifica” quizá por la cantidad de placer que podemos “obtener” de ella. Incomprensible como Auschwitz, el “holocausto” ha devenido nueva profesión de fe universal y se nos habla incluso del museo memorial como espacio *litúrgico*.¹⁴³⁴ Aquí hay que *deponer* piadosamente el pensamiento. Si, *verbi gratia*, aceptamos meramente la existencia de cualquier motivo, causa o razón entre los perpetradores del crimen, algo que, por cierto, sería coherente con las repetidas exigencias de la criminología crítica, marxista por más señas, aplicadas como ya hemos visto a violadores, asesinos, ladrones y a toda suerte de delincuentes en nombre del progresismo —no digamos ya a los genocidas revolucionarios leninistas, elevados por cierta “izquierda” a la categoría de héroes—, aceptamos también la naturaleza “humana” del “fascista” y, por ende, el carácter *relativo* de ese pretendido mal *absoluto*. Pero nuestro humanismo institucional, pese a sus pretensiones de universalidad, se fundamenta en la exclusión, a saber, la muerte civil —y en ocasiones física— de los etiquetados como “fascistas”, de manera que todos los beneficios de la concepción sociológica de la desviación les serán negados a unos seres que, en realidad, fueron expulsados de antemano (“no tenemos nada que decirles, deben ser aniquilados”, Zinoviev *dixit*) allende los *límites morales* de la humanidad...

El examen siquiera superficial de las distintas escuelas y corrientes filosóficas nos muestra un fenómeno que puede hacerse extensivo a la totalidad de los discursos formales y mensajes informales vigentes, a saber, el *unanimismo* axiológico “humanista” [eudemonista y hedonista]. Dicho “consenso existencial” brota del corazón de la “sociedad” misma (*society*) en tanto que “estado de interpretado” emanado de un “ser ahí” cuya máxima “dignidad” e identidad ya no es política, sino económica: somos, en primer lugar, consumidores, después contribuyentes y sólo en última instancia electores ocasionales de una oligarquía de administradores que gestionan las instituciones públicas. El nivel o capacidad de consumo constituye nuestra fuente de estatus y equilibrio psicológico como “personas”. El discurso de la felicidad es la expresión subjetiva del individuo que consume o aspira a consumir y subordina el valor ético del trabajo (“producción”), como era de esperar en un mundo donde lo que se pretende es ante todo “bienestar”, al “ocio”, es decir, al “consumo”, hasta la total devastación capitalista del ecosistema planetario. Sin embargo, este *humanismo* poco tiene que ver con la *racionalidad*, a la cual “el hombre” se limita a *instrumentalizar*, de ahí que *la verdad* ostente escasa importancia en la escala de valores de las sociedades vetero-modernas y sólo preocupe a los profesionales de la inteligencia, en algunos casos con la única finalidad de actuar en consecuencia con el “estado de interpretado” vigente, obviándola *de facto* cuando convenga a los intereses de “el hombre”. Ya hemos visto, empero, que sólo se considera

1433 Mèlich, J.-C.: *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, Barcelona, Anthropos, 1998, pág. 65.

1434 Cfr. Baer, A.: *Holocausto, recuerdo y representación*, Madrid, Losada, 2006, págs. 216 y ss.

“humana” la razón que presta argumentos en la dirección marcada por una instancia no racional, que es tanto como decir, en la *formulación negativa* del ideario *humanista* (la *evitación del dolor*) que *constituye el eslabón de enlace con la formalización también negativa del espacio público humanista, a saber: el antifascismo*. La pregunta es: ¿qué ocurre con los razonamientos (discursos, personas, grupos) que *no circulen en la dirección marcada por la piedad*? ¿Pasarán a ser, por este motivo, automáticamente calificados de *falsos*? Parece que semejante manipulación grosera no resulta sostenible, aunque ya hemos visto cómo funciona en Farías y Faye la imputación de “irracionalismo” para los que muestran “síntomas” de no querer entronizar la “alegría” y demás zarandajas retóricas humanistas. ¿En qué categoría gnoseológica cabría así ubicar la *impiedad “verdadera”* (por ejemplo, sin ir más lejos, Nietzsche)? ¿Se la ignorará? Difícil, tratándose de pensadores de la misma talla que Aristóteles o Platón. Algo habrá que hacer con esta cuestión, generadora de un “desasosiego permanente” en la oligarquía de Bretton Woods. La respuesta son los mecanismos de estigmatización, etiquetaje, autocensura, muerte civil, criminalización, castigo penal e incluso represalia paralegal, mortal o no, contra los “disidentes” más recalcitrantes. En efecto, lo que se sugiere como antídoto (lo hemos visto ya) no son argumentos, sino amenazas que disimulan muy poco y mal su carácter *mafia like*. En definitiva, y a modo de conclusión provisional de este apartado, podemos afirmar que el “discurso antifascista”, la expresión institucionalizada y política del sistema de valores humanista y de su discurso informal sociológico, no sólo deviene a la postre *abiertamente irracionalista*, aporético, carne de *Gerede* (“charla, habladurías”), sino que también se erige en justificación político-criminal, por acción u omisión, de la coacción, de la violencia y hasta del genocidio. La impunidad de los crímenes del comunismo y del liberalismo a lo largo del siglo XX representa, en fin, una patente advertencia de lo que el humanismo está dispuesto a hacer con aquéllos que no presten sus argumentos “en la dirección marcada por la piedad” (Adela Cortina *dixit*). Si, ingenuamente, los auténticos transgresores, los “fascistas”, como los soldados alemanes socialdemócratas que se rindieron a los aliados, esperan “piedad” de los humanistas, los Marx, Lenin, Churchill, Mao, Truman y *tutti quanti* les sacarán pronto de su trágico error. Con tan elementales utillajes podemos empero penetrar ya en el edificio cosmovisional central, el *tabernáculo*, del sistema liberal oligárquico contemporáneo, a saber, la “ideología del Holocausto”.

5.4.-Filosofía, memoria e ideología en el “estado de interpretado” del Holocausto

El “imaginario” (Lacan) vigente en nuestro “estado de interpretado” puede ser descrito, sin temor a errar, como “cosmovisión judeocristiana secularizada”. Ahora bien, esta etiqueta hace mención de las raíces históricas de la trama semántica en cuestión, de manera que con ella no se identifica lo que Reyes Mate calificaría como “su almendra esencial”, núcleo o centro de referencia axiológico del mismo. Hemos visto empero que, por debajo de los inevitables matices académicos, el “humanismo” (“hedonismo y eudemonismo relativistas e individualistas”) constituye el denominador común de las escuelas y corrientes filosóficas actuales en su totalidad, y que este dato se corresponde con el abrumador y ubicuo dominio mediático (publicidad) y social (el individuo normalizado) de una determinada *escala axiológica*, cuyo valor supremo sería la felicidad/bienestar/placer (del “hombre”, entendido en tanto que “nosotros”, cómo no, y con carácter *normativo*, es decir, *excluyente*, si llega el caso). La expresión sociológica material e *institucionalizada* de la cosmovisión humanista es la “sociedad

de consumo” occidental y el proyecto en curso de globalización económico-cultural planetaria. Ésta constituye un resultado, no una causa, pero una vez instituida, opera como determinante en orden a la socialización axiológica de las masas. El “humanismo consumista” que anima el sistema liberal aparece así perfectamente articulado a base de instancias ideológicas e infraestructurales (socioeconómicas) que se refuerzan mutuamente. Su fundamento empírico es el *mercado*, cuyo crecimiento sin límites (hasta la devastación ecológica implícita en la idea-dogma de potenciar el desarrollo en el horizonte de una dimensión mundial) viene espoleado por la libertad total y la situación de práctico ilegalismo otorgada al capital financiero. La casta parasitaria de los usureros e inversores puede usar y abusar de la patente de curso liberal a cambio de financiar a unos partidos políticos complacientes, aunque sea a costa de provocar crisis económicas cíclicas que la mayoría de los contribuyentes habrán de paliar *a posteriori* vaciando sus cada vez más paupérrimos bolsillos en provecho de los muy ricos. Desde el punto de vista electoral, la democracia liberal es un dispositivo elitista conchabado con los medios de comunicación que responde al carácter oligárquico real del sistema político, económico y social vigente. *El “humanismo” es propaganda.*¹⁴³⁵ Cuando el consumidor y contribuyente *paga*, la dimensión “solidaria” del denominado “estado social y democrático de derecho” (el dinero público) se ha convertido ya en la fuente principal de riqueza de la que se alimenta el dispositivo oligárquico. Pero el liberalismo, pese a la evidencia de su corrupción, incompetencia y criminalidad, se legitima *simbólicamente* frente a un “mal absoluto” que, por efecto de contraste, relativiza, banaliza y finalmente diluye todas sus fechorías. Es en este punto donde se hace patente el *rendimiento* de la cosmovisión, que viene a cerrar las brechas abiertas con la amenaza del “infierno” (“el fascismo”) como única e impensable alternativa a lo existente. El sistema de valores hegemónico ha de ser totalmente *funcional*, por lo que se refiere al mercado, al crecimiento económico indefinido y al carácter ficticio o virtual que define el universo de la burbuja financiera en beneficio de una oligarquía opulenta que constituye el 1% de la población. De ahí el hedonismo y el *desprecio por la verdad* de las élites gobernantes, para las cuales no existe discurso alguno que pueda competir políticamente con la *promesa utópico-profética*, de tal suerte que incluso los propios fascistas se vieron en su día obligados a usurparlo para poder controlar las palancas de la maquinaria estatal.

En el plano civil o social, dicha cosmovisión o estructura simbólica se presenta ataviada de pluralismo axiológico, es decir, pretende que no impone nada y reconoce supuestamente las distintas *opciones vitales* en orden a *alcanzar la felicidad*. Intangible permanece, empero, la felicidad misma y su decepcionante objetivación final en el mero acto de adquirir *bienes de consumo*. Esta “axiología”, reflejada en la publicidad comercial, se desvela a cada momento como pulsión de *placer* y éste, a su vez, como intercambio/consumo utilitario de productos, informaciones o personas, de manera que el momento simbólico “plural” de la ideología va reconduciéndose de hecho *al consenso fáctico del mercado* y su ley de hierro, tan despiadada como sonriente. Ahora bien, en el plano político e institucional público, y siempre en aras de esa pseudo pluralidad liberal que prohíbe colocar en el centro de la ciudad-mercado

¹⁴³⁵ Cada día perecen 19.000 niños de miseria, hambre y enfermedad en los denominados “países en vías de desarrollo”, cuya distancia con respecto a los “países desarrollados” que les sirven de referencia es cada vez mayor. Unos 13 millones de personas perecen al año por las mismas causas evitables e imputables a la oligarquía financiera occidental.

una ideología concreta, la “cosmovisión humanista” ha acuñado una fórmula negativa que, como la falsa diversidad de los valores civiles liberales, le permite armonizar el más absoluto *unanimismo coactivo* con la apariencia de *riqueza*. La ideología política oficial institucionalizada no nos dirá así qué es lo bueno (eso nos lo impondrá el mercado silenciosamente *velis nolis*), sino sólo qué es “lo” *malo*, aquéllo que todos tenemos *forzosamente* que rechazar, a saber: los valores heroicos y, por ende, la verdad (“fenómeno VM”). Se trata de un “anti”. Éste, en el plano político estatal donde se hace efectivo, dejaría supuestamente vacío el “pro” individual de la sociedad civil, la libre forma de vida elegida para conquistar la “dicha”; el “anti”, empero, no sólo será común *de facto*, sino expresamente obligatorio e incluso *penalmente sancionado*. Dicho “anti” formal es el *antifascismo*. A su vez, como ya adelantamos en el apartado anterior, el centro de la versión *en negativo* de la ideología del sistema, es decir, del humanismo, judeocristianismo secularizado o cosmovisión antifascista, se plasmará la “*ideología del Holocausto*”. Dicha construcción simbólica, en cuanto recodificación formalizada e invertida del imaginario vigente, *no habla ya de placer y felicidad, sino del “dolor” qua “mal absoluto”*:

Cualquier debate sobre ideales de educación es vano en comparación con este: que Auschwitz no se repita. (...) La ponderada dureza que debe lograr la educación significa, sencillamente, indiferencia al dolor. Al respecto, no se distingue demasiado entre dolor propio y ajeno. La persona dura consigo misma se arroga el derecho de ser dura también con los demás, y se venga en ellos del dolor cuyas emociones no puede manifestar, debe reprimir. Ha llegado el momento de hacer consciente este mecanismo y de promover una educación que ya no premie como antes el dolor y la capacidad de soportar los dolores. Con otras palabras, la educación debería tomar en serio una idea que de ningún modo es extraña a la filosofía: la angustia no debe reprimirse.¹⁴³⁶

Estas “consignas” lanzadas por Adorno y ampliamente difundidas en las facultades universitarias occidentales de pedagogía, no han dejado de tener consecuencias en el fracaso devastador de la educación vetero-moderna, uno de los agujeros negros de la urbe liberal. Ahora bien, lo que en este punto conviene subrayar es la función simbólica del *dolor* como *antivalor* que unifica políticamente de forma institucionalizada, prescriptiva y legal la supuesta diversidad del universo pluralista. El “dolor”, empero, no se formulará mediáticamente en abstracto, como concepto académico, sino que, para cumplir su papel de socializador axiológico, se objetivará en una *figura* histórica concreta, a saber, “Auschwitz”. El “infierno en la tierra” era, en efecto, su formato de procedencia teológica, pero como imagen destinada al consumo de masas se traducirá en el “campo de exterminio nazi”, inversión de la “sociedad de consumo” (=paraíso secularizado) fijada ya de antemano en términos de *acto de odio* (odio al “fascista”, se entiende) en el ágora de la ciudad cristiano-progresista posmoderna de la oligarquía. La universalización de la “ideología del Holocausto” ha sido reconocida:

El Holocausto, la *Shoah*, términos que hoy se emplean para denominar el genocidio de los judíos europeos a manos de los nazis, se ha convertido en una memoria de referencia global con enseñanzas y significados compartidos más allá de la comunidad de víctimas. La memoria del Holocausto ya no es, o mejor dicho, no solamente, una memoria judía.¹⁴³⁷

¹⁴³⁶ Cfr. Adorno, Th.: *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.

¹⁴³⁷ Baer, A.: *Holocausto. Recuerdo y representación*, Buenos Aires, Losada, 2006, p. 40.

La “ideología del Holocausto” marcha a caballo de la globalización liberal y de la occidentalización del mundo, de manera que, como el mercado mundial, se alimenta del desarraigo y de la destrucción de las identidades, pero además su meollo hace referencia a la imagen del “judío” de la diáspora en tanto que ser *desterritorializado*:

Los sociólogos Daniel Levy y Natan Sznaider encuentran en el resquebrajamiento de los sólidos marcos de identificación, ya sean políticos, étnicos o religiosos, y en la experiencia desterritorializada, el campo abonado para que fructifique la memoria universal o globalizada del Holocausto. (...) Lo judío sería un arquetipo de desterritorialización, diáspora, otredad; claves con las cuales comprender un mundo globalizado. En tanto que los judíos de preguerra representan desarraigo, diferencia y vulnerabilidad, su persecución y exterminio se ha convertido –junto a todo el opresor sistema nazi y sus víctimas– en la poderosa contraimagen del sistema de valores de las sociedades multiculturales (...).¹⁴³⁸

Esta igualación, allanamiento y pérdida de las identidades remite, empero, al *judeo-centrismo*, léase: a la supremacía intelectual,¹⁴³⁹ diferenciación simbólica (e incluso *ontológica*)¹⁴⁴⁰ y elección divina de la figura cultural e histórica del hebreo:

Una figura clave en la acuñación mítica del término “Holocausto” es Elie Wiesel, cuya concepción y uso del término representa además la proyección universal de la memoria judía del Holocausto. Wiesel recurre al episodio bíblico de la *Akeda*, el sacrificio de Isaac, para proponer una compleja interpretación del Holocausto como fenómeno único y singular a la vez que inexplicable. Isaac es el arquetipo de la víctima elegida y esta figura representa para Wiesel la historia judía desde tiempos bíblicos hasta su culminación moderna en el Holocausto. El estatus especial de los judíos les causó ser elegidos y separados. Su destrucción solo tiene algún sentido si se explica en base a su condición de pueblo elegido.¹⁴⁴¹

A pesar de que la aplicación del término griego “Holocausto” al genocidio judío (muchos judíos prefieren hablar de *Shoah*) por parte de Wiesel sea cuestionada, Alejandro Baer insiste en que el mérito de Wiesel ha consistido en apartar el holocausto de la historia y «concebirlo como un “mal ontológico”». Parece, no obstante, evidente¹⁴⁴² que esta tendencia marcha en la dirección opuesta a todo sentido ilustrado y crítico de la cuestión a menos que el término “ontológico” se interprete en un sentido heideggeriano, lo que no parece ser el caso:

Es esta separación y singularización absoluta de los acontecimientos englobados en la palabra Holocausto respecto a cualquier otra forma de tragedia histórica lo que va a permitir que el exterminio de los judíos se convierta en una metáfora y mito metahistórico, en brecha o punto de inflexión universal. El trauma de los judíos se convierte así en símbolo y arquetipo del

¹⁴³⁸ Baer, A.: *op. cit.*, pp. 41-42.

¹⁴³⁹ Cfr. Perlmutter: *Anti-Semitism*, pp. 36, 40: «Los judíos, mejor dotados y en inferioridad numérica, inspiraban rencor a los gentiles, peor dotados y mucho más numerosos» (Finkelstein, N. G., *op. cit.*, p. 61).

¹⁴⁴⁰ Cfr. Wiesel, E.: *Against Silence*, vol. I, p. 153. Wiesel, E.: *And the Sea*, p. 133: «Los judíos son “ontológicamente” especiales». (Finkelstein, N.: *op. cit.*, p. 55).

¹⁴⁴¹ Baer, A.: *op. cit.*, p. 73.

¹⁴⁴² Cfr. Finkelstein, N. G.: *La industria del holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, Madrid, Siglo XXI, 2002 (Versión inglesa de 2000): «según esta interpretación, comprender racionalmente el Holocausto equivaldría a negarlo. Pues la racionalidad refuta la singularidad y el misterio del Holocausto» (p. 52).

crimen genocida y la catástrofe social, así como del trauma y la memoria del mal. El Holocausto se convierte en tragedia arquetípica precisamente por ser considerada radicalmente diferente de cualquier otro mal.¹⁴⁴³

Así las cosas, “el Holocausto” es «conmemorado y enseñado en museos y colegios», substituyendo a la muerte y resurrección de Cristo como “acontecimiento” que marca el inicio y fin de los tiempos o año cero de la historia: los «documentos del tiempo del Holocausto se convierten en textos sagrados».¹⁴⁴⁴ También se puede hablar de una *americanización*¹⁴⁴⁵ de “el Holocausto”, en el sentido de que será una versión muy concreta del dogma incluso dentro de los propios medios antifascistas, la que se elevará a categoría universal paralelamente a la globalización comercial y occidentalización de la tierra capitaneada por los Estados Unidos de América. En este proceso, series televisivas como “Holocausto” (1978) o películas del estilo de “La lista de Schindler” (1994) jugarán un papel decisivo en una *narración* que no comienza inmediatamente después de la guerra (en su primera edición de “La noche”, Wiesel *ni siquiera habla de cámaras de gas*), sino sólo cuando los judíos de Israel sientan haber superado su complejo de víctimas pasivas y demostrado al mundo su virtud viril como guerreros tecnológicos poco menos que invencibles¹⁴⁴⁶ (por no hablar de su racismo y criminalidad, que ya hemos visto), aunque sus “temibles” adversarios sean en demasiadas ocasiones sólo niños palestinos armados con piedras.

La globalización, americanización e institucionalización de la “ideología del Holocausto” como discurso oficial y común de las sociedades liberales occidentales, va ligada inevitablemente, en este mundo dominado por el “mercado”, a la comercialización y explotación económica de las víctimas olvidadas del genocidio.¹⁴⁴⁷ Los museos se convierten en parques temáticos donde el consumidor no sólo ha de adquirir una información, sino experimentar, siguiendo aquí las pautas metodológicas dominantes en las ciencias sociales posteriores a Heidegger, aquéllo que supuestamente experimentaban los prisioneros de Auschwitz. Esta “construcción social del hecho”, a la que ya nos hemos referido en el contexto más amplio de la exégesis del “fascismo”, es expresamente reconocida por los propios promotores de la ideología del Holocausto:

En la actualidad hay una extendida sospecha respecto a cualquier representación visual como tecnología probatoria, así como sobre el concepto de hecho histórico, que está siendo objeto de cuestionamientos críticos por parte de historiógrafos y sociólogos. No se trata de un objeto dado, puesto que resulta de la construcción de “lo histórico” a través del filtro de la memoria social.¹⁴⁴⁸

Memoria social construida a su vez por los medios de comunicación y, en última instancia, por la Comisión Creel de turno. Este “filtro” decidirá *qué* es lo que “se” recuerda y qué lo

¹⁴⁴³ Baer, A.: *op. cit.*, p. 75.

¹⁴⁴⁴ Baer, A.: *op. cit.*, p. 52.

¹⁴⁴⁵ Cfr. Baer, A.: *op. cit.*, p. 76 y ss.

¹⁴⁴⁶ Cfr. Baer, A.: *op. cit.*, p. 56 y ss.

¹⁴⁴⁷ Cfr. Finkelstein, N. G.: *La industria del holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, Madrid, 2002. El libro de Baer silencia a Finkelstein, un judío descendiente de supervivientes del holocausto.

¹⁴⁴⁸ Baer, A.: *op. cit.*, p. 193.

que “se” *olvida*. Dicho brevemente, “uno” recordará “el Holocausto” mientras se desentiende de Kolymá, Dresde, Hiroshima, Palestina..., y de todo aquello que pueda “relativizar” la absolutez del genocidio judío. El papel de las industrias culturales en la fijación del criterio de discriminación que eleva a unos pocos al estatus de *mártires de la humanidad humanista*, pero condena al silencio a la mayoría de los exterminados, será decisivo. Más chocante resulta, empero, si cabe, en la oficialización de la “ideología del Holocausto”, el papel representado por la institución democrática, supuestamente neutral y garante de una Declaración Universal de los Derechos Humanos que sostiene formalmente la *igualdad* de todas las víctimas, a despecho del carácter selectivo y hasta racista de las pautas políticas reales de conducta “humanitaria” propias de las administraciones. No existe prueba más escandalosa del carácter normativo y excluyente de este humanismo oligárquico de oriundez judaica. La coartada de nuestros politicastros será la alarma social y el interés generalizado despertado por “el Holocausto”, cuando en realidad ese fenómeno singular (con que se pretende legitimar el dispendio de recursos públicos en beneficio de un ideario racista) ha sido fabricado también en primera instancia a costa del contribuyente. El carácter “constructivista” de la “ideología del Holocausto” explica el temor oficial que despiertan los enfoques historiográficos críticos basados menos en la negación de los “hechos” que en su interpretación *alternativa* no judeo-céntrica, de ahí que Alejandro Baer pueda hablar de “transgresión interpretativa”¹⁴⁴⁹ en relación con todo intento de situar “Auschwitz” en el marco más amplio de la Segunda Guerra Mundial y de los genocidios, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad perpetrados por los vencedores antes y después de la contienda.¹⁴⁵⁰ El reconocimiento expreso y desvergonzado de una “imposible verdad”¹⁴⁵¹ sobre “el Holocausto” cubre a la postre con el manto del relativismo *la exigencia de fundamentar los criterios axiológicos de constitución del hecho histórico*, un imperativo que, de colocar el valor verdad en el lugar central que le corresponde, subvertiría de raíz el sentido hedonista, humanista y “antifascista” del discurso oficial. La mercantilización de la “ideología del Holocausto” tenía así que degenerar, y ha degenerado de hecho, en pura y simple manipulación propagandística y banalmente consumista al servicio de la política y de las oligarquías socioeconómicas dominantes:

(...) sirva de botón de muestra un libro de divulgación sobre la postmodernidad en el cual se ejemplificaba la disolución de las líneas divisorias entre información, educación y entretenimiento mediante una referencia al United States Holocaust Memorial Museum de Washington. El museo era definido como un ‘parque temático del Holocausto’ y la muestra de metraje documental de archivo que mostraban las ejecuciones indiscriminadas de las *Einsatzgruppen* como *snuff movies* históricas.¹⁴⁵²

¹⁴⁴⁹ Cfr. Finkelstein, N.: *op. cit.*: «Las variantes más ‘insidiosas’ de la negación del Holocausto, indica Lipstadt, son las ‘equivalencias morales’; es decir, la negación de la singularidad del Holocausto» (p. 78). Las consecuencias de esta postura no son baladíes, porque tienen incluso efectos penales: la negación del Holocausto está sancionada con cárcel, pero también su “banalización” o “justificación”, que hay que interpretar como cualquier intento de “explicar” lo sucedido, colocarlo en un determinado contexto histórico o simplemente recordar que existen otros genocidios del mismo calibre, si no peores, a los que las autoridades “humanitarias” hacen caso omiso.

¹⁴⁵⁰ Baer, A., *op. cit.*, p. 97.

¹⁴⁵¹ Cfr. Baer, A.: *op. cit.*, pp. 95 y ss.

¹⁴⁵² Baer, A.: *op. cit.*, pp. 202-203.

No debe extrañar, en tales circunstancias, encontrar en el Libro de Visitas del museo la siguiente frase:

Fue genial, realmente disfrutamos aprendiendo sobre todas las cosas horribles que ocurrieron en la Alemania nazi.¹⁴⁵³

En este contexto de auténtico adoctrinamiento totalitario, ¿qué imagen museística y memorial podemos esperar de los llamados “perpetradores”? Cabía temer lo peor y el propio Alejandro Bauer debe reconocer, a mi entender con sorpresa un tanto hipócrita, cuáles son los resultados de esta tarea pedagógica de “humanización” antifascista, a saber: la negación del carácter “humano” de una parte de la humanidad y la legitimación institucional “democrática” del lenguaje de las *chekas*:

Este último caso apunta también a otro interrogante que dejan sin respuesta los dispositivos de personalización e implicación del visitante de los museos del Holocausto. En ellos las propuestas representacionales están diseñadas con una misión: lograr que el visitante conozca lo que sucedió y se identifique con las víctimas. Nunca con los verdugos. Estos tienden a ser presentados como absolutamente otros, como monstruos maníacos, acólitos incondicionales de Hitler y fanáticos cegados por el antisemitismo. Si los museos buscan enseñar la *Shoah* y sus lecciones, ¿no cabría matizar la otredad de quienes cometieron los crímenes o permitieron que se cometieran?¹⁴⁵⁴

El propio Baer se apresura a justificar esta aparente contradicción, eterno cortocircuito moral de nuestra inacabable posguerra entre la “humanitaria” retórica lloriqueante y la nauseabunda crudeza de los intereses económicos, racistas y reaccionarios en juego:

Los museos son instituciones que transmiten valores cívicos a un nivel muy abstracto. Nos dicen que estamos del lado bueno, nada más. Nos invitan a recordar, pero no a cuestionar y a cuestionarnos.¹⁴⁵⁵

Pero, ¿desde cuándo el nivel de abstracción se confunde con el maniqueísmo? ¿Qué tipo de valores cívicos son éstos que nos invitan a *odiar* y que excluyen de la humanidad a una parte de la misma? ¿Qué clase de recuerdo es éste que se basa en el olvido de la inmensa mayoría de las víctimas de la criminalidad *estatal* de masas en el siglo XX? ¿En qué consiste ese acomodarse placenteramente en el lado “bueno” de la existencia cuando semejante autosatisfacción farisaica excluye el *doloroso* acto de “cuestionar y cuestionarnos”? ¿No fue precisamente tal abyección la que provocó Auschwitz, pero también el resto de los “genocidios olvidados”? ¿No ha sido olvidado el propio genocidio judío al falsearlo y manipularlo hasta tales extremos de indecencia? ¿No nos hallamos ante otro episodio del *olvido del ser* (Heidegger) y el temido “nihilismo” en su más obscena patencia, a saber, la del reino del “último hombre” (Nietzsche) en un museo sobre el *genocidio*?

La filosofía frankfurtiana, que se define a sí misma en términos de “teoría crítica de la sociedad”, es decir, como supuesta antagonista del orden establecido, nos muestra ahora una faz hartamente más sombría, a saber, la de legitimadora del “estado de interpretado” *policial*

¹⁴⁵³ *Ibidem*.

¹⁴⁵⁴ Baer, A.: *op. cit.*, p. 215.

¹⁴⁵⁵ Baer, A.: *op. cit.*, p. 216.

vigente y guardiana del celoso protagonismo de los judíos entre las víctimas de Hitler; no digamos ya de la exclusividad del “holocausto” respecto de las atrocidades de los genocidios ruso, ucraniano, chino, camboyano, palestino, alemán..., donde la palabra “fascismo” mienta ahora un inquietante e impensado *continuum* semántico entre victimarios y víctimas que colapsa de raíz la *jerga* “emancipatoria” de la felicidad. En el mismo sentido, se nos habla constantemente de los vencidos, como si los vencidos y muchas veces condenados a muerte *en nombre de los derechos humanos* —por ejemplo, los nueve oficiales alemanes ejecutados fraudulentamente en Nuremberg a cuenta de la masacre comunista de Katyn—¹⁴⁵⁶ no hubieran sido, precisamente, los denominados *fascistas*:

El Holocausto ha demostrado ser un arma ideológica indispensable. El despliegue del Holocausto ha permitido que una de las potencias militares más temibles del mundo, con un espantoso historial en el campo de los derechos humanos, se haya convertido a sí misma en Estado “víctima”, y que el grupo étnico más poderoso de los Estados Unidos también haya adquirido el estatus de víctima.¹⁴⁵⁷

Pese a tan sospechosas coincidencias, que marcan como poco una *posible* línea de investigación que permitiría liberar a la filosofía heideggeriana de la pesada hipoteca de su presunta vinculación *estructural* con “Auschwitz”, se ha intentado fijar por ley una suerte de principio axiomático, en virtud del cual existiría una diferencia *cualitativa* entre los crímenes del fascismo y los de cualesquiera otras ideologías, convirtiendo en *difamatorio* todo intento de comparación. Un estado de permanente indignación (“intolerable”) sustituye nuevamente al *razonamiento* y se nos amenaza con llevarnos ante los tribunales, mas no precisamente ante los kantianos tribunales de la razón, sino ante aquéllos otros que hacen posible el democrático horror cotidiano de nuestras prisiones humanitarias. Así, una vez más, se confirma la advertencia de Foucault: el dispositivo de formación de la identidad del “nosotros” y de rechazo del *otro* funciona también aquí; el protocolo del *das Man* es ahora un artículo de prensa u otra información que nos conducirá de la *desviación* al *etiquetaje* y, si reincidimos, a la *estigmatización* y al *ostracismo civil*. Según la *vulgata* del racismo democrático, los comunistas y los liberales fueron los depositarios de las mejores intenciones (frustradas sólo por accidente), y los fascistas, cómo no, de las peores; los comunistas, además, no asesinaban a sus víctimas por lo que eran, como en el caso de los nazis con los judíos, sino por oponerse al régimen de Stalin, hecho que, al parecer sería infinitamente menos grave (tan poco que ni siquiera merece las costas de un juicio); y, finalmente, los crímenes “nazis” fueron planificados “industrialmente” y se intentaron justificar a partir de una doctrina presuntamente científica, circunstancias que no se detectarían en el caso del marxismo o de Hiroshima pese a las aplastantes evidencias que desmienten tan feliz conclusión. Las afirmaciones

¹⁴⁵⁶ En Katyn (Rusia) fueron ejecutados alrededor de 20.000 oficiales polacos la primavera de 1940. Durante el juicio de Nuremberg, la URSS acusó a Alemania de la masacre. La caída del comunismo y la apertura de los archivos de Moscú permitió empero comprobar que el autor de la atrocidad no había sido Hitler, sino Stalin.

¹⁴⁵⁷ Finkelstein, N. G.: *La industria del Holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, Madrid, Siglo XXI, 2002, pág. 8.

insostenibles¹⁴⁵⁸ y desvergonzadas¹⁴⁵⁹ que configuran la “ideología del Holocausto” vendrían así a encubrir de manera atropellada y harto chapucera la evidente desproporción de magnitudes en cuanto al número de víctimas que, considerado como único factor o criterio de criminalidad, haría del liberalismo o del comunismo, y no del “fascismo”, la ideología *asesina* por excelencia.

Llegados aquí, constatamos habérnoslas con pura *propaganda de guerra* elevada a la categoría de ideología e incluso de sistema filosófico:

La “conciencia del Holocausto”, como señala el reputado escritor israelí Boas Evron, es en realidad “un adoctrinamiento propagandístico oficial, una producción masiva de consignas y falsas visiones del mundo, cuyo verdadero objetivo no es en absoluto la comprensión del pasado, sino la manipulación del presente” (...) refractada a través de un prisma ideológico, “la memoria del exterminio nazi” llegó a convertirse, en palabras de Evron, “en poderosa herramienta en manos de los dirigentes israelíes y los judíos del extranjero”. El holocausto nazi se convirtió en el Holocausto.¹⁴⁶⁰

Según Norman G. Finkelstein, los dogmas fundamentales que sustentan la estructura de “el Holocausto” en tanto que ideología mundial son dos. De ellos, el primero, que “el Holocausto” constituye un acontecimiento histórico categóricamente singular.¹⁴⁶¹ El segundo, que con “el Holocausto” culmina un *inmotivado* pero universal odio de *todos* los pueblos del mundo hacia el pueblo judío: «El mundo quiere eliminar a los judíos (...) el mundo siempre ha querido eliminar a los judíos».¹⁴⁶² El hilo argumentativo de Finkelstein nos permite arrimar las posturas historiográficas “agnósticas” (Elie Wiesel) y la filosofía de Adorno al calor de un insospechado *irracionalismo* común:

De afirmar que el Holocausto es único a aseverar que no se puede comprender racionalmente apenas hay un paso. Si el Holocausto carece de precedentes históricos, habrá que colocarlo por encima de la historia y no podrá ser explicado con la lógica histórica. De hecho, el Holocausto es único porque es inexplicable, y es inexplicable porque es único.¹⁴⁶³

Compárese el discurso de Wiesel y el dicitario que sanciona como chirigota de las víctimas hebreas de Auschwitz toda pretensión de fundamentar el “imperativo adorniano”, al instante se verificará que las similitudes son espectaculares:

¹⁴⁵⁸ Cfr. Finkelstein, N. G.: *op. cit.*: «Considerando la cantidad de disparates que produce diariamente la industria del Holocausto, lo extraño es que haya tan *pocos* escépticos”. (p. 76); «¿Cómo se explica que carezcamos de un control de calidad decente cuando se trata de evaluar el material sobre el Holocausto que va a publicarse?» (p. 67); «Hilberg siempre se planteaba las preguntas correctas. De ahí que la comunidad del Holocausto lo relegara por completo» (*ibidem*, n. 41).

¹⁴⁵⁹ Cfr. Finkelstein, N. G.: «justificar la exclusión del genocidio gitano fue el mayor reto que hubo de afrontar el museo del Holocausto» (p. 84). El tema de los 5 millones de víctimas “gentiles” de Hitler que parecen haberse esfumado de la conciencia pública es quizá la más patente aporía de la “ideología del Holocausto” actualmente vigente. Cfr. *Op. cit.*, p. 83, n. 65.

¹⁴⁶⁰ Finkelstein, N. G.: *La industria del holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, Madrid, Siglo XXI, 2002, pág. 47. Versión inglesa de 2000.

¹⁴⁶¹ Finkelstein, N. G.: *op. cit.*, pág. 47.

¹⁴⁶² Ozik, C., cit. por Finkelstein, *op. cit.*, p. 57 y n. 24.

¹⁴⁶³ Finkelstein, N.: *op. cit.*, pág. 51.

Estas mistificaciones, denominadas por Novick “la sacralización del Holocausto”, tienen a su mejor representante en Elie Wiesel. Tal como observa Novick con acierto, para Wiesel, el Holocausto es, efectivamente, una religión misteriosa. Wiesel salmodia que el Holocausto “conduce a la oscuridad”, “niega todas las preguntas”, “se sitúa fuera, si no más allá, de la historia”, “es imposible tanto de comprender como de describir”, “no puede ser explicado ni visualizado”, “nunca será comprendido ni transmitido”, marca “la destrucción de la historia” y una “mutación a escala cósmica”. Sólo el sacerdote-superviviente (léase: sólo Wiesel) está capacitado para desentrañar su misterio. Y, aun así, reconoce Wiesel, el misterio del Holocausto es “incomunicable”; “ni siquiera podemos hablar de él”. Por tanto, a cambio de una tarifa de 25.000 dólares (más una limusina con chófer), Wiesel da conferencias en las que desvela que “el secreto de la verdad” de Auschwitz “radica en el silencio”.¹⁴⁶⁴

Adorno sería el teólogo laico de una nueva religión global en cuyo seno otros personajes desempeñarían el papel de oficiantes. No obstante, desde el punto de vista de la *crítica ilustrada*, el catecismo frankfurtiano es un insulto a la inteligencia: si hablamos de fines últimos, tanto los liberales cuanto los nacionalsocialistas, y ya no digamos los comunistas, aspiraban a que una *parte* de la humanidad, considerada por ellos *la* humanidad *par excellence*, el *pueblo elegido* en un caso, la *raza aria* en otro y la *clase proletaria* en un tercero, alcanzaran las mayores cotas de felicidad y bienestar posibles. Estamos ante éticas teleológicas utilitaristas y hedonistas que, nos guste o no, nuestras sociedades antifascistas *comparten* con los genocidas del siglo XX. El sueño utópico ha generado la *mentira profética global* y, con ella, la metodología del *Libro de Josué* hace suyos los “adelantos” de la ciencia, que incluyen la manipulación mediática de las masas, pero no precisamente la racionalidad y la crítica veraz que va ligada a la filosofía. Hitler no fue, en efecto, un mero nacionalista alemán, sino un darwinista científicista que pretendía diseñar el futuro de una humanidad definida *estipulativamente*, excluyendo de la misma a razas consideradas subhumanas: «Los que no ven en el Nacionalsocialismo otra cosa que un movimiento político saben muy poco de él. Es incluso más que una religión: es la voluntad de recrear la humanidad».¹⁴⁶⁵ En la actualidad, empero, el concepto de género humano se sigue definiendo, como ya hemos visto, en términos evolutivos y zoológicos, aunque con el añadido de una “dignidad” que no se sabe entonces de dónde cuelga. Bien es verdad que las contradicciones, en este terreno, importan poco, toda vez que, tratándose de “nuestra” dignidad, nadie se molestaría en cuestionarla: «El principio fundamental es que ‘nosotros somos los buenos’ (...) y lo que ‘nosotros’ hacemos está dedicado a los principios más elevados, aunque se cometan errores en la práctica» (Noam Chomsky). En este sentido, es dudosa la afirmación de que el mensaje del comunismo o del liberalismo, a diferencia del fascismo, fuera destinado al género humano en su conjunto: en realidad, aceptaba como *necesario* el sacrificio de sociedades enteras, las cuales habían de preceder al advenimiento del modo de producción comunista o del mercado mundial y hacerlo posible mediante la explotación y el sufrimiento de una parte enorme, pero “desafortunada” —para decirlo suavemente— de la humanidad histórica. Los conceptos de *humanidad* del capitalismo, el marxismo y el nazismo no son de diccionario o de uso común, sino *tecnicismos* de laboratorio teológico, económico o biológico producto de una fabricación conceptual y doctrinal previa. La idea de que el sionismo que ha construido el Estado de

1464 Finkelstein, N.: *op. cit.*, pág. 51.

1465 Glover, J.: *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*, Madrid, Cátedra, pág. 431. Cita de Adolf Hitler, *Hitler Speaks*.

Israel muestra alguna diferencia fundamental respecto de tales planteamientos ideológicos es simplemente un dogma. Recordemos, a tales efectos, la célebre prescripción programática salida del puño del propio Karl Marx:

‘Prohibición del trabajo infantil’. Aquí era absolutamente necesario señalar el límite de edad. La prohibición general del trabajo infantil es incompatible con la existencia de la gran industria y, por tanto, un piadoso deseo, pero nada más. El poner en práctica esta prohibición –suponiendo que fuese factible– sería reaccionario.¹⁴⁶⁶

En el mismo texto, Marx eleva la anécdota a categoría:

(...) mostrar que era un crimen intentar, por un lado, imponer otra vez en nuestro Partido, como si se tratara de dogmas, ideas que en un período tuvieron algún significado pero que hoy son obsoleto desecho verbal, mientras, por otro lado, volvemos a pervertir la perspectiva realista, que tanto esfuerzo costó instilar en el Partido y que hoy ha encontrado en él su espacio, con el absurdo ideológico sobre derecho y otras basuras, tan comunes entre los demócratas y entre los socialistas franceses.¹⁴⁶⁷

Bajo el paradigma del Dios-Historia, las victimizaciones son gestionadas por etapas escatológicas que se fijan y escalonan en el decurso de la narración profética. Los perjudicados pueden ser los *kulaks* ucranianos, pero también los palestinos. El esclavo del “modo de producción esclavista” *debe* ser explotado y su sufrimiento allanar el camino a la felicidad futura de los agraciados beneficiarios del “final de la historia”. Por su parte, en el modelo del Dios-Naturaleza, la gestión administrativa se articula en función de zonas de un imaginario espacial etnocéntrico. El nazismo fija unas “condiciones de exclusión” materialista-biológicas que compiten con los requisitos materialista-sociológicos de los marxistas o teológico-económicos de los liberales, pero unos y otros se amparan en una axiología utópica que *justifica* infligir dolor y asesinar a *ciertas* personas. Los criterios de selección de *quiénes* han de morir por la “felicidad” de otros dependen del variado aparato ideológico, pero la legitimación racional de los dispositivos burocráticos de exterminio da por supuesta la inocencia lacrimógena del bien y la maldad *punible* de todo aquél que se oponga al “clímax hedónico” del grupo (“nosotros somos los buenos”) auto-instituido como postrero *sentido* de la humanidad. Las *intenciones* de los marxistas en la Rusia de Lenin quedan así documentadas para la posteridad con la siguiente afirmación genocida del dirigente marxista ruso, de origen judío, G. Zinoviev:

Para deshacernos de nuestros enemigos, debemos tener nuestro propio terror socialista. Debemos atraer a nuestro lado digamos a noventa de los cien millones de habitantes de la Rusia soviética. En cuanto a los otros, no tenemos nada que decirles. *Deben ser aniquilados.*¹⁴⁶⁸

1466 Marx, K.: *Crítica del programa de Gotha*, versión española revisada y ajustada a la edición rusa de 1953, Madrid, Ricardo Aguilera Editor, 1968, pág. 42. El texto original de Marx en alemán es del año 1875.

1467 Marx, K.: *op. cit.*, pág. 22, citado en Glover, Jonathan, *op. cit.*, pág. 351 (con referencia a la pág 17 de la versión inglesa, en el texto hemos transcrito la versión de Glover).

1468 Zinoviev, G.: “Severnaya Kommuna”, núm. 109, 19 de septiembre de 1918, pág. 2, citado en Vidal, César: *Checas de Madrid*, Madrid, Belaqua, 2003, pág. 281.

El *sionismo* representa la síntesis de uno y otro dispositivo conceptual —étnico-biológico, teológico y religioso secularizado— de justificación del exterminio de masas. Por lo que respecta a la institución de la víctima ontológica —a saber, aquella que debe perecer por lo que es o por el simple hecho de ser—, los judíos asesinados a manos de los nacionalsocialistas no monopolizan esta poco envidiable condición. En realidad, la frase de Zinoviev ilustra que, para los dirigentes marxistas rusos, ciertos ciudadanos o individuos, por la única razón de existir y encarnar la maldad —la responsabilidad culpable de que la finitud *exista*, consignada ya por Marcuse al categorizar la muerte como fenómeno óntico—, debían perecer, siendo así que formaban parte de segmentos sociales considerados susceptibles *sólo* de eliminación física:

Nosotros no hacemos la guerra contra las personas en particular. Nosotros exterminamos a la burguesía como clase.¹⁴⁶⁹

Así hablaba Martin Latsis, uno de los primeros jefes de la cheka. Gorki, el genial escritor, utiliza con las víctimas de Stalin los mismos términos —a saber: “piojos”— que Frank, el hitleriano gobernador general de Polonia, empleara para referirse a los judíos en su famoso diario:

Considero que esta ejecución era perfectamente legítima. Es completamente natural que el poder obrero y campesino extermine a sus enemigos como si se tratara de piojos.¹⁴⁷⁰

El elemento biológico se puede así documentar también en la pluma del propio Gorki:

Hay que cultivar el odio de clase mediante la repulsión orgánica del enemigo como ser inferior. Tengo la convicción íntima de que el enemigo es por completo un ser inferior, un degenerado tanto en el plano físico como “moral”.¹⁴⁷¹

A la inversa, en el nacionalsocialismo, con su idea del *Reich* de los Mil Años, de la colonización de las tierras de Este (Ucrania) y de la raza aria como pueblo superior, puede ser interpretado, ya lo hemos apuntado, también desde la óptica de una inversión cristiano-alemana del sionismo. La criminalidad de la utopía no procede sólo, pues, como pretende Theodor W. Adorno, de su componente literario positivo —condenado por Marx como socialismo *no* científico y por Adorno como dialéctica *positiva*— sino de la postulación de un “mal absoluto”, de una “resistencia” que se opone a la realización positiva de la “utopía”, ente pues, negativo por excelencia, pero, este sí, identificado y con rostro. O en otros términos: el *gulag* se gesta, dicho brevemente, en la génesis de una *dialéctica* negativa donde “*el modo de producción comunista*”, el “*reino de Dios*” *cual idea reguladora, no aparece nunca en carne y hueso, pero sí los obstáculos* (“inhumanos”) *que hay que suprimir para irse aproximando a la tierra prometida*. No obstante la evidencia de tan tremendas lecciones históricas, se persiste en el uso simbólico del “antifascismo”, y el juzgado de instrucción jerosolimitano mantiene en busca y captura al satánico “responsable” de la “finitud” (“muerte”, “Auschwitz”), a la espera de que este discurso criminógeno, bien engrasado cada día por los políticos, los intelectuales y los medios de comunicación, pueda *volver a ser utilizado* en cualquier momento al servicio del poder,

1469 De Benoist, A.: *op. cit.*, pág. 41.

1470 Courtois, S. *et alii*: *El libro negro del comunismo*, *op. cit.*, pág. 838.

1471 *Op. cit.*, pág. 839.

precisamente para silenciar, desacreditar, perseguir, condenar y hasta asesinar a aquéllos que amenacen al “pueblo elegido” de turno:

¿Cuáles son los criterios para determinar si los límites de la libertad humana son empíricos (es decir, en último término, históricos) u ontológicos (esto es, esenciales e insuperables)? La tentativa de dar respuesta a esta cuestión ha constituido uno de los mayores esfuerzos de la filosofía. Sin embargo, se ha caracterizado a menudo por una tendencia a presentar la necesidad empírica como necesidad ontológica. Esta “inversión ontológica” actúa también en la interpretación filosófica de la muerte. *Se manifiesta en la tendencia a aceptar la muerte no solamente como un hecho, sino como una necesidad, y como una necesidad que debe ser conquistada no destruyéndola, sino aceptándola. En otras palabras, la filosofía ha dado por supuesto que la muerte pertenecía a la esencia de la vida humana, a su realización existencial.*¹⁴⁷²

Por tanto, si la finitud es un *hecho*, y en cuanto tal, un mero dato empírico, nos hallaríamos ante algo susceptible de ser modificado por el “progreso”; por otra parte, en tanto que existe la muerte, pero *podría no existir*, existen también aquéllos que, de alguna manera, son los *responsables*, como opositores al “progresismo”, de que “la muerte” exista. En primer lugar, los filósofos gentiles, incapaces de mirar hacia Jerusalén; en segundo lugar, los “fascistas”, encarnación humana de ese “mal absoluto” y obstáculos insoslayables en el camino hacia el paraíso secularizado. Mas, felizmente, se detectan también *filósofos fascistas*, como Heidegger, quien habría elevado al plano teórico aquéllo que otros “inhumanos” perversos estaban ya llevando eficazmente a la práctica. Recordemos una vez más esta cita extraordinaria, síntesis de nuestro canónico “estado de interpretado”:

A través de todos los refinamientos y atenuaciones, la afirmación ontológica de la muerte continúa desempeñando su prominente papel en la corriente principal de la filosofía. (...) Según Hegel: la muerte tiene el significado de la „negación de lo negativo“, esto es, de una afirmación, como „resurrección del espíritu de la mera cáscara de la naturaleza y de la limitación de que ha salido.“ El dolor y la muerte se desnaturalizan así en el retorno del sujeto sobre sí mismo, en satisfacción (*Befriedigung*), en gloria, y en esa existencia afirmativa y reconciliada que el espíritu sólo puede alcanzar mediante la mortificación de su existencia negativa, en la que está separado de su verdadera realidad y de su verdadera vida (*Lebendigkeit*). Esta tradición toca a su fin en la interpretación de Heidegger de la existencia humana como anticipación de la muerte, la última y más apropiada exhortación ideológica a la muerte, lanzada en el momento mismo en que se preparaba la base política para la mortífera realidad correspondiente: las cámaras de gas y los campos de concentración de Auschwitz, Buchenwald, Dachau y Bergen-Belsen.¹⁴⁷³

Herbert Marcuse parece ignorar que en Hegel (como pone en evidencia el planteamiento que el propio Marcuse cita) y con él en la entera tradición cristiana, la aceptación de la muerte es sólo una “astucia” más para alcanzar la postrera felicidad y recuperar, cómo no, la *Befriedigung*, la satisfacción aristotélica tan reclamada por Adorno en cuanto horizonte último de la “dialéctica negativa”. Nuestros arrepentidos filósofos reniegan de ese pasado *trágico* que comienza en Grecia y culmina en Heidegger, y se limitan ya a legitimar metafísicamente —en

1472 Marcuse, H.: "La ideología de la muerte", en *Ensayos sobre política y cultura*, Barcelona, Ariel, 1970, pág. 188.

1473 Marcuse, H.: *op. cit.*, pág. 192.

nombre de la crítica, la ilustración y hasta de la transgresión— las más rancias prácticas discursivas de un *statu quo* recreado hasta el hartazgo por los propagandistas de Hollywood:

La muerte es la suprema presencia del mal en la tierra (...) La muerte es horrible porque es separación, final, derrota y fracaso. (...) La Barbarie es el Escándalo supremo, el Mal absoluto, porque lo único que de absoluto hay en la vida humana es el Mal. (...) La muerte, en Celan, como en Trakl, tiene los ojos azules. El azul de la muerte, que es un maestro de Alemania, está todavía presente.¹⁴⁷⁴

Mas para quienes la palabra memoria no sea, precisamente, sinónimo de olvido -y olvido interesado al servicio de la más descarada anti ilustración- tal vez existan *otros* ojos azules, poetizados por los apologetas del genocidio, del crimen todavía impune y hundido en alevosa desmemoria: “Los ojos azules de la Revolución brillan con *una crueldad necesaria*” (Louis Aragon, *El frente rojo*). Reflexionemos, por una vez, en lo que significa aquí, para una ética dialógica, la frase “no tenemos nada que decirles” (Zinoviev): ¿a qué tradición de sentido pertenece esta frase *pronunciada por un judío marxista-leninista*? ¿Podemos evitar que nos venga a la *memoria* el *Libro de Josué* y las actuaciones racistas y criminales del sionismo en la Palestina contemporánea? ¿Será antisemita el Premio Nobel Aleksandr Solzhenitsyn cuando denuncia que el principal “dinamizador”¹⁴⁷⁵ del *gulag*, Naftalí Arónovich Frénkel, era judío, pero también lo eran la mayoría de los responsables administrativos del “archipiélago”?

Pero yo me he limitado a dar los nombres de las personas que dirigían entonces los destinos del Gulag, de los jefes de la NKVD, de los directivos de la Construcción del Canal del Mar Báltico. Aquí están los principales (Frenkel, Finn, Uspensky, Aaron Solts, Jacobo Rappoport, Matvei Berman, Lazar Kogan, Genrikh Yagoda). Yo no tengo la culpa de que todos ellos sean de procedencia judía. No se trata de una selección artificial realizada por mí. La separación la ha hecho la historia.¹⁴⁷⁶

¿Qué decir del hecho de que el 39% de los miembros del aparato represivo de Stalin, una cifra muy por encima de los porcentajes de la correspondiente representación étnica, fueran judíos?¹⁴⁷⁷ ¿Puede sostenerse, en fin, sin impostura grave, que los judíos son siempre “víctimas inocentes” perseguidas por los antisemitas? ¿Qué hacer con la evidencia inquietante del hebreo Genrikh Yagoda, alguien que, como máximo responsable de seguridad del Estado soviético, tendría sobre sus espaldas la responsabilidad por la muerte de nada menos que *diez millones* de ciudadanos rusos, el *doblo* que las víctimas judías del holocausto según la versión de Hilberg?¹⁴⁷⁸ Muchas *aporías* en la *Gerede*. Pero los que deberían responderlas se limitarán, como sabemos, a acusar de antisemitas a los “curiosos”, porque cualquier crítica de “los judíos” sería fruto del antisemitismo y éste nada puede tener que ver

1474 Mèlich, J.C.: *op. cit.*, pág. 66-74.

1475 Cfr. Solzhenitsyn, A.: *Archipiélago Gulag*, t. II, Barcelona, Tusquets, 2005: “Frénkel fue verdaderamente el nervio del Archipiélago” (p. 87).

1476 Cfr. Solzhenitsyn, A.: *Alerta occidente*, Barcelona, Acerbo, 1978, p. 256.

1477 Cfr. Plocker, S.: “Stalin’s Jews”: «We mustn’t forget that some of greatest murderer of modern times were Jewish», YnetNews.com, 21 de diciembre de 2006.

1478 *Ibidem*.

con las pautas reales de actuación de los miembros del “pueblo elegido”.¹⁴⁷⁹ Los “vencedores” se *niegan* a “dialogar”,¹⁴⁸⁰ siendo así que la categoría de “fascista” es muy flexible y permite privar a *cualquiera* que haga preguntas incómodas de su *condición humana* y, por lo tanto, exime del deber de *responder argumentadamente* inherente a la cacareada “ética del diálogo”. Personajes como, por ejemplo, Daniel Goldhagen, ya han advertido, como Zinoviev, que nada tienen que decirnos, visto que será el juzgado civil o penal el que se pronuncie contra quienes osen cuestionar la “ideología occidental”:

La cuestión (...) no es si la tesis de Goldhagen es correcta o incorrecta, sino qué se puede considerar una ‘crítica legítima’ y qué rebasa los límites.¹⁴⁸¹

¿Quién, empero, está autorizado en una democracia a poner “límites” a la *filosofía*? Sobre la base de semejante planteamiento inquisitorial, Goldhagen inició una auténtica campaña de “caza de brujas” contra Ruth Bettina Birn, coautora del libro *A Nation on Trial* (1998), donde se pretendía poner en evidencia las aporías del discurso institucional de “el Holocausto”. A pesar de que Birn había dedicado su vida a perseguir criminales nazis, fue acusada de pertenecer a la “raza perpetradora”. Birn era, en efecto, alemana, un dato personal que, al parecer, puede ser utilizado como argumento denigratorio en defensa de la nueva “religión civil universal” sin incurrir en flagrante racismo. La historia merece ser reflejada por la presente investigación, siendo así que encarna a la perfección el paradigma del tipo de prácticas dudosas¹⁴⁸² que nutren los *planteamientos filosóficos adornianos*, aparentemente inocentes pero cargados en realidad de graves consecuencias científicas:

En su calidad de historiadora jefe de la Sección de Crímenes de Guerra y Crímenes contra la Humanidad del Departamento de Justicia canadiense, Birn empezó a recibir ataques lanzados por organizaciones judías canadienses. Alegando que yo (Finkelstein) era un “indeseable para la gran mayoría de los judíos del continente”, el Congreso Judío Canadiense censuró la colaboración de Birn en el libro. Con objeto de presionarla laboralmente, el CJC presentó una denuncia al Departamento de Justicia. Dicha denuncia, sumada a un informe respaldado por el CJC en el que se decía que Birn pertenecía a “la raza perpetradora” (puesto que es alemana de nacimiento), desencadenó una investigación oficial sobre su persona. Los ataques personales no cesaron con la publicación del libro. Goldhagen aseveró que Birn, que había consagrado su vida a llevar ante la justicia a los criminales de guerra nazis, se dedicaba a alimentar el antisemitismo.¹⁴⁸³

¹⁴⁷⁹ Cfr. Finkelstein, N.: «Goldhagen argumenta que el antisemitismo está “divorciado de la realidad de los judíos”, “no es fundamentalmente una respuesta nacida de una evaluación objetiva de los actos judíos” y “es independiente de la condición y de los actos de los judíos”» (*op. cit.*, p. 58).

¹⁴⁸⁰ Cfr. Finkelstein, N.: «Después de rechazar la invitación que dicha revista (“Historical Journal”, de Cambridge) le hizo para que refutara las críticas de Birn, Goldhagen recurrió a los servicios de un poderoso despacho de abogados londinense para demandar a Birn» (pp. 72-73).

¹⁴⁸¹ Foxman, A., director de la LAD (Liga Anti Difamación). Citado por Finkelstein, N., *op. cit.*, p. 73.

¹⁴⁸² Cfr. Finkelstein, N.: «Los abogados de Goldhagen exigieron a Birn que se disculpara, se retractara y prometiera no repetir sus críticas, y a continuación le lanzaron la siguiente amenaza: ‘La utilización de esta carta para generar cualquier tipo de publicidad equivaldría a agravar aún más los perjuicios causados’» (*op. cit.*, p. 73).

¹⁴⁸³ Finkelstein, N.: *op. cit.*, p. 74. En junio de 2007, Norman Finkelstein fue separado de sus funciones docentes mediante una artimaña administrativa, de manera que el 5 de septiembre del mismo año presentó su dimisión como profesor de la Universidad DePaul.

En fin, parece evidente que no estamos ante el tópico antagonismo entre la razón y el fanatismo, donde unos representarían el lado humano de la existencia frente a perversos demonios salidos del averno. La cuestión es, cabe sostener aquí como poco, mucho más compleja.

Ahora bien, al margen de la indignación moral, que no nos hemos querido ahorrar en nombre de un falso academicismo, el aspecto más importante aquí es que precisamente el discurso sobre “el Holocausto” pone en evidencia una vez más *la intrínseca invisceración entre la racionalidad instrumental vetero-moderna* (la razón sometida a las exigencias axiológicas humanistas) *y el crimen*, y ello con una patencia mucho mayor que en el caso de Auschwitz, pues aquélla pasa tanto más desapercibida, hasta el punto de desaparecer, cuanto más próximos a los significantes institucionalizados del progreso moderno son los crímenes considerados. Dicho brevemente, *el vínculo entre razón humanista moderna y genocidio permanece invisible gracias al discurso sobre singularidad de Auschwitz:*

(...) el ejercicio de centrarse en la *alemanidad* del crimen considerándola como el aspecto en el que reside la explicación de lo sucedido es al mismo tiempo un ejercicio que exonera a todos los demás y especialmente todo lo demás. Suponer que los autores del Holocausto fueron una herida o una enfermedad de nuestra civilización y no uno de sus productos, genuino, aunque terrorífico, trae consigo no sólo el consuelo moral de la auto-exculpación sino también la amenaza del desarme moral y político. Todo sucedió “allí”, en otro tiempo, en otro país. Cuanto más culpables sean “ellos”, más a salvo estará el resto de “nosotros” y menos tendremos que defender esa seguridad. Y si la atribución de culpa se considera equivalente a la localización de las causas, ya no cabe poner en duda la inocencia y la rectitud del sistema social del que nos sentimos tan orgullosos.¹⁴⁸⁴

Pero frente a quienes cuentan cuentos, que diría Sócrates, con el fin de identificar y ejecutar a los “delincuentes ontológicos”, tarea que los “revolucionarios humanistas” nos proponen sin sonreír, la filosofía tiene el deber de recordar todo aquello que, pese a la clamorosa evidencia moral, olvida o minimiza la memoria de los vencedores. El pensamiento *ilustrado* —¿no sería ésa su función?— *está forzado* a laborar duro para disolver el *mito* de una “maldad absoluta” que escindiría a la *humanidad* por la que dice afanarse en dos grupos, inhumano y chivo expiatorio de todos los males del mundo el uno, beneficiario el otro de la impunidad permanente asociada al estatus de víctima. Sin embargo, no otra es la ideología contemporánea a partir del año 1945:

El Estado judío intentó utilizar los recuerdos trágicos como el certificado de su legitimidad política, como salvoconducto para todas sus actuaciones políticas pasadas y futuras y, sobre todo, como pago por adelantado de todas las injusticias que pudiera cometer.¹⁴⁸⁵

Conviene subrayar una vez más en este sentido que, a diferencia de los marxistas, cuyas intenciones terroristas¹⁴⁸⁶ y genocidas forman parte del proyecto político bolchevique desde

1484 Bauman, Z.: *op. cit.*, pág. XV.

1485 Bauman, Z.: *op. cit.*, pág. XI.

1486 León Trotsky: «los derechos del individuo eran un sinsentido irrelevante, y en cuanto a nosotros nunca nos hemos interesado por la prédica kantiano-clerical y cuáquero vegetariana sobre el carácter sagrado de la vida humana», Trotsky, L., *Defensa del Terrorismo*, pág. 60, cit. en Kolakowski, L., *Las*

sus mismos inicios, los nazis, como poco hasta el año 1941, no está nada claro que pretendieran exterminar físicamente a los judíos, sino más bien expulsarlos de Alemania, un hecho que privaría de todo fundamento a la homilía de la diferencia cualitativa.¹⁴⁸⁷ Abortado el proyecto de nueva diáspora por razones de tipo técnico y militar, los motivos vindicativos que, en el mismo momento en que comienzan los bombardeos angloamericanos de exterminio contra la población civil alemana, llevan al régimen nacionalsocialista a privar de *todo* derecho a los prisioneros, antójanse como poco dignos de análisis: los aliados, que se proponen *formalmente* el asesinato *en masa* de no combatientes como forma válida de lucha *sistemática*, han cruzado el límite y *pulverizado los últimos inhibidores humanitarios, ya de por sí asaz endebles por las razones expuestas, del régimen hitleriano*. Hemos mostrado que el atroz plan aliado es *anterior* al comienzo del holocausto y no se puede justificar, por tanto, a partir de la existencia del mismo, porque en realidad se inspiraba en la idea de la perversidad diabólica del pueblo alemán expresada ya por Clemenceau.¹⁴⁸⁸ Pero la concepción militarista alemana *moderna* procede de Prusia y tiene menos que ver con el carácter alemán *per se* que con las trágicas experiencias de la Guerra de los Treinta Años, tiempo de miseria en el que las potencias europeas eligieron Alemania como tablero de juego de sus guerras de mercenarios, provocando la devastación económica y el exterminio de 1/3 de la población civil del país.¹⁴⁸⁹ Posteriormente serían las tropas francesas de Luis XIV y luego las de Napoleón las que invadirían Alemania. A los alemanes modernos se les *mostró* la patencia del poder militar y la realidad de un mundo donde sólo la espada decidía entre la supervivencia y la extinción.¹⁴⁹⁰ Pese a ello, la primera reacción popular fue pacífica:

En 1648, el entusiasmo general por la paz había alcanzado su punto culminante. En Alemania se había desarrollado una literatura popular pacifista con himnos, poemas, sátiras y obras de teatro que pedían el fin de la guerra (...) las obras de teatro formaron parte de una temprana manifestación del patriotismo alemán, que alcanzó su cota máxima al abandonar las fuerzas de ocupación extranjera sus acantonamientos (...).¹⁴⁹¹

Serían los franceses quienes defraudarían esta esperanza, dejando expedito el camino al desarrollo del Estado prusiano. Si nos detenemos un momento ante lo que la aviación inglesa pretendía hacer con los ciudadanos inocentes de un estado que, repito, todavía no era reo de

principales corrientes del marxismo, tomo II, Alianza, Madrid, 1982, pág. 498, versión original en polaco *Glównie Nurty Marksizmu* (1976-1978).

¹⁴⁸⁷ Hilberg, R., *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, Akal, 2005, pág. 226. Edición original en inglés del año 1961.

¹⁴⁸⁸ Citado por Losurdo, D.: *La comunidad, la muerte, occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*, Madrid, Losada, 2003, pág. 24, ed. italiana original, 1991: «Es propio de los hombres amar la vida. Los alemanes no tienen este impulso. (...) Al contrario, están plenos de una morbosa y satánica nostalgia por la muerte. ¡Cómo aman a la muerte estos hombres! Fervorosos, como en estado de ebriedad y con una sonrisa extática, la miran como a una especie de divinidad. (...) También la guerra es para ellos un pacto con la muerte».

¹⁴⁸⁹ Cfr. Elías, N.: *Los alemanes*, México, 1999, p. 12 y ss. La población alemana pasa de 15 a 10 millones de habitantes. En algunas regiones (Palatinado, Sajonia, Pomerania y Silesia) las pérdidas humanas alcanzan el 70%.

¹⁴⁹⁰ Cfr. Elías, N.: *op. cit.*: «Con frecuencia, la debilidad estructural del Estado alemán, que una y otra vez había constituido un poderoso atractivo para la invasión del país por parte de las tropas de los países vecinos, suscitaría, sin embargo, en los alemanes una valoración idealizada de las actitudes militares y las acciones bélicas» (p. 13).

¹⁴⁹¹ Parker, G.: *La Europa en crisis 1598-1648*, México, Siglo XXI, p. 364.

genocidio, en lugar de justificar retrospectivamente los bombardeos a partir de “el Holocausto”, como acostumbra a hacer el “hablilla” (*Gerede*) “progresista”, *podemos empezar a dudar de la honestidad intelectual y moral del catecismo frankfurtiano*. Reflexionemos por un momento sobre el bombardeo de Pforzheim el 23 de febrero de 1945, con Alemania ya completamente vencida e indefensa, un objetivo sin interés militar alguno:

En febrero de 1945 había en esta ciudad 65.000 personas. En Nagasaki, en agosto de ese mismo año, algo más de 300.000. La ofensiva nuclear mató a 39.000 personas, aproximadamente una de cada siete. En Pforzheim murieron 20.277, una de cada tres.¹⁴⁹²

Ahora bien, si *algo* justifica en general que se achicharrasen vivos infantes, mujeres, madres embarazadas y ancianos, y resulta evidente que Sebald lo justifica (“los alemanes (...) *provocamos*”), entonces el “razonamiento vindicativo” de Hitler entra en el mismo tipo de “consideraciones”. Para los nazis, los “judeo-bolcheviques” representaban una amenaza mortal sobradamente acreditada. Para los comunistas, eran los “fascistas” quienes merecían todo el dolor que pudiera infligírseles. Para los ingleses de la Nueva Jerusalén, fueron los alemanes, por partida doble: como fascistas y como “hunos”, los objetos de la “justicia infinita” de Yahvé. ¿Quiénes de entre ellos fueron los primeros en cruzar el límite que separa la guerra de esa otra realidad, novedosa, moderna, experimentada por las víctimas del Estado en el siglo XX? ¿Quién desencadenó el “toma y daca” en el lóbrego subterráneo burocrático de la administración del horror? En contra de la opinión común inducida por los “vencedores”, no está nada claro que fueran los “fascistas” y, mucho menos, los alemanes. En cualquier caso, las consecuencias de una *percepción monoteísta del adversario* que no inventaron precisamente mentes “nazis” y que *es incompatible con cualquier concepto de crítica*, no se hicieron esperar y, sin embargo, cincuenta años después del desastre, seguimos hablando de un *mal absoluto con ojos azules*. Ahora bien, en plena guerra y en medio de una propaganda totalitaria que, por parte de ambos bandos, convertía al enemigo literalmente en una encarnación del demonio, ¿podía esperarse que el personal penitenciario del *Konzentrationslager*, y no digamos ya los fanáticos jerifaltes del régimen, ante las imágenes ampliamente difundidas de infantes y mujeres calcinados en masa y de forma *planificada* por los aviadores ingleses, respetaran escrupulosamente los derechos humanos de los allí empleados como mano de obra esclava? ¿O era de suponer que, judíos *o no judíos*, los internos serían explotados hasta la extenuación y la muerte, mientras se asesinaba sin contemplaciones a los inútiles para el trabajo? Negar la existencia de factores motivacionales —cualesquiera que éstos sean, por ejemplo, el “razonamiento Sebald”— en el genocidio de los judíos, es simplemente volverse de espaldas a una realidad humana presta a cometer fechorías por móviles harto más livianos que los que acaso impulsaran a los asesinos “nazis”. Las teorías funcionalistas sobre el “holocausto” apuntan a dichos factores:

Desde hace muchos años, los historiadores del Holocausto se han dividido en dos grupos, el “intencional” y el “funcional”. El primero de ellos insiste en que desde el principio Hitler había tomado la firme decisión de matar a los judíos y sólo esperaba a que se dieran las condiciones oportunas. El segundo sólo atribuye a Hitler la idea general de “encontrar una solución” al “problema judío”, una idea clara sólo por lo que se refiere a la idea de una “Alemania limpia”, pero vaga en lo referente a los pasos que había que dar para que se hiciera

1492 Friedrich, J.: *El incendio. Alemania bajo los bombardeos (1940-1945)*, op. cit., pág. 104.

realidad. Los estudiosos de la historia apoyan con datos cada vez más convincentes la visión funcional.¹⁴⁹³

Historiadores como propio Daniel Goldhagen objetan a los historiadores “oficiales” haber aceptado acríticamente una narración sin fundamento alguno:

Todos estos criterios, que configuran básicamente la comprensión del Holocausto, se han sostenido sin discusión, como si fuesen verdades evidentes por sí mismas. Han sido prácticamente artículos de fe, procedentes de fuentes distintas de la investigación histórica, han sustituido el conocimiento fidedigno y han distorsionado el modo de entender este período.¹⁴⁹⁴

De acuerdo con la tesis de este autor, el genocidio fue, en su mayor parte, obra de alemanes corrientes que obedecían a la añeja ideología antisemita convenientemente radicalizada por el régimen nazi. Sin embargo, admitido el planteamiento de Goldhagen, si el factor ideológico antisemita que empapaba el tejido social alemán (y europeo) fuese el único factor explicativo, *no se podría entender que el holocausto empezara sólo a partir del año 1941 y afectase a personas de otras etnias y condiciones, además de la judía*. No se explicarían tampoco hechos incontestables como el plan Madagascar. Sería necesario además que, independientemente de la ideología en cuestión, cuya existencia sería absurdo negar, se detectara un elemento desencadenante. Goldhagen sólo puede descartar esta posible hipótesis explicativa cuestionando que el genocidio judío fuera posterior al año 1941, fecha de inicio del exterminio reconocida por todos los especialistas.¹⁴⁹⁵ Por tanto, la explicación, según Goldhagen, nos remitiría al odio, es decir, a la maldad metafísica de los perpetradores, quienes *merecerían* en suma los bombardeos, pues *un odio semejante no se puede comprender*, establece una divisoria en el seno de la humanidad y, como los más fanáticos nazis afirmaban de los judíos, niega la condición humana de quienes fueron sus depositarios. Sin embargo, según Bauman, gracias a minuciosas investigaciones históricas realizadas en las últimas décadas «ahora sabemos que antes de que los nazis llegaran al poder y mucho después de que se afanzara su dominio sobre Alemania, el antisemitismo popular alemán era modesto si se compara con el odio hacia los judíos que existía en otros países europeos».¹⁴⁹⁶ Odio inseparable, más bien, de la tradición judeocristiana de un dios único y de un oponente diabólico a ese dios convertido en causa y cabeza de turco de todos los males que afligen al “nosotros”. Podemos detectar ese factor *bíblico* de exterminio puritano-purificador en la doctrina del *bomber command* inglés:

En Pforzheim hacía un frío extremo; (...) La conjunción de clima, proporción adecuada de bombas incendiarias, colapso defensivo y susceptibilidad de los edificios a las llamas consiguió aquello a lo que Harris atribuía el nombre en clave de “Gomorra”. Como Abraham en el capítulo 19 del Génesis, contempló la ciudad en pecado „y vio que el humo subía de la tierra como el humo de un horno”; derritió entre 40.000 y 50.000 personas. (...) 7.000 niños y jóvenes perdieron la vida, 10.000 quedaron huérfanos.¹⁴⁹⁷

1493 Bauman, Z.: *op. cit.*, págs. 143-144.

1494 Goldhagen, D.: *Los verdugos voluntarios de Hitler*, Madrid, Taurus, 4ª e., 2003, págs. 29-39.

1495 Goldhagen, D.: *op. cit.*, pág. 479.

1496 Bauman, Z.: *op. cit.*, pág. 43.

1497 Friedrich, J.: *op. cit.*, pág. 108.

En definitiva, quizá no fuera por azar que *Sir Arthur Harris*, máximo responsable militar de las “hazañas” aéreas británicas, encontrara en el Antiguo Testamento la inspiración literaria de su plan de exterminio, así como el piadoso consuelo para justificarlo (la lucha contra los paganos teutones). ¿Habría, en suma, vuelto sus ojos hacia Jerusalén, como nos reclaman los actuales oficiantes de la “ideología del Holocausto”? ¿No se encontrará, antes bien, en el antisemitismo *cristiano* y en la inversión paulina de los esquemas criminógenos racistas de la *Torah*, uno de los requisitos de la propia *Shoah*?¹⁴⁹⁸ Los frutos “éticos” más recientes de semejante *giro hebreo-céntrico* de la civilización occidental fueron recogidos bajo el mandato de Georg W. Bush durante la segunda guerra de Irak (2003); un conflicto devastador, con más de un millón de víctimas, tipificable como crimen contra la paz según la legislación de Nuremberg y que fue la consecuencia directa de las presiones del *lobby* sionista sobre el gobierno norteamericano en beneficio del Estado de Israel.¹⁴⁹⁹ El propio Hans Küng, en una obra que elude las incitaciones y mandatos divinos al genocidio de los que el Antiguo Testamento está más que preñado, tiene que reconocer la vinculación entre el monoteísmo y determinadas pautas de conducta, que contrastan con la tolerancia del paganismo politeísta:

Sin duda, la creencia en el Dios uno se vio –y es– acompañada con frecuencia por el fanatismo y la intolerancia. Mientras que las religiones místicas indias, orientadas hacia la unicidad, tienden más bien a absorber a las otras religiones, a relativizarlas como estadio previo, a incluirlas como aspectos de la verdad una y única, el judaísmo, el cristianismo y el islam, como religiones proféticas que creen en un solo Dios, tienden de forma natural a excluir (exclusivismo) por principio a las restantes religiones, a combatir las, incluso a destruirlas.¹⁵⁰⁰

El problema, empero, no estaría según Küng, en el monoteísmo en sí, y es importante retener ahora, de cara a contrastar esta información con el apartado que viene a continuación, precisamente el ejemplo *griego* que cita como prueba de que del concepto monoteísta como tal no se deriva violencia alguna:

¿Es esto irremediable? ¿Tiene que acompañar necesariamente el fanatismo al monoteísmo? Se ha recordado atinadamente que, a mediados del primer milenio antes de Cristo, no sólo en Israel, sino también en Grecia (presocráticos), Persia (Zaratustra), India (Buda) y China (Confucio) se dieron movimientos reformistas contrarios al politeísmo y encaminados hacia un único principio universal, hacia una única realidad primera y última, que bien pudo recibir diversos nombres.¹⁵⁰¹

En consecuencia, podemos plantear legítimamente la cuestión de si la causa de la violencia que emana de las religiones de Abraham tiene que ver menos con el concepto de un principio

¹⁴⁹⁸ Cfr. Küng, H.: *El judaísmo*, Madrid, Trotta, 2004: «El antisemitismo racista, que alcanza la cima del terror en el holocausto, *habría sido imposible sin la prehistoria casi bimilenaria del antijudaísmo religioso de las iglesias cristianas*. ¿No es el ejemplo más abismal de esto el austríaco católico Adolf Hitler? Todavía hoy son muchos los que no advierten las raíces religiosas del antisemitismo de Hitler» (p. 228). Dichas raíces serían, empero, en tanto que judeocristianas, *también hebreas*.

¹⁴⁹⁹ Cfr. Mearsheimer, J. J.-Walt, S. M.: *El lobby israelí*, Madrid, Taurus, 2007. Véase también, con un lenguaje mucho más claro y contundente, James Petras: *El poder de Israel sobre los Estados Unidos*, Madrid, Iepala, 2013.

¹⁵⁰⁰ Küng, H.: *op. cit.*, p. 44.

¹⁵⁰¹ Küng, H.: *op. cit.*, p. 45.

único que con las características específicas de Yahvé en tanto que deidad judía descrita con orgullo en los siguientes términos:

En suma, la idea religiosa de la Biblia, visible en los estratos más primitivos, incluso en los salpicados de leyendas ‘mágicas’, es la de un Dios supremo que está por encima de toda ley cósmica, sobre todo destino y sobre toda coacción.¹⁵⁰²

Este dios que está por encima de “todo”, incluso de la ley y del destino, este dios que *oferta* a sus seguidores, a cambio de un sometimiento ciego que incluye el sacrificio del primogénito y la práctica del genocidio, la victoria frente al *destino* –y la muerte-, tiene unos rasgos mucho más reconocibles en sus criminales versiones proféticas, revolucionarias, étnico eleccionistas y escatológicas, que el pálido concepto de una unidad abstracta con que la metafísica helénica occidental ha revestido aquél. El carácter hebreo-céntrico de la “ideología del Holocausto” hace imposible explicar el *factum* del genocidio judío fuera de las coordenadas espirituales del propio judaísmo. El “holocausto” es un “existencial historiológico” de la “ideología B” como de alguna manera los propios teólogos judíos, en algunos casos, osan reconocer:

No (...) podemos ‘entender la Shoah’, aunque sea de forma inadecuada, si separamos su génesis y su radical enormidad de sus orígenes teológicos.¹⁵⁰³

Perpetúase, pues, el dios de Abraham en el “(anti)fascismo”. El propio Yahvé ha “permitido” y hasta “querido” “el Holocausto”:

Pero sobre la producción historiográfica más reciente tal vez haya sido mayor la influencia de autores como Richard L. Rubinstein, que llega a presentar la solución final como un método “racional” de regulación de la superpoblación. Rubinstein no es un historiador, sino un rabino, autor de un libro famoso, *After Auschwitz* (1966), centrado en el concepto de la ausencia de Dios de la historia y en la imposibilidad de seguir creyendo después de la *Shoà*. / Poco antes, otro rabino de origen vienés, más tarde vinculado a Leo Baeck, había publicado una obra igualmente importante. Ignaz Maybaum, en *The Face of God After Auschwitz* (1965), interpreta el genocidio como un holocausto en el que las víctimas hacen las veces de ofrendas expiatorias. Para Maybaum, Dios se sirvió de la *Shoà* para hacer que el mundo entrase definitivamente en la Edad Moderna y poner punto final al Medievo.¹⁵⁰⁴

Que Yahvé haya “consentido” Auschwitz “refuta” al parecer, *prima facie*, la religión judía, pero conviene no olvidar que *la venida del mesías judío debe ir precedido de grandes tribulaciones y un sufrimiento inaudito del pueblo elegido*. En todo caso, considero que Gilad Atzmon ha demostrado que “el Holocausto” aparece prefigurado en la propia narración autolegitimadora y exculpatoria del judaísmo.¹⁵⁰⁵ Las atroces características morales del dios judío son, en efecto, perfectamente compatibles con “el Holocausto”, cuya naturaleza puede interpretarse así en un sentido religioso *que ponga fin a la modernidad en tanto que fenómeno gentil*. No es nuestra tarea

¹⁵⁰² Kaufmann, Y.: *The Religion of Israel*, Chicago, 1960, p. 60 (Cfr. Küng, H., op. cit., p. 41).

¹⁵⁰³ Steiner, G.: «Through that Glass Darkly», reeditado en *No Passion Spent: Essays 1978-1996*, Londres, 1996, p. 336.

¹⁵⁰⁴ Pier Paolo Poggio: *Nazismo y revisionismo histórico*, Madrid, Akal, 2006, pp. 16-17. Edición italiana original: 1997. Todo parece indicar que, por el contrario, Auschwitz aborta la modernidad.

¹⁵⁰⁵ Atzmon, G.: *La identidad errante...*, op. cit., “Historicidad y facticidad frente a fantasía y delirio”, p. 171 y ss.

ocuparnos aquí de explicar las causas del genocidio judío: ni podemos afirmar o negar —dejamos el tema a los historiadores— que la explicación del holocausto haya que buscarla en la combinación de bombardeos aliados de exterminio y lucha a sin cuartel contra el criminal régimen bolchevique, ni planteamos por el momento hipótesis alguna al respecto, pues no es nuestro trabajo y de lo que se trata en primer lugar, desde el punto de vista filosófico, es de subrayar que cualquier tesis explicativa *racional*, sea cual fuere, en el marco del actual imaginario simbólico occidental, supondrá necesaria e inexorablemente una “humanización” de los perpetradores y, por ende, una “banalización” de “el Holocausto” jurídica y hasta penalmente sancionada. Ahora bien, esta circunstancia condena al “fascismo” a una suerte de *exterioridad absoluta* que constituye la definición misma del *mito* y, en consecuencia, resulta incompatible con la idea de ilustración. Por otra parte, dados los vínculos entre Heidegger y el nazismo, entre el fascismo y la filosofía, dicha prescripción equivale pura y simplemente, en la práctica, a una *prohibición de pensar*:

Los discursos apresuradamente izquierdistas, líricamente anti-psiquiátricos o meticulosamente históricos no son más que maneras imperfectas de abordar esa brasa incandescente (...) Es ilusorio creer que la locura -o la delincuencia o el crimen- nos habla a partir de una exterioridad absoluta.¹⁵⁰⁶

La división entre razón y sinrazón se realiza, empero, *desde el interior de la filosofía*. En realidad, es la verdad la que ha sido deportada al campo de la locura y el crimen, es decir, del “fascismo”, con lo cual la razón *burguesa*, cartesiana, que permanece secuestrada por la fe judía, se ha quedado sin sustento fenoménico, ayuna de fundamento y, a la postre, reducida a mera “racionalidad instrumental” *al servicio de fines deliberadamente irracionales*. La idea de “el Holocausto” como acontecimiento *singular* nos impide comprender el “fascismo”, el propio “holocausto” y, por extensión, *el sentido de esa falsa modernidad*, imbuida de ontoteología monoteísta, que se nos hurta constantemente tras las estridencias del montaje teatral antifascista:

(...) el Holocausto es una ventana, no un cuadro. Al mirar por esa ventana se vislumbran cosas que suelen ser invisibles, cosas de la mayor importancia, no sólo para los autores, las víctimas y los testigos del crimen, sino para todos los que estamos vivos hoy y esperamos estarlo mañana. Lo que vi por esa ventana no me gustó nada en absoluto.¹⁵⁰⁷

Pero lo que se ve desde esa ventana es precisamente la total *contemporaneidad* de lo sucedido. La identificación del “fascismo” con el crimen y éste, a su vez, con la “filosofía de la muerte”, nos abandona, inermes, no ya ante la posibilidad de que “el genocidio se repita” (ha venido repitiéndose desde el final de la Segunda Guerra Mundial gracias a la ceguera de la opinión pública y de los intelectuales progresistas), sino de que la legitimidad de la tortura, la corrupción, la mentira, el asesinato y el exterminio *abonados en nombre del antifascismo*, se conviertan de forma definitiva en prácticas cívicamente *intangibles*, hecho que supondría una regresión a modelos pre-modernos de sociedad. El recurso a la escatología es constante:

Filosofía del fascismo: ¡viva la muerte! (...) frente al error del idealismo y racionalismo tan biempensante como dogmático y confiado que sigue declarando que el mal es ausencia de

¹⁵⁰⁶ Deleuze, G.: *Foucault*, París, Éd. De Minuit, 1986, pág. 49.

¹⁵⁰⁷ Bauman, Z.: *op. cit.*, pág. XI.

inteligencia, he aquí que el mal, la sinrazón, sí que tiene inteligencia. ¿Qué quiere decir esto?: que hay un funcionamiento fascista de la inteligencia cuya filosofía se resume así: es una filosofía *contra la vida*.¹⁵⁰⁸

No nos hemos distanciado ni un milímetro del imaginario que condujo al holocausto *y la ceguera es cada vez mayor*. Ahora bien, el *Anfang* de este discurso, como hemos visto, no es *fascista*, sino que procede del *humanismo*. El catecismo frankfurtiano, con su postulado maniqueo, no sólo perpetúa así la *invisibilidad* del código simbólico criminógeno, el *primero* del siglo que, a caballo de la técnica y el Estado moderno, cabalga cargado de potencialidades genocidas, sino que lo institucionaliza y petrifica filosófica y judicialmente, blindando sus postulados frente a cualquier posible crítica razonada. *La metodología científica empleada por Adorno para explicar el “fascismo” responde a los intereses de una soteriología incompatible con cualquier tipo de ilustración:*

Poco después de la guerra, un grupo de eruditos encabezado por Adorno publicó *La personalidad autoritaria*, libro destinado a convertirse, para los años venideros, en un modelo de investigación y teorización. Lo que es especialmente importante del libro no son sus proposiciones concretas (prácticamente todas se cuestionaron y condenaron posteriormente) sino la localización del problema y la estrategia de investigación que derivó de ella. (...) Como sugiere el título del libro, los autores buscaban la explicación del dominio nazi y las posteriores atrocidades en la presencia de un tipo especial de individuo (...) Para Adorno y sus colegas, el nazismo fue cruel porque los nazis eran crueles porque las personas crueles tienden a ser nazis.¹⁵⁰⁹

En definitiva, aquel “paradigma axiológico” que se encuentra en la base tanto del holocausto como del resto de los “genocidios vigesimonónicos” no sólo ha sido *deliberadamente* ensordecido en cuanto tal, sino que en la actualidad se trataría de poder adoptar como supuesto recetario contra “el mal” el mismo lenguaje —bíblico o demonológico— y esquema de valores que hizo posibles los asesinatos en masa perpetrados por *todos* los bandos pero expiados sólo por los derrotados; unos crímenes imputados, además, a la tradición de sentido que, entrañada en el concepto de ciencia, conocimiento y racionalidad *hasta sus últimas*

¹⁵⁰⁸ Quesada, J.: *La filosofía y el mal*, Madrid, Síntesis, 2004, pp. 398-399. Quesada, con su habitual confusión de conceptos, apela a Nietzsche, principal inspirador filosófico del fascismo, para declarar a éste “enemigo de la vida”. A tal efecto, dispone de algunas citas de María Zambrano: «Del alma estrangulada de Europa, de su incapacidad de vivir a fondo íntegramente una experiencia, de su angustia, de su fluctuar sobre la vida sin lograr arraigarse en ella, sale el fascismo como un estallido ciego de vitalidad que brota de la desesperación profunda, irremediable, de la total y absoluta desconfianza con el que el hombre mira el universo. Es incompatible el fascismo con la confianza en la vida; por ello es profundamente ateo: niega la vida por incapacidad de ayuntamiento amoroso con ella, y en su desesperación no reconoce más que a sí mismo» (*op. cit.*, p. 399). Nietzsche nos ha enseñado, empero, que es la religión judeocristiana secularizada, y no el ateísmo, la muleta que el hombre moderno utiliza para pasar cobardemente de puntillas por una existencia finita en la que no se siente capaz de arraigar, precisamente en tanto que implica *la plena identificación con la muerte*, un *acto existencial* (el “fascismo”) que aterra a los humanistas y que, desde un hogareño pavor, califican de *mal absoluto*, introduciendo de mala fe en el concepto una deformación fundamental que les permita eludir cómodamente el problema planteado, a saber, la muerte como *ser* de la vida y no cual ente contrapuesto a ella, e imputar al “diablo” de turno unos crímenes que son, precisamente, los perpetrados por las frenéticas ovejas cristianas y progresistas en su rabiosa lucha sin escrúpulos por la “felicidad” y la “salvación” eternas.

¹⁵⁰⁹ Bauman, Z.: *op. cit.*, págs. 209-210.

consecuencias, quizá hubiera podido inmunizarnos contra el genocidio: la tradición heroico-trágica de la cual Heidegger es el más significativo exponente. La irracionalidad de la “ideología del Holocausto” resulta, en definitiva, tan evidente,¹⁵¹⁰ tan obscena,¹⁵¹¹ que sólo puede desatar la angustia en quienquiera que ose ocupar honradamente la posición epistemológica de un investigador veraz con pretensiones de objetividad.

5.4.1.-La singularidad de Auschwitz como problema filosófico

El concepto de una presunta “singularidad de Auschwitz” se ha ido convirtiendo poco a poco en la clave de bóveda del discurso “antifascista”. Evidenciar su aporética constituye por tanto el deber más imperioso de la crítica racional. Ahora bien, la tarea de fijar conceptualmente la supuesta diferencia cualitativa entre “el Holocausto” y los “excesos” de dichos poderes triunfantes se ha abordado en muchas ocasiones y sin demasiado éxito, siendo así que existen tantas versiones de este dogma ideológico como autores deseosos de mostrar su celo “moral”, lealtad sistémica y valía o perspicacia intelectual en la determinación del canon de lo que dicha supuesta diferencia debiera significar desde el punto de vista moral y político. Tales construcciones, empero, compiten *sólo* en la *endeblez* argumental que las caracteriza sin excepción:

Todos los teóricos del Holocausto están de acuerdo en señalar que el Holocausto es algo único, pero pocos, si es que hay alguno, se ponen de acuerdo al explicar los motivos de que así sea. Cada vez que un argumento en pro de la singularidad del Holocausto es refutado, enseguida se aduce otro para sustituirlo. Y el resultado de esto es, según Jean-Michel Chaumont, que hay múltiples argumentos contradictorios que se anulan entre sí.¹⁵¹²

No es nuestra intención entrar aquí en un análisis del interminable catálogo de imposturas con que se ha pretendido fundamentar el dogma. De ello ya se ha ocupado Jean-Michel Chaumont, llegando a conclusiones devastadoras:

El conocimiento no se acumula. Por el contrario, el argumento nuevo que trata de superar al anterior siempre parte de cero.¹⁵¹³

Según Steven Katz, autor de *The Holocaust in Historical Context* (1994), donde ha estudiado «casi cinco mil títulos en el primero de los tres volúmenes proyectados para su estudio» (Finkelstein):

(...) el Holocausto es fenomenológicamente único en virtud del hecho de que nunca antes había sucedido que un Estado se propusiera tanto en el plano de los principios intencionales

¹⁵¹⁰ Cfr. Finkelstein, *op. cit.*: «el campo de estudio del Holocausto está repleto de disparates, cuando no de simples falacias» (p. 62).

¹⁵¹¹ Cfr. Finkelstein, N., *op. cit.*: «No es el sufrimiento de los judíos el que concede su condición única al Holocausto, sino el hecho de que los *judíos* sufrieran» (p. 55); «Al eximir a los judíos de toda culpa, el dogma del Holocausto inmuniza a Israel y a la comunidad judía estadounidense contra la censura legítima» (pp. 59-60); «sean cuales fueren los métodos a que recurran los judíos más expeditivos, incluidas la agresión y la tortura, todo constituye una legítima defensa» (p. 57).

¹⁵¹² Finkelstein, Norman G.: *La industria del Holocausto*, *op. cit.*, pág. 49.

¹⁵¹³ Chaumont, J.-M.: *La concurrence des victimes*, París, 1997, pp. 148-149 (citado por Finkelstein, N., *op. cit.*, p. 49).

como en el de la política práctica, aniquilar físicamente a todo hombre, mujer y niño pertenecientes a un pueblo concreto.¹⁵¹⁴

Chaumont concluye que el estudio de Katz «no es más que ‘ideología’ disfrazada de ‘ciencia’». La valoración de Finkelstein resulta todavía más severa: «el estudio de Katz es un sinsentido fenomenal».¹⁵¹⁵ En realidad, basta consultar cualquier manual de historia para acreditar que la afirmación principal de Katz no se sostiene. Cuando entramos en terreno del análisis historiográfico, es decir, allí donde dicha singularidad debería poder verificarse, el caos imperante adquiere proporciones cósmicas. La conclusión más habitual es que en “el Holocausto” no hay nada que comprender porque es incomprensible y en eso consiste su singularidad. El Holocausto «quizá no se deba comprender, porque comprender es justificar» (Primo Levi); en el Holocausto «pese a todos estos argumentos ‘racionales’, tiene que haber algo más, algo que no se sabe, algo que hace tan singular esa singularidad» (Elie Wiesel); el Holocausto no se deja nombrar («*cette dont on hésite à nommer le nom s’appelle Auschwitz*», según V. Jankelevich); respecto del Holocausto «no se trata de probar que eso ha tenido lugar (...) sólo importa el acto de la transmisión y no captar o reproducir alguna inteligibilidad, es decir, ningún saber verdadero preexiste a la transmisión» (Claude Lanzmann). Etcétera.

Pero quizá el argumento más significativo es el de Primo Levi cuando sostiene que lo propio del Holocausto es que no podemos *ponernos* en el lugar de los perpetradores.¹⁵¹⁶ Ahora bien, tal imperativo implicaría otro, a saber, el de la *universalidad y univocidad de la óptica existencial de las víctimas*, excepción hecha de los ejecutores “nazis”, “expulsados”, éstos, de la humanidad, cuyos límites deberán así determinarse desde entonces *en función* del *factum* de “Auschwitz”. Sin embargo, obviando incluso que no podemos por definición universalizar una experiencia que se quiere exclusivamente *judía* y en cuanto tal inaccesible a los “gentiles”, ¿qué experimentaría un interno de Kolymá, un prisionero de Yagoda o del resto de los administradores policiales del *gulag* soviético –mayoritariamente judíos-, al ponerse en el *lugar* de las víctimas hebreas de “el Holocausto”? ¿Qué, un palestino contemporáneo colocado en esa misma *perspectiva*? ¿Hasta dónde podría llegar la mutación de tal hipotética víctima en *perpetrador*, pero precisamente en calidad de *víctima*, de la misma manera que en los campos de la posguerra, donde “nazis” (y no nazis) pasaron de guardianes a reclusos y, en muchos casos, se convirtieron en objeto de una cruel y letal venganza, de tal suerte que la subjetividad del victimario “absoluto” y la de la víctima “absoluta” llegan a confundirse en las mismas personas?¹⁵¹⁷ ¿O sostendremos que los perpetradores de “Auschwitz”, en tanto que

¹⁵¹⁴ Katz, S.: *The Holocaust in Historical Context*, Oxford, 1994, pp. 28, 58, 60 (Cfr. Finkelstein, N., *op. cit.*, p. 50). Ya hemos demostrado *supra* la falsedad de este aserto.

¹⁵¹⁵ Finkelstein, N.: *op. cit.*, pp. 50, 51.

¹⁵¹⁶ Cfr. Levi, P.: *Si esto es un hombre*, Buenos Aires, 2008.

¹⁵¹⁷ Cfr. “El ‘ojo por ojo’ del superviviente judío Salomón Morel”, “El Mundo”, 27 de octubre de 2003. El caso de Morel no es, naturalmente, el único de su especie: cfr. Sack, J., *An Eye for an Eye. The untold Story of Jewish Revenge against Germans in 1945*; Basic Books, 1993. Para más escarnio de la ideología del Holocausto, conviene señalar que, según otras fuentes, la institución polaca competente (*Institute of National Remembrance*) ha negado que Morel estuviera nunca preso en Auschwitz. También es interesante tener en cuenta que el libro de Sack, donde se habla de entre 60.000 y 80.000 víctimas en los campos de concentración para civiles alemanes regentados por judíos, fue perseguido y se quemaron 6000 ejemplares del mismo; así, a pesar de que Sack es judío y nunca se ha pretendido que falseara las pruebas, la presión contra su persona vuelve a poner en cuestión la legitimidad de la ideología antifascista vigente. Y, en fin, recordemos que el Estado de Israel, pese a las evidencias

abstraídos del concepto de una humanidad universal, ya no pueden considerarse sujetos de derecho y, por ende, sus victimarios pueden y *deben* permanecer impunes? Ésta y no otra es la conclusión a la que al parecer se ha llegado *de facto*. Se trataría, quizá, de revestir *a posteriori* este *juicio moral* que produce dos *especies* distintas de la imprescindible cobertura discursiva. A los efectos de nuestra investigación, conviene subrayar que semejante “cortocircuito intelectual”, o aporía, es otra consecuencia del imperativo adorniano que prescribe el carácter “ofensivo” de la exigencia racional de *fundamentar* el “dogma anamnético”. Cabe así escribir libros y artículos sobre “el Holocausto, mas siempre que se haya renunciado de antemano a toda pretensión de rigor y uno manifieste su *fervorosa disposición* a zambullirse alegremente en el más vergonzante irracionalismo. Semejante *burla* representa la evidencia palmaria de que la “fe secular hebreo-céntrica universal” se ha afincado *por encima* de la razón (léase: de “Grecia”, esa *herida* incurable en el narcisismo de Yahvé) y *contra* la misma, pero ejemplifica también uno de los métodos de provocación utilizados para fomentar el antisemitismo, es decir, el *odio* a “los judíos” del que el discurso sionista *se nutre secretamente con deleite*.

Mientras los intérpretes debaten sobre su significado antropológico, “el Holocausto” en cuanto *hecho histórico* “se encoge” materialmente a medida que pasa el tiempo, a la par que emergen a la luz pública los crímenes contra la humanidad, genocidios y crímenes de guerra de los defensores del humano “progreso”. La compulsión frenética de la oligarquía en orden a remachar una “memoria histórica ortodoxa” que se tambalea frente a la ciencia historiográfica, crece así, de forma comprensible, en proporción inversa al sentido ético de la verdad *en la historia*, un imperativo inseparable del concepto de *racionalización*. Las autoridades académicas oficiales tuvieron, en efecto, que reconocer ya en los años sesenta¹⁵¹⁸ que campos de concentración como Dachau y, en general, todos los situados en el territorio del antiguo Reich, esto es, en el lado occidental del “telón de acero” (por cierto, los únicos en los que a la sazón se podían verificar los hechos de forma objetiva), no habían estado nunca equipados con cámaras de gas homicidas, y ello a pesar de las declaraciones de los

aplastantes, se negó una y otra vez a extraditar a Morel para que fuera juzgado en Polonia. Cfr. Israel-Crímenes, Terra Noticias, 6 de julio de 2005: “Rechazan extraditar a judío polaco imputado muerte 1.500 alemanes. Israel ha rechazado por segunda vez extraditar a un judío polaco presuntamente implicado en la muerte de 1.500 prisioneros alemanes que habían sido internados en un campo de concentración nada más terminar la II Guerra Mundial. Salomon Morel, de 86 años, superviviente del Holocausto, está acusado de ser responsable de la muerte de, al menos, 1.500 prisioneros del campo de concentración de Swietochlowice, según informa hoy el diario 'Haaretz' en su edición electrónica. Morel salió de Polonia hacia Israel en 1994, en cuanto aparecieron las acusaciones contra él. El Ministerio de Justicia de Israel ha considerado que no existe base legal para su extradición y así se lo ha hecho saber a los demandantes polacos. Israel no tiene ningún tratado de extradición con Polonia y en 1998 rechazó una petición de extradición basada en delitos de tortura.” El asesino de niños judío Salomón Morel murió impune en Tel Aviv el 14 de febrero de 2007.

¹⁵¹⁸ Broszat, Martin, director del Instituto de Historia Contemporánea de Munich: carta al diario “Die Zeit” de 19 de agosto de 1960: «Ni en Dachau, ni en Bergen-Belsen, ni en Buchenwald se han gaseado judíos u otros presos... El exterminio masivo de judíos comenzó en 1941/42, y se ejecutó sin excepción en unos pocos lugares especialmente elegidos y dotados de instalaciones técnicas pertinentes, ante todo en los territorios polacos ocupados (pero en ninguna parte del antiguo Reich): en Auschwitz-Birkenau, en Sobibor a orillas del Bug, en Treblinka, Chelmno y Belzec». Sin embargo, la cámara de gas de Dachau fue la única que se mostró en el juicio de Núremberg, y los testigos de estas cámaras inexistentes y de los correspondientes hornos crematorios también inexistentes pueblan no sólo las declaraciones judiciales de la época, sino la entera literatura de la posguerra.

correspondientes testigos en el juicio de Nuremberg. Sólo entonces se fija la distinción entre campos de concentración y campos de exterminio, reservándose esta última denominación para seis asentamientos ubicados en Polonia: Auschwitz-Birkenau, Treblinka, Belzec, Sobibor, Kulmhof y Lublin. El lógico cuestionamiento del valor de los testimonios y de las confesiones, obtenidas en algunos casos bajo coacción, amenaza o tortura¹⁵¹⁹ y en otros totalmente contradictorias o fantasiosas,¹⁵²⁰ afecta cautelarmente no sólo a los perjuros de Dachau y el resto de los campos del oeste, sino, por ende, a la mayoría de las fuentes hasta ahora consideradas fidedignas en la narración de “el Holocausto”.¹⁵²¹ Nos limitaremos a citar autoridades de total confianza para poner de manifiesto nuestros escrúpulos científicos (y morales) frente a la versión oficial del genocidio judío todavía vigente. Asevera la escritora judía Simone Veil:

En el curso de un juicio entablado contra Faurisson por haber negado la existencia de las cámaras de gas, los que demandan tienen la obligación de aportar la prueba formal de la realidad de las cámaras de gas. Ahora bien, todo el mundo sabe que los nazis destruyeron esas cámaras de gas y eliminaron sistemáticamente a todos los testigos.¹⁵²²

Dispondríamos, empero, de pruebas documentales. Sin embargo, tampoco en este respecto puede fundamentarse el relato oficial, porque, según el judío León Poliakov (y otros investigadores antifascistas¹⁵²³ confirman esta afirmación):

No quedó ningún documento, ni quizás haya existido jamás ninguno.¹⁵²⁴

Las conclusiones que se derivan de estas declaraciones en orden a la autenticación de la narración que *fundamenta la identidad moral del mundo occidental actual* son devastadoras. Si admitimos lo dicho por Veil y Poliakov, sólo podrían tener valor probatorio los testimonios

¹⁵¹⁹ Van Rhoden, Edward: «Los investigadores ponían una capucha negra cubriendo la cabeza del acusado y luego le golpeaban en la cara con nudillos de cobre, le pegaban puntapiés y le azotaban con mangueras de goma (...); (“Washington Daily News”, 9 de enero de 1949); «Todos los alemanes excepto dos, de los 139 casos que investigamos, habían recibido patadas en los testículos con lesiones irremediables» (“Sunday Pictorial”, Londres, 23 de enero de 1949). Edward Van Rhoden fue miembro de la comisión del ejército norteamericano que investigó los métodos usados en el campo de concentración de Dachau.

¹⁵²⁰ Cfr. Boüard, profesor de historia, decano de la Facultad de Letras de la Universidad de Caen, responsable, en el seno del Comité de Historia de la Segunda Guerra Mundial, de la Comisión de Historia de la Deportación, quien declaró que «el dossier está podrido» debido a «enormes fantasías, inexactitudes obstinadamente repetidas, especialmente en el plano numérico, amalgamas, generalizaciones» (“Ouest-France”, 2-3 de agosto de 1986, p. 6).

¹⁵²¹ Cfr. Finkelstein, N., *op. cit.*: «Numerosos judíos reinventaron su pasado con objeto de satisfacer ese requisito para recibir una indemnización. (...) Muchos estudiosos han puesto en duda la fiabilidad de los testimonios de los supervivientes. ‘Un elevado porcentaje de los errores que descubrí en mi propio trabajo –comenta Hilberg– podía atribuirse a los testimonios’» (pp. 89-90). Los casos de fraudes escandalosos (Jerzy Kosinsky, Binjamin Willkomirski, Enric Marco, etc.) son abundantes, aunque poco conocidos por la ciudadanía.

¹⁵²² Simone Veil : “France-Soir Magazine”, 7 de mayo de 1983, p. 47.

¹⁵²³ Cfr. Burrin, Ph.: *Hitler et les juifs*, París, Seuil, 1989: «No subsiste ningún documento que contenga una orden de exterminio firmada por Hitler. (...) Según toda verosimilitud, las órdenes las dieron verbalmente (...) aquí las huellas no sólo son poco numerosas y dispersas, sino también de difícil interpretación” (p. 13).

¹⁵²⁴ Poliakov, L.: *Bréviaire de la haine*, París, Calman-Lévy, 1974, p. 171.

de los propios “perpetradores”, es decir, de los oficiales alemanes encargados presuntamente de ejecutar el genocidio.

Así las cosas, la caída del comunismo nos deparó, por otra parte, nuevas sorpresas, por ejemplo, la circunstancia de que las cifras de víctimas en los campos reconocidos ahora como de exterminio, es decir, los antaño situados fuera del territorio del *Reich*, también se redujeran de forma no ya considerable, sino *literalmente escandalosa*. Así, en Auschwitz no perecieron 4 millones de personas, según afirmaban hasta 1989 las autoridades comunistas, sino a lo sumo un millón.¹⁵²⁵ Y sin embargo, un historiador respetable como Arnold Toynbee citaba en 1983 la siguiente *confesión* de Rudolf Höss: «en el campo de Auschwitz solamente, el mismo comandante nazi informó que habían muerto por gas dos millones y medio de personas, en su mayoría judíos, y que otro medio millón murieron por hambre y enfermedades».¹⁵²⁶ Por lo que respecta a las *cámaras de gas* de Auschwitz, el testimonio de Höss¹⁵²⁷ sigue siendo la fuente principal de obras canónicas como *La destrucción de los judíos europeos* (1961) de Raul Hilberg, quizá el más reputado historiador de la *Shoah*. Además de Höss, la narración cuenta con dos testigos entre las víctimas, a saber, los judíos eslovacos Philip Müller, autor de la obra *Sonderbehandlung* (1979), y Rudolf Vrba, quien firma el libro *I Cannot Forgive* (1964). Sin embargo, por los motivos expuestos más arriba sobre la dudosa veracidad de los testimonios, sólo tomaré en consideración a Höss. Así, según Hilberg:

En medio de este fermento, se introdujo en Auschwitz una nueva cuestión: la de la solución final del problema judío. Höss recordó que en el verano de 1941 fue convocado a Berlín por el propio Heinrich Himmler. En pocas palabras, Himmler le habló de la decisión tomada por Hitler de aniquilar a los judíos. (...) Eichmann se encargaría de proporcionar a Höss los detalles de esta misión. Habiendo impuesto esta carga sobre los hombros de Höss, Himmler añadió: «Las SS debemos cumplir esta orden. Si no se lleva a cabo ahora, después los judíos destruirán al pueblo alemán».¹⁵²⁸

Véase a continuación la nota a pie de página núm. 56, que “fundamenta” la veracidad de la narración de los “hechos” realizada en el fragmento anterior:

Rudolf Höss, *Kommandant in Auschwitz*, Múnich, 1978, pp. 157 y 180-181. Véase también la declaración que prestó en el Tribunal Militar Internacional, *Trial of the Major Criminals*, Nuremberg, 1947-1949, vol. 11, p. 398. La fecha precisa de la reunión con Himmler no recuerda Höss, aunque en una de sus declaraciones, que es también la más confusa, menciona junio. Véase la declaración jurada que prestó el 14 de marzo de 1946, NO-1210. Dado el desarrollo de la solución final, es improbable que fuera junio. Julio quizá también pueda descartarse. Richard Breitman, revisando los viajes de Himmler, especifica que el 13-15 de julio fueron las únicas fechas en las que éste permaneció en Berlín. Véase Richard Breitman, *Architect of Genocide*, Nueva York, 1991, p. 295. Danuta Czech, *Kalendarium der Ereignisse*

¹⁵²⁵ Hilberg, R.: *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, Akal, 2005, p. 1367. La frase literal reza “hasta 1.000.000”, de manera que se está hablando de una cifra máxima y se deja así abierta la posibilidad de posteriores modificaciones a la baja.

¹⁵²⁶ Toynbee, A.: *La Europa de Hitler*, Madrid, Sarpe, 1985, pág. 123.

¹⁵²⁷ Höss, R.: *Kommandant in Auschwitz*, Munich, 1978. Esta es la edición que utiliza Hilberg en la última versión española de *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, 2005, donde la construcción de las cámaras de gas se trata en las pp. 973-978.

¹⁵²⁸ Hilberg, R.: *op. cit.*, p. 973.

im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau 1939-1945, cit., entrada correspondiente al 29 de julio de 1941, pp. 106-107.¹⁵²⁹

El texto describe un momento importantísimo de la narración occidental: el inicio de “el Holocausto” con una decisión de Hitler que parece coincidir en el tiempo con la publicación en los Estados Unidos del panfleto ya referenciado de Theodore N. Kaufman donde se reclama el exterminio del pueblo alemán mediante esterilización masiva. En cualquier caso, en la nota a pie de página, Hilberg debería, por razones que ahora expondremos, haber discutido la fiabilidad del testimonio de Höss. El autor apela al documento NO-1210, o sea, a la confesión de Höss con fecha de 14 de marzo de 1946, base de su testimonio en Nuremberg. Podemos afirmar, no obstante, que *Hilberg ignora los hechos deliberadamente* al no decir ni una palabra sobre los métodos que se utilizaron para obtener la firma de Höss en un texto repleto de contradicciones, aunque Hilberg admite que una de las declaraciones es «la más confusa». ¿Lo eran también las demás? ¿Por qué? ¿No merece el asunto una mayor atención por parte de un historiador serio? Pero estamos hablando del clásico *par excellence* de “el Holocausto” en el instante en que debe documentar el más importante acontecimiento de la *Shoah* desde el punto de vista historiográfico, a saber, el acto de su desencadenamiento. En el libro *Legions of Death* (1983), el escritor inglés Rupert Butler, basándose en el relato de primera mano del sargento británico Bernard Clarke, admite cómo se obtuvo la confesión de Höss.¹⁵³⁰ El uso del maltrato y la extorsión por parte de norteamericanos y británicos es un hecho de conocimiento público que no debería sorprendernos después de Guantánamo y Abu Grahīb.¹⁵³¹ La declaración del comandante de Auschwitz constituyó una pieza de convicción esencial y el pilar de la narración oficial: hoy podemos, empero, dudar razonablemente de su valor probatorio. Pero el suyo no es el único caso.¹⁵³²

¹⁵²⁹ Hilberg, R.: *op. cit.*, *ibidem*.

¹⁵³⁰ Butler, R., *Legions of Death*, Arrow Books Limited, 1983, p. 235 y ss. Harto significativos son los siguientes pasajes: «El preso fue bajado a tirones del camastro superior, y se le arrancó el pijama. Luego fue tironeado, desnudo, a una de las mesadas del matadero, y a Clarke le pareció que los azotes y los gritos no iban a terminar nunca (...) Hicieron falta tres días hasta que pudo hacer una declaración coherente».

¹⁵³¹ Cfr. “Centro de tortura en el barrio de Kensington”, “El Mundo”, 13 de noviembre de 2005: «El Gobierno británico mantuvo un centro secreto de tortura durante la II Guerra Mundial (1939-45) para obtener información de presos alemanes, según unos archivos nacionales a los que tuvo acceso el diario 'The Guardian'. Más de 3.000 prisioneros pasaron por este centro, donde muchos fueron golpeados, se les privó de sueño y fueron obligados a permanecer de pie sin moverse durante más de 24 horas, añade el periódico. Algunos internos parece que pasaron hambre y se les sometió a temperaturas extremas en unas duchas especialmente construidas, mientras que otros se quejaron de que se les amenazó con descargas eléctricas, según los documentos revelados. La Cruz Roja no estaba al tanto de este centro, ubicado en unas casas del ahora exclusivo barrio londinense de Kensington y que siguió operando tres años después de la guerra. Un análisis posterior de los servicios secretos británicos MI5 concluyó que el oficial a cargo de este centro era culpable de una violación de la Convención de Ginebra. Los documentos califican al centro como un lugar oscuro y brutal, que causó inquietud entre oficiales británicos, quienes al parecer hicieron la vista gorda debido a la utilidad de la información obtenida.

¹⁵³² El caso de Kurt Gernstein, un oficial alemán que suscribió varias confesiones distintas (hasta seis) y luego se “suicidó”, aunque según los revisionistas nunca se ha encontrado su cadáver y por lo tanto no se han verificado las auténticas causas de su muerte, es especialmente revelador, como demostró Henri Roques en su tesis doctoral (cfr. Chelain, André: *Faut-il fusiler Henri Roques?*, Polémiques, Ogmios Diffusion, 1986, pp. 345 y ss.). Alexander Solzhenitsyn, en su monumental *Archipiélago Gulag*, relata el caso del alemán Jepp Aschenbrenner, torturado mediante el método del insomnio hasta confesar que

Negar, por *principio*, que Höss y el resto de los testigos nazis pudieron haber sido objeto de torturas, amenazas u otras coacciones durante la posguerra, cuando en la actualidad los investigadores revisionistas sufren todo tipo de presiones y represalias, no es un postulado digno de crédito. La impostura, por otro lado, tampoco es inhabitual en las publicaciones sobre el tema. Ya hemos visto que actualmente se ha reconocido la *inexistencia* de cámaras de gas homicidas en Dachau, Buchenwald, Mauthausen y el resto de los campos situados en el territorio de Alemania. No obstante lo cual, en la obra *Nuremberg* (2006), se puede contemplar una foto con el siguiente pie: «una montaña de cuerpos apiñados en una estancia del campo de concentración de Dachau y encontrados por los soldados norteamericanos en 1945. Los prisioneros habían muerto gaseados y sólo restaba incinerar los cadáveres».¹⁵³³ Por lo que respecta al tema de “el Holocausto”, la historiografía profesional parece esfumarse en cuanto le aplicamos la lupa filosófica. Ahora bien, afirmaciones como la citada generarán legítimos interrogantes en cualquier persona *honesta*. ¿De dónde surge, en efecto, esta acreditada necesidad de manipular y mentir por parte de historiadores supuestamente serios, si tan luminoso es el relato de Nuremberg? La lista de testimonios contradictorios, fraudulentos y literalmente imposibles según las mismísimas leyes de la física o el simple sentido común se haría aquí interminable, pero podemos hacernos algunas preguntas, por ejemplo, ¿por qué, aunque los alemanes, como se sostiene, dinamitaran las cámaras de gas de Auschwitz, no se practicó en Nüremberg una simple pericial sobre las ruinas de por lo menos una de ellas (que sigue ahí) a fin de detectar los restos de gas? Otro tanto puede afirmarse respecto de las pilas de cadáveres que muestran las fotografías, supuestos gaseados a los que una simple autopsia habría convertido en pruebas irrefutables del delito. Dichos documentos gráficos son impresionantes, pero al contrario de lo que pudiera creer la opinión popular, no “demuestran” “el Holocausto”. El hecho de que *se eludieran cierto tipo de piezas de convicción objetivas* y se buscara el testimonio escrito del comandante de Auschwitz no dice mucho a favor de las tesis oficiales. Me parece poco menos que incuestionable que las celeberrimas pilas de cadáveres no estaban impregnadas de Zyklon B porque, quizá, como sostienen los revisionistas con mucho acierto, fueron víctimas de las epidemias de tifus que se desataron en los campos hacia el final de la guerra, cuando una Alemania descompuesta, que ya no podía atender a las necesidades de los propios ciudadanos alemanes, abandonó a los internos de los campos a su suerte. Renunciamos a abundar en el tema. *Nos limitaremos a reconocer que existen dudas más que anecdóticas en relación con mucho de lo que hasta hoy se nos ha contado sobre el Holocausto*. No otra es la conclusión del reputado historiador judeo-americano Arno J. Mayer, de la Universidad de Princeton:

Muchas preguntas permanecen incontestadas (...) Después de todo, ¿cuántos cuerpos fueron incinerados en Auschwitz? ¿Cuántos murieron allí? ¿Cuáles y cuántos fueron muertos por motivos nacionales, religiosos y étnicos en aquella comunidad de víctimas? ¿Cuántos de ellos fueron condenados a una muerte natural y cuántos fueron deliberadamente asesinados? Simplemente, no tenemos respuestas para todas estas preguntas hasta ahora. (...) Desde 1942

había estado a cargo de una cámara de gas: «Imagínese en ese estado de turbación a alguien que además es extranjero y no conozca el ruso, y que le den algo a firmar. Así fue como el bávaro Jupp Aschenbrenner firmó que había trabajado en una cámara de gas. Sólo en 1945 consiguió demostrar, ya en el campo penitenciario, que en aquella época estaba en Munich asistiendo a unos cursos de soldadura eléctrica» (Solzhenitsyn, A.: *Archipiélago Gulag*, Barcelona, Tusquets, 1998, pág. 144).

¹⁵³³ Owen, J.: *Nuremberg. El mayor juicio de la historia*, Barcelona, Crítica, 2006.

hasta 1945, ciertamente en Auschwitz, pero probablemente en todas partes, muchos más judíos fueron muertos por las llamadas “causas naturales” que por las “no naturales”.¹⁵³⁴

Y añade: «la mayor parte de lo que se sabe se basa en las confesiones de oficiales y verdugos nazis en juicios de la posguerra y en memorias de supervivientes y espectadores. Estos testimonios deben ser cuidadosamente examinados, toda vez que pueden estar influenciados por factores subjetivos de gran complejidad (...) Las fuentes para el estudio de las cámaras de gas son, a la vez, raras y poco serias». ¹⁵³⁵ Creo que estas conclusiones pueden ser asumidas pacíficamente sin incurrir en ningún tipo de “negacionismo”, siendo así que *no se cuestiona la existencia de campos de concentración, persecución judía y millones de víctimas inocentes, sino el cómo, el cuánto y el porqué de estos hechos, en abierta discrepancia con la versión narrativa institucionalizada tras el juicio de Nüremberg.*

Como consecuencia de este hecho ya incontrovertible, a saber, la duda creciente, en la conciencia pública, relativa la *exactitud* y a la posible *exageración* de la versión oficial, desde los años cincuenta se viene desarrollando el movimiento *revisionista*, que ha producido una literatura historiográfica alternativa de valía muy dispar¹⁵³⁶ y reclama un debate objetivo (=científico) sobre cuestiones que en Nuremberg fueron ante todo materia propagandística orientada a prevenir un resurgimiento del nacionalsocialismo. Pensemos, por ejemplo, en la masacre de Katyn, falsamente atribuida a los alemanes mediante fraudulentos métodos probatorios, unas pautas de conducta procesal totalmente incompatibles con el derecho, pero practicadas por magistrados que decían defender la justicia y los derechos humanos. La presencia de los genocidas, criminales y falsarios soviéticos entre los fiscales y jueces de Nüremberg resta *toda* credibilidad intelectual a dicha farsa pseudo judicial. En general, puede afirmarse que los pocos jueces que han intentado actuar de forma imparcial en el tema de “el Holocausto” han sido inmediatamente suspendidos por las autoridades, vulnerando con ello los principios más elementales del Estado de derecho.¹⁵³⁷ La respuesta a ésta y otras pretensiones de *debate* consiste, sin embargo, en el rechazo taxativo a “tratar” con los revisionistas y, por si fuera poco, en la persecución policial y penal, las amenazas, la ruina económico-profesional e incluso el atentado y la muerte física de los críticos.¹⁵³⁸ Todo ello con el fin de enmudecer a investigadores que, en algunos casos, son académicos¹⁵³⁹ y, en otros, personas de “intachable” pasado progresista y hasta antifascista.¹⁵⁴⁰ Ahora bien,

¹⁵³⁴ Mayer, A. J.: *Why Did The Heavens Not Darken?: The “Final Solution” In History*, Nueva York, Pantheon Books, 1988, pp. 366, 365.

¹⁵³⁵ *Op. cit.*, p. 362.

¹⁵³⁶ Cfr. Finkelstein, N.: «No toda la literatura revisionista carece de valor, aun cuando la ideología o los motivos de quienes la practican sean denigrantes» (*op. cit.*, p. 79).

¹⁵³⁷ Ya en el juicio de Nuremberg, el presidente del Tribunal Supremo de Iowa, Charles F. Wennersturm, se sintió moralmente forzado a dimitir ante la evidencia de la manipulación. Más recientemente, los jueces que juzgaron en Alemania el caso del profesor Günter Deckert fueron suspendidos de forma fulminante por la ministra de Justicia Saline Leutheusser-Schnarrenberger. Se trata de evidencias tan aplastantes que sólo un impostor podría silenciarlas.

¹⁵³⁸ El profesor de historia francés François Duprat fue asesinado el 18 de marzo de 1978 por un comando sionista autodenominado “Hijos de la memoria judía”.

¹⁵³⁹ Es el caso de Robert Faurisson, profesor de literatura en la Universidad de Lyon, en la actualidad privado de su trabajo. Ha sido objeto de agresiones físicas en diversas ocasiones.

¹⁵⁴⁰ Un ejemplo es Paul Rassinier, ex militante comunista, diputado y preso de Buchenwald que negó en los años 50 la existencia de cámaras de gas y hornos crematorios en dicho campo. Hoy sabemos que

semejante reacción represiva y violenta cuestiona el carácter democrático de nuestras sociedades y pone en entredicho la libertad de palabra de todos los testimonios, siendo así que si treinta años después de los hechos objeto de discusión se intimida a las personas hasta llegar al asesinato, ¿qué no sucedería, cabe suponer, en la inmediata posguerra con los militares alemanes prisioneros? ¿Cuánto vale, en suma, el testimonio de Höss y del resto de los oficiales alemanes, los únicos testigos posibles a falta de otros documentos y pruebas? Por mucho que se detecte en el seno del revisionismo la presencia de “neonazis” y ultraderechistas, como, por lo demás, resulta bastante natural esperar, este dato no basta para desacreditarlo sin examen. El fundador del movimiento fue el ex prisionero del campo de concentración de Buchenwald y diputado socialista Paul Rassinier. Afirmó que no había cámaras de gas en Buchenwald. Y la historiografía terminó por darle la razón. En las invectivas contra los revisionistas que se lanzaron en el coloquio internacional sobre “el Holocausto” de la Sorbona (29 de junio de 1982), se les calificó de “anarco-comunistas”; en realidad, iban dirigidas contra personas como Jean-Gabriel Cohn-Bendit, Serge Thion y “otros libertarios, algunos de ellos judíos” (R. Faurisson).

Ahora bien, a nuestro entender, *que ha habido exterminio es algo indudable* y la cuestión consistiría más bien en determinar *el contexto y la forma en que se produce este hecho, así como sus dimensiones reales*. Pero aquí los “datos” objetivos parecen escabullirse entre flagrantes aporías. En medio de este inquietante panorama, observamos, en efecto, que, por ejemplo, el monto global de víctimas, el guarismo simbólico y dígito satánico de los seis millones, unido al dogma filosófico de la singularidad, permanece intacto a pesar de los sucesivos recortes críticos.¹⁵⁴¹ La inevitable pregunta es la siguiente: con los citados ajustes, ¿no estamos ante una validación tácita de un cierto revisionismo? ¿A dónde han ido a parar, por poner un ejemplo, las 200.000 víctimas de Dachau que ahora sabemos que nunca lo fueron? ¿Y el testigo que “vio” las cámaras de gas y hornos crematorios de Mauthausen y admite *a posteriori* que no sabe de dónde pudo haber sacado semejante idea? ¿Cómo computar esos millones de judíos “de más” supuestamente gaseados en Auschwitz y clasificados después como mera inflación propagandística del comunismo? ¿Cuándo y de qué manera concluye este proceso de contracción volumétrica y cualitativa del Holocausto, de simultáneo crecimiento de la criminalidad imputable a los cruzados “antifascistas” y de presión legal -e ilegal- contra los “desafectos” al “dogma”? Es en este contexto que se sitúa el reconocimiento, por parte de

Rassinier no mentía, pero sí los “testimonios” que, en Nüremberg, afirmaron haber visto tales artilugios “con sus propios ojos”.

¹⁵⁴¹ En la obra canónica sobre el Holocausto “el guarismo” es de 5 millones: «Los alemanes mataron a cinco millones de judíos», Hilberg, R.: *La destrucción de los judíos europeos*, op. cit., pág. 1094. A pesar de ello, César Vidal afirma que «El número total de judíos asesinados por los nazis fue cercano a los seis millones de personas» (Vidal, C., *La revisión del holocausto*, Anaya, Mario Muchnik, Madrid, 1994, pág. 153). La diferencia de un millón de personas más o menos no se considera relevante y, sorprendentemente, en el manejo de las cifras los investigadores oficiales incurren en todo tipo de ambigüedades y contradicciones sin que este hecho tenga, al parecer, la menor importancia para ellos, de manera que el cálculo de “los seis millones” se sostiene en la esfera periodística, cultural y política del discurso sobre el Holocausto al margen de lo que puedan ya decir los especialistas. Pues no estamos ante el mero cómputo de víctimas de un genocidio, sino ante un mito ideológico intocable, siendo así que cualquier afán de rigor en este aspecto del asunto que, por otro lado, se considera hipócritamente poco importante al mismo tiempo que se lo reasegura a machamartillo, levanta inmediatamente la sospecha de que el autor de las “averiguaciones” encubre en su alma pecadora las pretensiones de un desafecto al dogma, es decir, de un “fascista”.

Daniel Goldhagen, de la «muy exagerada eficacia de las cámaras de gas»¹⁵⁴² y el lamento sobre el hecho de que la narración vigente en torno a “el Holocausto” se haya aceptado de forma totalmente acrítica.¹⁵⁴³ Ignoro si Goldhagen, uno de los más belicosos defensores de la culpabilidad colectiva alemana, es consciente del *alcance* de sus palabras, pero en cualquier caso conviene extraer de ellas las oportunas consecuencias, que no pueden consistir tampoco en negar la existencia de los enormes crímenes del nazismo, pero sí, por mor de la verdad y de la libertad, en atreverse a “falsar” (en el sentido metodológico popperiano) la *ideología* del Holocausto, léase: el discurso coactivamente amparado, pero indiciariamente tanto más endeble cuanto más violenta fuere la represión contra quienes lo cuestionan, de un plan estatal alemán de exterminio sistemático de los judíos mediante cámaras de gas y hornos crematorios, con 6 millones de víctimas hebreas, que representaría “el mayor genocidio de la historia” y la encarnación del “mal absoluto”. La libre investigación de “el Holocausto” no va a rehabilitar el nazismo, un régimen totalitario que no requiere de fábulas demonológicas para ser políticamente repudiado; en cambio, *el dispositivo defensivo construido alrededor del núcleo central de la ideología antifascista sí amenaza con destruir la democracia desde dentro, si no lo ha hecho ya.*

Dicho esto, conviene, no obstante, recordar las limitaciones y contradicciones del revisionismo *negacionista*. Existen, en efecto, infinidad de hechos que los negacionistas no pueden explicar (actuando en muchos casos con una mala fe¹⁵⁴⁴ que cuestiona sus auténticas intenciones) y que es preciso subrayar, entre ellos: 1/ el diario de Hans Frank, quien admite sin embozo una inequívoca voluntad de exterminar judíos; 2/ el diario de Goebbels, con dos entradas cuyo valor probatorio está fuera de duda a menos que el documento sea falso (algo que, por ahora, nadie ha osado afirmar); 3/ el discurso de Himmler de 4 de octubre de 1943, donde se admite el exterminio; 5/ la declaración de Adolf Eichmann en el proceso de Jerusalén (1961); 6/ las tempranas declaraciones de Hitler en las que se hace referencia a la “extirpación de la raza judía en Europa”, por mucho que no sepamos si, a tenor del posterior plan Madagascar, hablaba de erradicación en un sentido físico —que incluye la posibilidad de la deportación masiva— o sólo político; 7/ las actuaciones de exterminio de los *Einsatzgruppen* alemanes en el frente ruso, que no son negadas ni siquiera por los revisionistas y que incluyen la matanza civiles y de niños judíos, con centenares de miles de víctimas hebreas; 8/ las declaraciones de Himmler de enero de 1941,¹⁵⁴⁵ en las que manifestaba que 30 millones de personas deberían desaparecer en el Este de Europa, poniendo así en evidencia una voluntad genocida similar a la de Zinoviev. No se trata aquí de testigos con un interés personal evidente en difamar a Alemania, ni siquiera de testigos “nazis” que pudieran haber sido coaccionados,

¹⁵⁴² Goldhagen, D.: *op. cit.*, pág. 479.

¹⁵⁴³ Goldhagen, D.: *op. cit.*, pág. 479: «Existe una creencia generalizada de que las cámaras de gas, debido a su eficacia (que se exagera mucho), fueron un instrumento necesario para la carnicería genocida, y que los alemanes decidieron construir las cámaras de gas en primer lugar porque necesitaban unos medios más eficaces para matar a los judíos. (...) Todos estos criterios, que configuran básicamente la comprensión del Holocausto, se han sostenido sin discusión, como si fuesen verdades evidentes por sí mismas. Han sido prácticamente artículos de fe, procedentes de fuentes distintas de la investigación histórica, han sustituido el conocimiento fidedigno y han distorsionado el modo de entender este período».

¹⁵⁴⁴ Robert Faurisson «afirma que Hitler no ordenó ni permitió nunca que se matara a nadie por motivos de la raza o de religión», vid.: Nolte, E.: *op. cit.*, p. 484, n. 103. Estamos sólo ante un ejemplo, pero demoledor.

¹⁵⁴⁵ Nolte, E.: *op. cit.*, p. 476.

de forma directa o indirecta, por la violencia de los vencedores, tan brutal como la del propio nazismo. Es cierto que, por lo que respecta a Eichmann, y a tenor del hecho ya incuestionable de que las condiciones de garantía judicial de dicho procedimiento fueron más que sospechosas (Eichmann resultó a la postre condenado por un régimen que no sólo estaba perpetrando crímenes contra la humanidad, la *Nakba*, sino que había conseguido falsificar la historia para suprimir toda memoria pública de este hecho),¹⁵⁴⁶ el entero relato depende ahora de la veracidad de sus memorias, redactadas antes del secuestro ilegal¹⁵⁴⁷ del oficial nazi en Argentina a manos del Mossad, pero, ¿qué decir del resto de los casos citados? Cabe concluir, en consecuencia, que *el negacionismo del holocausto carece de fundamento*; no así, empero, un revisionismo científico y filosófico que tienda a fijar, en un clima despolitizado de calma *sine ira et studio* y objetividad favorable a la verdad, las auténticas dimensiones y características de la masacre. Esta es también la opinión de Ernst Nolte, quien, además de haber argumentado que las medidas de internamiento de los judíos en campos de concentración tienen su equivalente en las adoptadas por todos los bandos contendientes,¹⁵⁴⁸ considera que: «sigue siendo lamentable que la regla más elemental de la ciencia, *auditur at altera pars*, parezca haber sido abolida en forma tan sensible por la literatura seria».¹⁵⁴⁹ Y añade:

Cuando las reglas de examen de testigos se hayan generalizado y ya no se evalúen las declaraciones objetivas de acuerdo con criterios políticos, sólo entonces se habrá construido una base sólida para el esfuerzo por lograr objetividad científica respecto a la “solución final”.¹⁵⁵⁰

Mas sea cual fuere el resultado del balance final sobre los “logros” del revisionismo, siempre se podrán citar, al lado de las pruebas aportadas, nombres de ex prisioneros de Auschwitz de procedencia judía que niegan la existencia en ese campo de cámaras de gas. Es el caso de Benedikt Kautsky¹⁵⁵¹ y de Esther Grossmann:

Y como la verdad es indivisible, he de decir también que en aquellos años difíciles encontré ayuda y consuelo de varios alemanes y que no he visto ninguna cámara de gas ni oí nada sobre ellas –mientras estuve en Auschwitz- sino que supe de éstas por primera vez después de mi liberación. Por eso entiendo las dudas tan a menudo expuestas actualmente y considero importante realizar un examen definitivo, pues sólo la verdad puede ayudarnos a entendernos mutuamente, ahora y en las generaciones futuras.¹⁵⁵²

En definitiva, no habiéndose fijado una narración de los hechos que resulte pacífica y coherente, ¿podemos establecer algún juicio sobre la *singularidad* de Auschwitz? Sí, pero sólo

¹⁵⁴⁶ Cfr. Pappé, I.: *La idea de Israel. Una historia de poder y conocimiento*, Madrid, Akal, 2015.

¹⁵⁴⁷ Finkelstein, N.: *op. cit.*, p. 24: «El secuestro de Eichmann –opinaba Erich Fromm- es un acto ilegal del mismo tipo que aquellos de los que son culpables los nazis». Nota 15: Shafir, *Ambiguous Relations*, p. 222.

¹⁵⁴⁸ Esta es la tesis de Nolte más conocida, a saber, que el *gulag* precedió a Auschwitz y que, en el contexto de la lucha contra el bolchevismo y de la declaración de guerra de Chaim Weizmann a Alemania el 1 septiembre de 1939, no “podrá ponerse en tela de juicio la legitimidad de medidas preventivas.” (*op. cit.*, p. 480). Nolte aporta abundantes “piezas de convicción” a efectos de justificar esta polémica postura. A ellas nos referiremos más abajo.

¹⁵⁴⁹ Nolte, E.: *op. cit.*, p. 484, n. 103.

¹⁵⁵⁰ Nolte, E.: *op. cit.*, p. 486, n. 106.

¹⁵⁵¹ Cfr. Kautsky, B.: *Teufel und Verdammte*, Zürich, Büchergilde Gutenberg, 1946.

¹⁵⁵² Grossmann, E.: “Deutsche Wochenzeitung”, 7 de febrero de 1979.

en el caso de que entendamos por la palabra “holocausto” el equivalente de una innegable persecución antisemita que se tradujo en millones de víctimas, sin entrar en más detalles sobre el número de fallecidos (asesinados o no) y sobre las causas concretas de la muerte (hambre y epidemias descontroladas en los campos al final de la guerra, explotación y maltrato, exterminio sistemático de los inútiles para el trabajo, uso ocasional de cámaras de gas, etc.). Esta era la versión de la *Enciclopedia Británica* diez años después del fin de la Segunda Guerra Mundial, es decir, cuando el relato escatológico de la *Shoah* todavía no se había elevado a la categoría de religión civil planetaria.¹⁵⁵³ El holocausto, sostenemos, ha sido un crimen de Estado de carácter genocida, pero no el único y, a nuestro entender, tampoco “el peor” si esto significa, como significa actualmente, *banalizar todos los demás*. Pero no otra cosa significa “la ideología del Holocausto”: aquéllo que está en juego no es la dignidad de las víctimas judías del nazismo, sino el olvido de las víctimas del comunismo y del liberalismo, la justificación de los crímenes aliados y la muerte de la ilustración a los pies de una ideología racista, supremacista y reaccionaria, a saber, el sionismo como expresión doctrinal de la *extrema derecha* judía. Cuestionar la versión oficial de “el Holocausto” comporta, pues, no tanto “negarlo”, cuanto ponerlo en conexión con el resto de las atrocidades políticas del siglo XX para que puedan establecerse las comparaciones pertinentes y detectar las auténticas “causas” del desastre. Lo que se decide en este tema, aquello que nos estamos jugando al cuestionar el testimonio de Höss, por ejemplo, es la independencia de la ciencia frente a la política y, por ende, la libertad de pensamiento que es el presupuesto de la crítica como condición de posibilidad de la democracia. Ahora bien, *si aceptamos el dogma criptoteológico judío de la “singularidad de Auschwitz”, dicho análisis resulta imposible.*

El revisionismo, cuya necesidad no cuestiono ante la palmaria criminalidad de los vencedores (que contamina toda supuesta evidencia, todo debate, toda determinación objetiva de la realidad factual), no puede limitarse a la *prueba del hecho*, sino que supone una *recontextualización* de los crímenes nazis y la *historización* de la memoria relativa a las atrocidades perpetradas por los “antifascistas” liberales y comunistas. Este ha sido el camino emprendido por el historiador Ernst Nolte y que nosotros seguimos. Incluso el propio “estado de interpretado” en su forma más habitual, el “periodismo”, tiene que reconocer la evidencia sobre los avances y contribuciones teóricas del revisionismo:

Para los revisionistas los crímenes nazis han sido injustamente singularizados, afirmación utilizada en los medios políticos para reivindicar el derecho de los alemanes a identificarse positivamente con el estado en el que viven y a poner punto final a la esquizofrenia en que se ha encontrado el ciudadano alemán al enfrentarse a su historia reciente. Este argumento sirve también para dar el primer paso en el sentido de cuestionar la tesis de la culpabilidad alemana y, como ha hecho el historiador Ernst Nolte, presentar los crímenes nazis como una reacción defensiva ante la barbarie bolchevique; una tesis que ha gustado en ciertos medios intelectuales franceses, en especial Jean François Revel. La concesión en junio de 2000 a

¹⁵⁵³ «A fin de llevar a la práctica una solución del problema judío de acuerdo con sus teorías, los nazis llevaron a cabo una serie de expulsiones y deportaciones de judíos, mayoritariamente de origen este-europeo, de casi todos los estados europeos. Los hombres, frecuentemente separados de sus esposas e hijos, y otros de sus hijos, fueron mandados, a miles, a Polonia y Rusia Occidental. Allí fueron internados en campos de concentración, o en grandes reservas, o mandados a los pantanos, o a las carreteras, en grupos de trabajo. Muchos de ellos murieron debido a las inhumanas condiciones en que tenían que trabajar» (*Enciclopedia Británica*, 1956).

Nolte, por el conjunto de su obra, del Premio Konrad Adenauer de literatura, uno de los galardones literarios más importantes del país, ha venido a avivar en Alemania el debate ideológico sobre su pasado. Sobre todo, porque con motivo de la entrega del premio, adjudicado por la Fundación Alemania con sede en Munich, Nolte ha reiterado un argumento doloroso para muchos y base de una agria polémica con Jürgen Habermas: existe una base “racional” en la persecución de los judíos por los nazis ya que el enemigo más poderoso de Alemania era el bolchevismo y éste, supuestamente, era un movimiento con gran apoyo de la comunidad judía. El hecho de que el discurso de presentación del galardonado corriera a cargo del historiador Horst Moller, director del Instituto de Historia Contemporánea, ha llevado las voces de varios profesores universitarios a las páginas de los grandes diarios alemanes.¹⁵⁵⁴

Por tanto, dejando ya de lado las pertinentes averiguaciones generales sobre la narración objetiva de los hechos, que no son asunto de nuestra competencia, los filósofos deberíamos estar en condiciones de *pensar* el tema de la “diferencia cualitativa”, una cuestión no historiográfica, sino crítico-ilustrada –y, a la luz del contexto expuesto, un problema *ético* de primera magnitud- que ha de ser abordada con los métodos específicos de la filosofía moral. Se objetará: ¿cómo podemos emitir un juicio válido sobre la presunta “singularidad de Auschwitz” si los *facta* que habrían de justificarlo o desmentirlo siguen sujetos a discusión? La respuesta ya la hemos dado: sólo podemos pronunciarnos en relación con la existencia innegable de una persecución de los judíos –con una cantidad de víctimas que se cifra en millones-, bajo el régimen de Hitler, pero *sin* arriesgar por el momento una caracterización global más exhaustiva. Toda conclusión al respecto tiene, por consiguiente, un valor meramente *provisional*, siempre a la espera de que el día de mañana, y en concordancia con los valores ilustrados y democráticos a los que apelan los vencedores de la Segunda Guerra Mundial, se pueda fundar una “comunidad de diálogo” lo más próxima posible al ideal de la ética dialógica, algo que, por el momento, resulta del todo impensable en lo tocante a la temática de la *Shoah*, es decir, a la “ideología B”.

A tenor de todo lo expuesto en este capítulo, damos por seriamente cuestionada la pretensión de que, en un discurso crítico o análisis de nivel filosófico, se pueda “refutar” la filosofía de Heidegger vinculándola esencialmente con un *positum* denominado “fascismo” o “nazismo”. Incluso si dicha relación existe, como es el caso y no nos duelen prendas a la hora de admitirlo, el tratamiento del segundo término de la relación, a saber, “filosofía y fascismo”, *debería ser también filosófico*. Dicha tarea está, empero, todavía por realizar. Entiéndase la presente como una contribución *filosófica* al esclarecimiento de la verdad.

5.5.-Conclusiones sobre el análisis del “estado de interpretado” respecto a la relación ontológica entre el “fenómeno VM” y el “fascismo”

El inicio (*Anfang*) y comienzo (*Beginn*) de la investigación nos condujo a la *Destruktion* crítica del “estado de interpretado”. Éste mostró una vinculación esencial entre el “fenómeno VM”

¹⁵⁵⁴ Rodríguez Jiménez, José L.: “El debate en torno a David Irving y el negacionismo del holocausto”, “Cuadernos de Historia Contemporánea”, núm. 22, 2000, pp. 375-385, pág. 376 y nota 4. En palabras de Heinrich Winker, profesor de Historia de la Universidad Humboldt de Berlín: «El profesor Moller se permite tomar partido en una corriente intelectual que trata de integrar las posiciones revisionistas y de ultraderecha en el discurso conservador». Carta abierta al diario “Die Zeit”, en “El País”, 23-6-2000.

y el “fascismo”. Ahora bien, dicho “mostrarse” tiene dos modalidades posibles: 1/ la inauténtica, que se corresponde con la *Gerede* (“charla”) del *das Man* y 2/ la auténtica, que nos debe permitir determinar en qué consiste realmente tal nexo esencial. En este capítulo nos hemos limitado a la *primera* modalidad de acceso. Hemos visto que la determinación del “fascismo” o bien procede del periodismo y de la política, o bien la de la historiografía. Por lo que respecta al sentido vulgar de “fascismo”, carece de todo contenido teórico controlable: el “mal absoluto”. Por lo que respecta al sentido científico historiográfico, todas las teorías sobre el “fascismo” omiten la tematización y control intelectual de la *Verstehen* (comprensión) que debe preceder a la *explicación causal* propiamente dicha. Esto no sucede como consecuencia de una mera deficiencia técnica del trabajo académico, sino por motivos mucho más graves que reclaman la presente investigación hermenéutica del “fenómeno VM” y su relación esencial con el “fascismo” *qua* fenómeno. En los dos capítulos siguientes tiene que poder aparecer ante la mirada teórica aquello que, respecto del “fascismo”, la *Gerede* oculta. En sus cursos de 1923 sobre *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* desplegaba Heidegger los supuestos metodológicos de la hermenéutica en tanto que genuina filosofía. En nuestra exposición sobre la exégesis habermasiana de Heidegger ya subrayamos que la *Triftigkeit* a que Habermas apelaba como criterio de fundamentación de un argumento válido *no podía, ella misma, ser objeto de consenso*, siendo así que fijaba la condición de todo consenso. Heidegger se refiere expresamente a este plano cuando afirma que la puesta en marcha de la interpretación «no puede ser objeto alguno de razonamientos universales o de discusión pública» (*ist er kein Gegenstand allgemeinen Rasonnements und öffentlicher Diskussion*).¹⁵⁵⁵ Sostiene el filósofo que tales debates «no son más que los medios preferidos para atajar a tiempo el posible *choque* de la puesta (en marcha) con el existir fáctico» (*Das sind lediglich die beliebten Mittel, seinen möglichen Stoss auf das faktische Dasein rechtzeitig abzulenken*).¹⁵⁵⁶ Y en fin, tales exigencias «no son más que los gritos enmascarados del *miedo* a la filosofía» (*Es sind aber nur die maskierten Schreie der Angst vor die Philosophie*).¹⁵⁵⁷ Así, el *origen* del camino (método) no puede ser otro que la actualidad en cuanto interpretación del “uno” (*das Man*), pero Heidegger habla no en vano, como hemos podido comprobar, de “choque” y de “miedo” a la filosofía. La hermenéutica cuestiona radicalmente el “estado de interpretado” del hoy, es decir, tiene un carácter radicalmente crítico y deconstructivo (*Destruktion*) o no es filosofía genuina. De manera que Heidegger apela a un pensamiento «que no se sienta de antemano intimidado por las posibles consecuencias» (*durch mögliche Konsequenzen nicht im vorhin verängstigte Fragen*).¹⁵⁵⁸ Porque

(...) la interpretación parte de la actualidad, es decir, de un determinado entendimiento normal, del cual vive y al cual *responde* la filosofía. El *uno* tiene ciertamente algo positivo, no es sólo un fenómeno de abandono, sino en cuanto tal un cómo del existir fáctico.¹⁵⁵⁹

1555 Heidegger, M.: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999, pág. 38. GA 63, p. 19.

1556 Heidegger, M.: *ibidem*.

1557 Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 39. GA 63, p. 19.

1558 Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 18. GA 63, p. 1.

1559 Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 36. GA 63, p. 17: „Auslegung setzt an im Heute, d. h. in der bestimmten durchschnittlichen Verständlichkeit, aus der Philosophie lebt und in die sie zurückspricht. Das Man hat etwas bestimmtes Positives, es ist nicht nur Verfallsphänomenen, sondern als solches ein Wie des faktischen Daseins.“

Ahora bien, ¿de dónde surge el elemento crítico que “responde”, se opone y “choca” con el “estado de interpretado” del uno, del “se” dice -el *hablilla*- vigente como “hoy”? Heidegger se refiere por primera vez de manera segura a un “tener previo” (*Vorhabe*) que simplemente no se elige a capricho, sino que el *Dasein*, es decir, el “estado de interpretado” que somos en cada caso, emanado de una “experiencia fundamental”, “es” y no puede dejar de ser.¹⁵⁶⁰ El “tener previo” que hace posible la crítica articula los conceptos fundamentales de la interpretación:

Los conceptos fundamentales no son añadidos posteriores, sino motivos conductores: tienen a su manera el existir en sus manos» (*Grundbegriffe sind keine Nachträglichkeiten, sondern vor-tragend: Dasein in den Griff nehmen in ihrer Weise*).¹⁵⁶¹

Tal “tener previo” es la “ideología fascista”. Los conceptos expuestos hasta aquí representan, por tanto, el mero esbozo del “tener previo” que ha de orientar nuestra interpretación como una crítica del hoy. En los capítulos que siguen pretendemos *fundamentar* dicho “tener previo” como presupuesto *metodológico* de la interpretación misma. Tal fundamentación entraña que la relación entre “la verdad” y “la muerte” (el “fenómeno VM”), lejos de exhibir meros harapos cosmovisionales, como quería Habermas, constituye el tema filosófico por excelencia que ha de ser llevado hasta sus últimas consecuencias. La filosofía emerge en la radicalidad socrática de un preguntar que no puede actuar de otra manera sin traicionarse a sí mismo. Prescribir prohibiciones políticas y morales a la filosofía equivale a negarla, siendo así que todo límite encierra en sí mismo una pretensión filosófica que o bien se manifiesta *legítimamente* como tal o desemboca en la asfixia de la existencia:

A ésta [la existencia] le corresponde conforme al haber previo una cuestionabilidad fundamental. Ésta reluce en todos los caracteres de ser; cuestionabilidad óptica: cuidado, inquietud, miedo, temporalidad. En la cuestionabilidad y sólo en ella se hace uno cargo de la posición en la que se da y para la cual se da algo a lo que se le pueda llamar poner término “fijo”. ¡Y eso sólo si lo fijable, lo que aún no está fijado, en cuanto cómo del existir, tiene ser! ¿Qué pasa en este contexto con el problema de la muerte?¹⁵⁶²

Ésa y no otra es la pregunta que nos hemos hecho nosotros y que ahora pretendemos responder. ¿En qué *lugar* teórico se podría fundamentar racionalmente la vinculación esencial entre el “fascismo” y el “fenómeno VM”?

1560 Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 37. GA 63, p. 18

1561 Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 35. GA 63, p. 16.

1562 Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 36. GA 63, p. 17: „Ihm entspricht vorhabemässig grundsätzliche Fraglichkeit. Diese ist reluzent in alle Seinscharaktere; ontische Fraglichkeit: Sorgen, Unruhe, Angst, Zeitlichkeit. In der Fraglichkeit und in ihr allein ist die Standnahme ergriffen, in der und für die es so etwas geben könnte wie: ein Ende „fest“ machen. Das nur, wo Festmachbares, Ungefestigtes, als Wie des Daseins, Sein hat! Wie steht in diesem Zusammenhang das Problem des Todes? “

3ª PARTE
EL CONTEXTO DE JUSTIFICACIÓN

CAPÍTULO 6

LA COSMOVISIÓN “FASCISTA” COMO VÍA DE ACCESO A LA VERDAD

Pero aun suponiendo que no sea caprichosa la proyección óptico-ontológica del “ser ahí” sobre un “poder ser total y propio”, ¿bastará ello para justificar la exégesis existencial hecha de este fenómeno? ¿De dónde podrá sacar el hilo conductor, sino de una “previa” idea de la existencia? ¿Qué es lo que reguló los pasos del análisis de la cotidianeidad impropia sino el concepto sentido de existencia? Y cuando decimos que el “ser ahí” “cae” y que por eso hay que arrancarle, en contra de esa tendencia de su ser, la propiedad del “poder ser” -¿bajo qué punto de vista se dice tal cosa? ¿No está ya todo iluminado, aunque sólo sea crepuscularmente, por la luz de la “previa” idea de la existencia? ¿En qué funda ésta su legitimidad?

(...) tiene que haber una ciencia pre- o suprateórica, en todo caso no teórica,
una auténtica ciencia originaria,
de la cual lo teórico tome su origen
(Heidegger)

En el capítulo anterior se mostró el “fenómeno F” en cuanto objeto de las “habladurías” (*Gerede*), es decir, en el *modus* de la inautenticidad y la impropiedad. En el presente capítulo pretendemos mostrar (“contexto de descubrimiento”) el “fenómeno F” en el *modus* de la propiedad y la autenticidad. Por ende, que “se da” (*es gibt*) una vía de acceso cosmovisional, desde la “ideología A”, a “la verdad” y que, por tanto, el “fascismo” así entendido constituye el *Vorhabe* de la hermenéutica. Constantemente tropezaremos, pues, con el factor ideológico, tanto de un lado como del otro, en el debate “puramente” teórico, pero a estas alturas de la investigación ya ha quedado claro que no se trata de añadidos meramente polémicos o retóricos, sino, antes bien, del centro mismo de la cuestión. A tales efectos, acreditaremos el sentido *existencial* de la *Triftigkeit* planteado a propósito de Habermas, documentando así a la par el compromiso filosófico, pero también “político” de Martin Heidegger con la *ciencia*, el principio de fundamentación y el *conocimiento racional*, el cual se mantiene constante en unos términos casi uniformes hasta 1929. Ahora bien, sólo en 1947, con la “Carta sobre el humanismo”, se pierde definitivamente el rastro de esta auténtica “pasión de juventud” heideggeriana, en un proceso de *Kehre* (giro, viraje) que tiene su momento inicial en el ensayo *De la esencia de la verdad* (1930) y las complejísimas *Beiträge* (1936-1938). A despecho de este aparente eclipse final, la apología de la ciencia distingue la etapa más dinámica y creativa de Heidegger, constituyendo, a nuestro juicio, el factor decisivo de la influencia de un pensamiento que no se concibe sin esa aportación a la *racionalidad* que es *Sein und Zeit* (1927), la obra filosófica capital del siglo XX. Dicho esto, el intento de arrinconar a Heidegger en el ámbito de las “filosofías del sentido”, definidas por oposición a las “filosofías de la validez”, con la Escuela de Frankfurt como máximo exponente del concepto crítico-normativo vigente de Ilustración, se nos antoja insostenible.

A la hora de reconstruir los hitos más importantes del compromiso ético científico-cognoscitivo de Heidegger, apelaremos, en primer lugar, a su propia autointerpretación. Sin embargo, convendrá aclarar algunas cuestiones previas relativas a la presencia de la cosmovisión frankfurtiana (“ideología B”) y al “estado de interpretado” vigente en el ámbito cultural hispánico, que ya hemos anticipado en el caso de Adela Cortina pero que puede resultar literalmente decisivo cuando hablamos de exégetas especializados en la obra heideggeriana, a los cuales estamos obligados a referirnos. Es el caso de Manuel Sacristán,

pero también de Ramón Rodríguez, Modesto Berciano, Josep Maria Bech, Cristina Lafont, Jaime Echarri, Tatiana Aguilar Álvarez Bay, entre otros. En su ensayo *La transformación hermenéutica de la fenomenología* (1997), Ramón Rodríguez sostiene que:

(...) pese a las tópicas visiones de un Heidegger enemigo de la ciencia, hay que recordar que todo su proyecto filosófico hasta, al menos, "¿Qué es metafísica?" (1928) se acoge explícitamente a la idea de una ciencia filosófica, idea heredada, a mi modo de ver, de Husserl.¹⁵⁶³

Esta afirmación contrasta con la que en 1959 hiciera el filósofo marxista español Manuel Sacristán en un clásico estudio hispánico sobre Heidegger:

La lucha moderna contra el pensamiento racional y sus frutos institucionalizados, la obra de "destrucción de la razón", comenzó probablemente a finales del mismo siglo XVIII y sin duda desde los primeros años del siglo XIX con ciertas manifestaciones románticas vertebradas por una especie de teorema general que atraviesa decenios y escuelas y dice poco más o menos así: la razón no comprende la vida del hombre -ni su pasado ni su futuro- y lo convierte todo en cosificado presente. Ese axioma articula también el antirracionalismo contemporáneo, hasta Bergson y Heidegger.¹⁵⁶⁴

La alusión a un supuesto antirracionalismo heideggeriano y la expresa referencia posterior a un proyecto de "destrucción de la razón", nos sugiere que Sacristán se acoge a la tradición de lectura abiertamente político-ideológica de Heidegger oriunda del comunista Lukács y, singularmente, al clásico correspondiente, *El asalto a la razón*, obra ya referenciada en capítulos anteriores. Heidegger se desenmascararía así como un mero heredero del romanticismo. Convendría aclarar qué significa semejante afirmación para un marxista teniendo en cuenta que entraña como vemos la imputación de ser un filósofo "antirracional", es decir, que niega la razón y pretende destruirla "al asalto". Sobre aquéllo que Sacristán entiende por "racionalismo" cuando acusa a Heidegger de "antirracionalista" conviene examinar los ensayos *Sobre Marx y el marxismo* (1983). Allí leemos afirmaciones como la siguiente (en relación con Lukács):

(...) dejando aparte el olvido de cosas tan importantes como la revolución china, no es verdad que el socialismo despierte hoy poco eco en los países capitalistas. Donde despierta poco es en los países burocráticos de la Europa oriental. En el oscuro y excesivo pesimismo del último Lukács actúa mucho más el desprestigio del socialismo por culpa de su deformación burocrática derechista en el poder que la realidad del capitalismo monopolista de la segunda mitad del siglo XX.¹⁵⁶⁵

Ahora bien, si un pensador de la talla del primer Lukács, que abjuró de su obra filosófica principal siguiendo las instrucciones de un determinado partido político totalitario, devenido así a la postre depositario último de la racionalidad, define de alguna manera aquéllo que un

¹⁵⁶³ Ramón Rodríguez: *La transformación hermenéutica de la filosofía. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997, pág. 18.

¹⁵⁶⁴ Manuel Sacristán: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995, pág. 23. El texto de esta obra se corresponde con el de la tesis doctoral del autor, leída el 2 de febrero de 1959 en la Facultad de Letras de la Universidad de Barcelona.

¹⁵⁶⁵ Sacristán, M.: *Sobre Marx y el marxismo*, Barcelona, Icaria, 1983, pág. 247. El texto citado es de verano de 1971. Respecto a la ideología de Sacristán, recomendamos la lectura de "El filosofar de Lenin", *op. cit.*, págs. 133-176.

filósofo entiende por “razón”, entonces tenemos derecho a dudar seriamente de las acusaciones de irracionalismo que arroje contra otro filósofo. Contrastemos, en efecto, las sabrosas afirmaciones del *Diccionario de filosofía*¹⁵⁶⁶ de la editorial Progreso de Moscú, con la valoración que hace Sacristán del pensamiento heideggeriano, a fin de constatar las afinidades y diferencias. Así, en la entrada “Romanticismo”, leemos que «una corriente del R. representaba la reacción conservadora hacia el triunfo del régimen burgués, expresando, al mismo tiempo, el temor ante los movimientos populares y revolucionarios. Esta tendencia se manifestó en la creación de ideales ilusorios que constituían una apología del pasado medieval» (pág. 379). En relación al “Idealismo”, se afirma que los propios filósofos burgueses pronto empezaron a identificar el concepto sólo con su forma más espiritualista y que, en ese momento «se reforzaron las corrientes agnósticas e irracionalistas, la mitologización de la filosofía y la falta de fe en la razón humana, en el porvenir de la humanidad, etc. Se desarrolló el pseudoateísmo reaccionario (nietzscheanismo, concepciones filosóficas fascistas, algunas modalidades de positivismo, etc.)» (pág. 220). Con ello queda claro cómo habría que catalogar a Heidegger según la ortodoxia marxista-leninista que Sacristán, sin embozo, comparte con los escribas moscovitas: «la filosofía de H. reúne en un todo las tendencias irracionalistas de Kierkegaard, de la filosofía de la vida y la fenomenología de Husserl» (pág. 203). A tenor de que dicho diccionario califica a Husserl de “idealista subjetivo” hostil a “tener en cuenta los hechos”, su “reunión” con el irracionalismo cristiano y el vitalismo prefascista sólo podía traducirse en un “antirracionalismo” de la peor especie. En efecto, no otra es la versión histórica de Husserl en la *Historia de la filosofía* de la misma editorial: «La reducción fenomenológica es un sutil recurso para fundamentar el idealismo (...) El objeto de la fenomenología resulta ser “lo que se da de inmediato”, es decir, un flujo de vivencias psíquicas desprovistas de todo vínculo racional. Objeto irracional por su naturaleza y que por ello sólo puede ser descrito tal y como aparece a la autoobservación. (...) La crítica marxista de la doctrina husserliana estableció hace ya mucho tiempo que los subterfugios lógicos formales de Husserl son un intento de conferir envoltura lógica a un contenido alógico. La tendencia en que se asienta la fenomenología resulta ser irracionalista».¹⁵⁶⁷ Respecto a Heidegger, comienza diciendo que “la fenomenología” se convirtió «en uno de los canales más importantes de la propagación del irracionalismo», bajo cuya influencia «se formó también el existencialismo»:

Según Heidegger, el objetivo de la filosofía es la existencia del ser. Partiendo de que el concepto de “ser” es muy lato, de que es imposible definirlo por el habitual método lógico formal, es decir, subsumiéndolo en un concepto genérico más amplio y señalando sus diferencias de tipo, los existencialistas sostienen que el concepto de “ser” es “indefinible” y no se somete a ningún análisis lógico. Por ello, la filosofía no puede concebirse como ciencia del ser, y para penetrar en éste debe buscar caminos distintos, irracionales.¹⁵⁶⁸

Sacristán no va mucho más lejos que los anónimos redactores del “estado de interpretado” comunista:

En el fondo, Heidegger no acepta nunca el pensamiento racional como factor digno de integración —¿y cómo podría hacerlo con la resuelta adialecticidad de su pensamiento?— y

¹⁵⁶⁶ Cfr. *Diccionario de filosofía*, Moscú, Ed. Progreso, 1980.

¹⁵⁶⁷ Cfr. *Historia de la filosofía*, Moscú, Ed. Progreso, 1978, t. II, pág. 399.

¹⁵⁶⁸ *Op. cit.*, pág. 402.

practica a lo largo de toda su obra una discriminación, ésta sí muy consecuente, contra el mismo.¹⁵⁶⁹

Donde Moscú califica de “irracionalista”, Sacristán carga aún más las tintas: *antirracionalista* es la palabra que emplea, una transgresión de todavía mayor entidad, si cabe, en el discurso ideológico del partido. Desde la perspectiva histórica que nos muestra la extinción política e intelectual del marxismo tras la caída del muro de Berlín, las palabras con que Sacristán concluye su estudio sobre el filósofo alemán deben hacernos reflexionar respecto a la necesidad de preguntarnos por la función pseudo metodológica, panfletaria y propagandística de ciertas jergas de partido asumidas filosóficamente (de hecho “romántico” significaba, a efectos administrativos de la seguridad del “estado proletario”, “idealista”, etiqueta con que Lenin identificaba a aquéllos filósofos a quienes Zinoviev no hubiera tenido “nada que decirles”, léase: que iban a ser asesinados):

Esta negación de la inserción de la razón en el tiempo real, sentada a través de una mixtificación de la historia de los hombres, del proceso de la humanidad, en nombre de la "historia" del Ser, toda "paralelismo y simultaneidad", es en definitiva la destrucción de la razón, el descuaje de la razón de su verdadera tierra, que es el proceso de desarrollo de la humanidad en su lucha y unión con la naturaleza.¹⁵⁷⁰

Quisiera aclarar que no escatimo a Lukács y Sacristán su calidad de auténticos filósofos, a pesar del tono panfletario del húngaro al referirse a Heidegger. Pero, insistamos en ello, ésta es precisamente la cuestión. Y si vale para los marxista-leninistas, con todas sus consecuencias, también tiene que valer para el nacionalsocialista Heidegger. Por su parte, el autor de *Las ideas gnoseológicas de Heidegger* (1959) es el mayor pensador marxista español y un agudo analista del alemán. No obstante lo cual, o precisamente por ello, es un deber filosófico recordar que ha sido precisamente la (supuesta) “inserción de la razón en el tiempo real” como verdad e infalibilidad del discurso “científico” emanado del “partido”, la que ha generado una “mixtificación” de la historia de los hombres en virtud de la cual éstos eran exterminados a millones, “fundamentándose” tales hazañas “revolucionarias” en el buen nombre de la “ciencia” (las circulares del partido), la racionalidad (la “dialéctica” A=no-A), la “verdadera” democracia (una dictadura) y en genuinos mitos modernos como el “progreso”, la fiesta del Ser Supremo, la “fe en la razón humana”, la reconciliación escatológica “final” entre la humanidad y la naturaleza, u otros análogos. Por otra parte, Sacristán señala la patente adialecticidad del pensamiento heideggeriano como una lacra que explicaría su acentuada aversión anti-intelectualista, pero si contrastamos esta pretensión con las afirmaciones de un científico profesional como Jacques Monod, premio Nobel de Medicina, sobre la dialéctica marxista (por las mismas fechas en que el filósofo español reivindica la figura de Mao), no podemos dejar de preguntarnos, con Heidegger, qué aporta realmente la lógica formal a la coherencia de un pensador siempre que él mismo no sea ya *riguroso* en un sentido más “originario”. En efecto, Monod subraya

(...) la amplitud del desastre que resulta de la utilización “científica” de las interpretaciones dialécticas. Los dialécticos materialistas modernos evitan en general caer en semejantes extravíos. Pero hacer de la contradicción dialéctica la “ley fundamental” de todo movimiento, de toda evolución, no deja de ser un intento de sistematizar una interpretación subjetiva de la naturaleza que permite descubrir en ella un proyecto ascendente, constructivo, creador;

¹⁵⁶⁹ Sacristán, M.: *Las ideas gnoseológicas...*, *op. cit.*, pág. 231.

¹⁵⁷⁰ Sacristán, M.: *Las ideas gnoseológicas...*, *op. cit.*, p. 248.

volverla, en fin, descifrable, y moralmente significativa. Es la “proyección animista”, siempre reconocible, sean cuales sean sus disfraces.¹⁵⁷¹

Una crítica a la par moral e intelectual de los conceptos, valores y principios cosmovisionales que hicieron posible el “desastre” marxista era ya obligada en los años cincuenta, pero Sacristán, como tantos otros “intelectuales de izquierda” europeos prefirió ignorar la realidad y dedicar sus esfuerzos a denunciar el “antirracionalismo” de un Heidegger presuntamente idealista y romántico, es decir, perfecto candidato para ser internado en el *gulag*.

Por su parte, Ramón Rodríguez entiende que el ideal heideggeriano de ciencia no coincide ciertamente con el racionalismo de Husserl, pero sí con otros aspectos racionales de su pensamiento que resumo en tres: 1) la filosofía no es deudora de las ciencias empíricas, porque el ideal científico emerge de la propia filosofía, de tal suerte que la crítica racional de las triunfantes ciencias decimonónicas obedece a que el método positivista deforma la realidad cuando es aplicado sin tasa a todos los fenómenos indistintamente: es la propia exigencia de científicidad, el “peso” del mejor argumento, *Triftigkeit*, el que reclama corregir este error; 2/ la tarea de la filosofía nada tiene que ver con necesidades sociales de visiones globales del mundo a precio reducido que sirvan para orientar a las gentes y satisfacer sus ansias de estabilidad psicológica, bienestar social y fruición intelectual; y 3/ el proyecto de una ciencia originaria que opere como fundamento tanto de la idea de científicidad cuanto de sus concreciones empíricas a través de las correspondientes ontologías regionales (un planteamiento que se reflejará incluso en los capítulos introductorios de *Sein und Zeit*), permitiría *fundamentar la razón*. Empero, no podemos compartir la postura de Ramón Rodríguez cuando afirma que

(...) es ya un tópico, puesto en circulación por el propio Heidegger, que el estudio de la primera gran obra de Husserl, las *Investigaciones lógicas* de 1900, fue lo que le introdujo en el camino de la fenomenología. (...) Sin embargo, por muy valiosas que las indicaciones de Heidegger sean -no hay por qué cuestionar, de entrada, la autointerpretación de un pensamiento- hay indicios objetivos, a partir de la obra misma de que se trata que llevan, a mi modo de ver, a matizar muy seriamente, incluso a cuestionar, la proximidad de la fenomenología, en su versión heideggeriana, con las *Investigaciones lógicas*.¹⁵⁷²

La verdadera inspiración de Heidegger no se encontraría según Rodríguez en las *Investigaciones lógicas* porque «la fenomenología de las *Investigaciones lógicas*» se entiende a sí misma como psicología descriptiva. Lo descrito en ella son las vivencias como momentos de la corriente de conciencia que somos cada uno de nosotros, seres humanos conscientes».¹⁵⁷³ De acuerdo con Ramón Rodríguez, la clave del proceso de “transformación hermenéutica” de la fenomenología debería rastrearse más bien en *Ideas* (1913), obra que rompe definitivamente con la herencia psicologista al rescatar la intencionalidad del interior de una supuesta “región psíquica” e identificar el correlato noemático de la conciencia con el objeto mismo y no con alguna figura de la moderna “representación”. Sin embargo, esto que parece descubrir Ramón Rodríguez a despecho de la autointerpretación heideggeriana, lo afirma el propio Heidegger en su famoso ensayo autobiográfico “Mi camino a la fenomenología” (1963). En efecto, refiriéndose precisamente a las célebres *Investigaciones lógicas*, explica Heidegger que:

¹⁵⁷¹ Monod, J.: *El azar y la necesidad*, op. cit., p. 48.

¹⁵⁷² Cfr. Rodríguez, R.: *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997, págs. 36-38.

¹⁵⁷³ Rodríguez, R.: op. cit., pág. 39.

(...) el primer volumen de la obra, aparecido en 1900, refutaba el psicologismo en la lógica mediante la prueba de que la doctrina del pensar y el conocer no se podía fundar en la psicología. Frente a esto, el segundo volumen, aparecido en el año siguiente y como tres veces más extenso, contenía la descripción de los actos esenciales de la conciencia, dirigidos a la edificación del conocimiento. O sea, con todo, una psicología. ¿A que vendría si no el &9 de la quinta Investigación, sobre "El significado de la delimitación brentiana de los "fenómenos psíquicos""? Según eso, Husserl recaía con su descripción fenomenológica de los fenómenos de conciencia en la posición psicologista antes refutada.¹⁵⁷⁴

Y la deuda de Heidegger con la obra posterior de Husserl *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (1913), que al parecer Heidegger habría mantenido cuidadosamente oculta tras el mito de su devoción a las *Investigaciones lógicas*, la reconoce sin problemas el propio interesado unas líneas más abajo:

¿En qué consistía lo característico de la fenomenología, si ésta no era ni lógica ni psicología? ¿Acaso venía aquí a salir a la luz una disciplina filosófica toda ella de nuevo cuño, y encima una disciplina de valor y eminencia propios? Yo no acababa de encontrar solución a estas preguntas y me veía perplejo y sin salida, sin ser apenas siquiera capaz de captarlas con la precisión con que aquí han sido mencionadas. El año 1913 me aportaría una respuesta. En la editorial Max Niemeyer empezaba a aparecer el "Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica", editado por Husserl. El primer volumen se abría con el tratado de Husserl cuyo título daba ya indicación de la excelencia y peso de la fenomenología: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*.¹⁵⁷⁵

Por lo tanto, la importancia atribuida a las *Investigaciones lógicas* por parte de Heidegger nada tiene que ver con las habituales maniobras de un autor en orden a borrar pistas sobre las influencias determinantes de su pensamiento —como sugiere Rodríguez entre líneas—, sino que estamos ante el reconocimiento puro y simple de la verdad. Pero más importante es todavía el hecho de que este punto de partida heideggeriano en un proyecto filosófico que se define como una fundamentación de la lógica y, por ende, de la razón, sólo puede ser calificado de "irracionalista" y, con mayor motivo, de "antirracionalista", desde posiciones filosóficas marcadamente afectadas por la ideología; para ser más exactos, por aquéllo que hemos denominado "espectros" de la "ideología B", omnipresentes siempre en toda discusión "teórica" y "puramente académica" por lo que respecta a Heidegger. Ahora bien, la "deuda" de Heidegger con el filósofo de origen judío, dejando al margen la famosa sexta Investigación sobre la "intuición categorial", remite no tanto las *Investigaciones lógicas* en sí mismas como fundamentalmente al primer tomo (1900), es decir, a los "Prolegómenos a la lógica pura", donde Husserl traza una divisorio ya sin retorno entre la psicología (y con ella las ciencias empíricas en general) y la lógica en cuanto ámbito de validez intrínseca irreductible al "hombre" y a los elementos antropológicos que "acompañan" la experiencia de la verdad en cuanto "hecho" mental y físico. Siendo así que, precisamente, las *Ideas* reconducen la cuestión, ciertamente allende el ámbito de la psicología, pero sólo para redescubrir el concepto moderno de "subjetividad trascendental", Heidegger se sentirá más próximo al primer tomo de la primera edición de las *Investigaciones lógicas* y, dentro del segundo tomo —sobrepujando incluso los "Prolegómenos"—, a la "sexta Investigación". Lo que nos interesa ahora destacar es el carácter de la interpretación de Ramón Rodríguez como ejemplo de lo que se está haciendo actualmente con Heidegger en nuestro ámbito cultural. ¿Hemos

¹⁵⁷⁴ Heidegger, M.: "Mi camino a la fenomenología", en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999, pág. 97.

¹⁵⁷⁵ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 97.

superado el síndrome Lukács? Veremos que no. De hecho, si seleccionamos el ejemplo de Ramón Rodríguez es porque precisamente su afirmación inicial parece colocarlo en las antípodas de Sacristán y Lukács. No se detecta en Rodríguez una patente militancia antiheideggeriana, como en los otros dos o en comentaristas actuales como la frankfurtiana Cristina Lafont, pero los balances finales, en términos generales, son análogos por lo que respecta al tema de la racionalidad. Así, Rodríguez, como veremos, admite en Heidegger una pretensión de rigor científico que, no obstante, niega a sus resultados últimos *al rechazar que el “estado de resuelto” ostente validez alguna en orden a la fundamentación vinculante de nuestras acciones*. Con ello, el “estado de interpretado” del antifascismo, acuñado en Moscú, pero vigente en cuanto imaginario en las “democracias liberales” occidentales, parece articularse en una serie de estratos discursivos determinados en función de su grado de politización y radicalidad. En un extremo tenemos la versión canónica expresada en documentos anónimos como los citados, cuya grosería desde el punto de vista intelectual no les quita el mérito de la claridad. En el otro, los discursos escrupulosamente académicos que, para llegar al mismo sitio, léase: al irracionalismo de Heidegger, han depurado de su lenguaje casi todo calificativo y valoración política manifiestamente partidistas (sin renunciar nunca, empero, a un signo de rigor políticamente correcto que marca decisivamente el sentido de todo el conjunto). Entre el panfletismo y el academicismo, son lecturas como las de Lukács, Sacristán o Lafont, que, con diferentes grados de radicalidad, pero patente hostilidad política, desembocan a su vez en el canon del “estado de interpretado” sin aportar otros argumentos que puras afirmaciones y peticiones de principio.

6.1-La apología de la ciencia en el “primer Heidegger” (1919-1929)

La crítica de Heidegger a Husserl es conocida y no vamos a repetirla aquí. Ahora sólo nos interesarán aquellos aspectos que atañan a la cuestión de un Heidegger “ilustrado”, en este caso a la aplicación concreta de los supuestos ontológicos, a la par que ideológicos, que guían como “tener previo” (*Vorhabe*) la interpretación de la existencia. De dicha crítica conviene por tanto resaltar: 1/ que Heidegger retiene los elementos del método fenomenológico bien avenidos con la “exigencia de fundamentación” inherente al rigor intelectual radical —la experiencia de la muerte, que hay que repetir y “vivir” en la ruina para *ser* filósofo— y tilda a Husserl de doctrinario por burlar los criterios de científicidad que él mismo fijara, léase: el principio “a las cosas mismas”; 2/ que la crítica heideggeriana se despliega ya expresamente como “cuestión del ser” y en orden al sentido ontológico, pero también *ideológico*, de la conciencia pura y de la intencionalidad reivindicadas por Husserl; 3/ que en la ontología fundamental ser y verdad se identifican, lo que apunta una vez más al tema del “tener previo” (*Vorhabe*) ideológico-hermenéutico. Por lo que respecta al primer aspecto, nos remitimos a los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, las lecciones de 1925, donde Heidegger localiza los aspectos por decir así irrenunciables de la fenomenología para, a renglón seguido, emprender el ataque contra “la filosofía de Husserl” en cuanto doctrina o cosmovisión deudora de la veteromodernidad cartesiana. Heidegger apela, una vez más, a la ciencia:

(...) lo que a nosotros nos interesa es una respuesta que siga una vía verdaderamente científica, que trate de determinar el sentido de la realidad de lo real tal como se da a conocer en la conciencia.¹⁵⁷⁶

Según Heidegger, Husserl, con su método de las reducciones, ha construido un ente fantasmagórico que responde a los requisitos de una certeza *teórica* absoluta, pero al eludir la cuestión sobre el carácter ontológico tanto de la teoría cuanto de la conciencia, dicha certeza se consigue sólo al precio de prescindir nada menos que del *sentido* del ser: el carácter vinculante de la verdad misma. Heidegger tiene ya muy claro que en la oposición ser/devenir de la metafísica tradicional se instaló desde muy antiguo la torsión antropológica de la verdad. Dicho brevemente, ser y devenir se equiparan, tal oposición la advierte ya como falsa Heidegger entorno al año 1919 y es consciente de que sólo se detecta a partir de Parménides, pero no, por ejemplo, en Heráclito. Y Heidegger conoce tal vez el alcance de este hecho merced a Nietzsche, pues sólo Nietzsche ha roto con las pautas heredadas (aunque conservando la vieja terminología cristiano-platónica que identifica el ser con lo estático, lo abstracto, etcétera) y ha reivindicado abiertamente el devenir trágico qua sentido del ser frente a la conciencia racionalista de Sócrates. La problemática ha sido anticipada por Nietzsche y es este autor el que transmite el horizonte hermenéutico en cuyo interior Heidegger replanteará la cuestión ontológica como una “repetición” de los presocráticos y de la tragedia sofoclea. Algunos textos de Nietzsche son inequívocos y Heidegger no puede ignorarlos:

La tragedia, surgida de la profunda fuente de la compasión, es pesimista por esencia. La existencia es en ella algo muy horrible, el ser humano, algo muy insensato. El héroe de la tragedia no se evidencia, como cree la estética moderna, en la lucha con el destino, tampoco sufre lo que merece. Antes bien, se precipita a su desgracia ciego y con la cabeza tapada: y el desconsolado pero noble gesto con que se detiene ante este mundo de espanto que acaba de conocer, se clava como una espina en nuestra alma. La dialéctica, por el contrario, es optimista desde el fondo de su ser: cree en la causa y el efecto y, por tanto, en la relación necesaria de culpa y castigo, virtud y felicidad: sus ejemplos de cálculo matemático tienen que no dejar resto: ella niega todo lo que no pueda analizar de manera conceptual.¹⁵⁷⁷

En efecto, como sabemos, la reducción trascendental de Husserl —figura socrática— pone entre paréntesis la realidad del mundo para, acto seguido, “subirse” al globo de la reducción eidética, donde la conciencia pura, en plena coherencia con la operación anterior, *prescinde de la existencia de los objetos y de sí misma para refugiarse apresuradamente en el limbo de las esencias*. El tema de la fenomenología husserliana será así el “qué es”, ignorando del todo el “que es”, cuya problemática simplemente se ha esfumado:

(...) al considerar la configuración de la conciencia pura se pone de relieve únicamente el contenido de su qué, sin que se pregunte acerca del ser de los actos, dicho sea en el sentido de su existencia. Dicha cuestión no sólo no se plantea en las reducciones, ni en la

¹⁵⁷⁶ Heidegger, M.: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, 2006, p. 145. GA 20, p. 155: „Nur haben wir es mit dem eigentlich wissenschaftlichen Weg einer Beantwortung zu tun, der den Sinn der Realität eines Realen zu bestimmen versucht, sofern es sich im Bewusstsein bekundet.“

¹⁵⁷⁷ Nietzsche, F.: *El nacimiento de la tragedia*, "Escritos preparatorios", Madrid, Alianza, 2005, pág. 240.

transcendental ni en la eidética, sino que justamente por ellas se pierde. A partir del qué jamás se logra saber nada acerca del sentido y de la manera del que... (la existencia).¹⁵⁷⁸

La pregunta decisiva de Heidegger es ahora qué pasaría «si hubiera un ente cuyo qué fuera precisamente ser nada más que ser» (*Wenn es aber Seiendes gäbe, dessen Was es gerade ist, zu sein und nichts als zu sein*).¹⁵⁷⁹ Pero el sentido del ser omitido por Husserl significa: la conciencia trascendental supone un ente que no puede sufrir ni morir. La “cuestión” sólo se desvela desde el “tener previo” (*Vorhabe*), que es *extra* académico, no se aprende en las clases ni en los libros y ha sido ninguneado alevosamente por la “ciencia”. La pregunta ontológica apunta directamente a la finitud del dolor *al mismo tiempo* que se plantea como un imperativo de coherencia metodológica y científica. Separar uno y otro aspecto de la crítica es falsear a Heidegger: su peculiaridad consiste en esta original y única empresa, *ciencia y tragedia*, no fenomenología y cristianismo existencial (eso queda para Marcel y Lévinas). Ahora bien, si Husserl es un filósofo racionalista, ¿cómo calificar la postura del primer Heidegger cuando pretende sobrepasar la doctrina de la conciencia *desde un punto de vista científico*? En este sentido, conviene recordar que Heidegger coloca el tema del ser en estrecha relación con el de la verdad, algo que puede sorprendernos a los modernos, acostumbrados como estamos endosar el asunto a la teoría del conocimiento, pese a que desde Parménides ser y verdad van juntos y Aristóteles define la filosofía como ciencia de la verdad a la par que como ciencia del ser de los entes:

¿Qué significa aquí “indagar sobre la verdad”, ciencia de la “verdad”? ¿Se hace en este indagar tema de la “verdad” en el sentido de una teoría del conocimiento o del juicio? Patentemente, no; pues “verdad” significa lo mismo que “cosa”, que “lo que se muestra en sí mismo”. Pero entonces, ¿qué significa la palabra “verdad”, que puede usarse terminológicamente por “entes” y por “ser”?¹⁵⁸⁰

Mas ya sabemos, por los capítulos anteriores, que el “contenido” del conocimiento ontológico racional es para Heidegger —quizá desde la Gran Guerra— la *finitud*, y que el sentido del ser como verdad y de la verdad como ser apunta a la determinación finita del ente, que se corresponde con la verdad originaria de la existencia. Por ello puede identificar Heidegger “la verdad” frente a “lo verdadero” con una “comprensión del ser” cuyo extremo totalizador será la experiencia de la muerte.

¹⁵⁷⁸ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 143. GA 20, p. 151: „So ist auch in der Betrachtung und Ausformung des reinen Bewusstseins lediglich der Wasgehalt herausgehoben, ohne nach dem Sinn der Akte im Sinne ihrer Existenz zu fragen. Diese Frage wird in den Reduktionen, der transzendentalen wie der eidetischen, nicht nur nicht gestellt, sondern sie geht durch die gerade verloren. Aus dem Was erfahre ich nie etwas über den Sinn und die Weise des Dass (...).“

¹⁵⁷⁹ Heidegger, M.: *ibidem*. GA 20, p. 152.

¹⁵⁸⁰ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, Madrid, FCE, 1987, pág. 234. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 213: „Was bedeutet hier „forschen über die `Wahrheit““, Wissenschaft von der „Wahrheit“? Wird in diesem Forschen die „Wahrheit“ zum Thema gemacht im Sinne einer Erkenntnis- oder Urteilstheorie? Offenbar nicht, denn „Wahrheit“ bedeutet dasselbe wie „Sache“, „Sichselbstzeigendes“. Was bedeutet dann aber der Ausdruck „Wahrheit“, wenn er terminologisch als „Seiendes“ und „Sein“ gebraucht werden kann?

¿En qué relación óptica y ontológica está la “verdad” con el “ser ahí” [*Dasein*] y con la determinación óptica de éste que llamamos comprensión del ser? ¿Cabría sacar de ésta la razón por la que el ser acompaña necesariamente a la verdad y ésta al ser?¹⁵⁸¹

La ruptura de Heidegger con la filosofía de Husserl, lejos de implicar una claudicación de la racionalidad frente a lo irracional, critica la hiperfetación de la función lógica de la razón, es decir, su dimensión coherencial interna, a expensas de su función veritativa de apertura “a las cosas mismas”. Ese espacio es precisamente el lugar trascendental donde la “imaginación” puede construir “la utopía”. Así, pese a los lugares comunes, Heidegger intenta recuperar la genuina racionalidad —y este es el rasgo distintivo del Heidegger “ilustrado”— para la causa de la verdad científica “bien entendida”. Esta primera escaramuza debe marcar el signo de todo lo que viene a continuación en dos sentidos: 1/ vamos a seguir fielmente el hilo conductor de la autointerpretación de Heidegger; 2/ en el interior del propio discurso heideggeriano, y a la hora de colocar a Heidegger frente a Heidegger mismo, regirá el imperativo desantropologizador —sustanciado en el Heidegger de la “historia del ser” y del ser en cuanto historicidad— como criterio de exégesis de la idea de ciencia. La nuestra va a ser una interpretación heideggeriana de Heidegger, pero no sólo en cuanto al objeto, sino, como hemos subrayado insistentemente, también por lo que respecta al método y al estilo, es decir, a la exigencia de *violentar* el texto para forzarle a mostrar su “impensado”, en este caso la dimensión *nacional-revolucionaria* de un pensamiento encasillado él mismo en demasiadas ocasiones por sus propios tópicos y por los vínculos sociológicos fácticos del filósofo con un entorno ideológicamente cristiano-conservador.

6.2.-El concepto “neo-ilustrado” de un rigor radical (Triftigkeit)

Al hablar de “ciencia” en Heidegger nos referiremos a una noción que se tendrá que ir desplegando progresivamente al compás del propio decir heideggeriano, pero que por de pronto cabe formular *grosso modo* en términos metafóricos: cuando Heidegger se refiere a una *ciencia* originaria (*Urwissenschaft*) apunta a aquéllo que, en el fundamento existencial-trascendental del quehacer científico, “hace posible” toda ciencia; al mismo tiempo, está intentando Heidegger abrir una ventana que le permita romper el círculo invisible de lo antropológico para así poder beber en la fuente prístina de una verdad digna de ese nombre:

Una lógica rigurosa, glacialmente fría, va en contra de la delicada alma moderna. El “pensamiento” ya no se deja encajonar en los inalterables límites eternos de los principios lógicos. Aquí tenemos el asunto. El pensamiento rigurosamente lógico, que se cierra herméticamente contra todo influjo del ánimo, todo trabajo científico que carezca verdaderamente de presupuestos, implica un fondo de fuerza ética, el arte de la conquista de sí mismo y del propio desprendimiento.¹⁵⁸²

Este impulso humano hacia lo no-humano, lo ahumano, que no *inhumano*, sería paradójicamente aquéllo que determinaría esencialmente el *ser* del hombre. Que no se trata de una ficción filosófica alejada de la realidad científica lo demuestra que, evidentemente sin

¹⁵⁸¹ Heidegger, M.: *ibidem*. Sein und Zeit, *ibidem*: „In welchem ontisch-ontologischen Zusammenhang steht „Wahrheit“ mit dem Dasein und dessen ontischer Bestimmtheit, die wir Seinsverständnis nennen? Lässt sich aus diesem der Grund aufzeigen, warum Sein notwendig mit Wahrheit und diese mit jenem zusammengeht?“

¹⁵⁸² Citado por Rüdiger Safranski: *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997, pp. 48-49.

compartir los planteamientos ontológicos de fondo, encontramos idéntico enfoque desantropologizador en Jacques Monod, cuya obra *El azar y la necesidad* (1970), ya citada, no deja lugar a los equívocos en el respecto “anti-humanista”:

La noción de autenticidad deviene, así definida, el dominio común donde se reúnen la ética y el conocimiento; donde los valores y la verdad, asociados, pero no confundidos, revelan su entera significación al hombre atento que experimenta la resonancia. Por el contrario, el discurso inauténtico, en el que las dos categorías se amalgaman y confunden, no puede conducir más que a los contrasentidos más perniciosos, a las mentiras más criminales, aunque sean inconscientes. Se ve perfectamente que es en el discurso “político” (siempre interpreto “discurso” en el sentido cartesiano) donde esta peligrosa amalgama se practica de forma más constante y sistemática.¹⁵⁸³

Ni qué decir tiene, Heidegger hubiera rechazado los aspectos conciencialistas y objetualistas, oriundos de Descartes, implícitos en la propuesta de Monod, pero no el espíritu que le guía al atacar frontalmente el discurso “criminal” de los “valores” (y se refiere a los valores “humanistas”, los “valores” *par excellence*). La ciencia supone en primer lugar, para Heidegger, no sólo una ética del conocimiento, sino una opción existencial, una conversión y un compromiso radical de vida. Semejante orientación le enfrentará a la tradición conservadora, pero también a la entera mitología liberal y progresista veteromoderna desde Descartes, que con su proyecto metafísico de encerrar el mundo en el interior de una conciencia o subjetividad, “humaniza” *manu militari* el universo en forma de *Gestell* (tecnoestructura), proceso histórico cuyos efectos devastadores, como ya hemos subrayado, Heidegger identifica no pocas décadas antes y con mayor radicalidad que los ilustrados de la Escuela de Frankfurt. Jacques Monod critica que

(...) las sociedades modernas, tejidas por la ciencia, viven de sus productos, han devenido dependientes como un toxicómano de su droga. Ellas deben su poderío material a esta ética fundadora del conocimiento, y su debilidad moral a los sistemas de valores, arruinados por el mismo conocimiento, a los que intentan aún atenerse. Esta contradicción es mortal.¹⁵⁸⁴

Heidegger aceptaría la crítica de Monod en cuanto exigencia de un rigor capaz de llevar la ciencia “hasta las últimas consecuencias”, pero no convalidaría la, por decir así, “receta” de una mera ética del conocimiento, impotente frente a la metafísica de la subjetividad que impregna nuestro histórico “horizonte ontológico de sentido”, es decir, el vigente “estado de interpretado” del mundo occidental. Respecto al hermenéuticamente insoslayable “factor” óntico en el seno del proyecto de Heidegger, compartimos la interpretación de Rüdiger Safranski en su obra *Un maestro de Alemania* (1997):

El argumento estándar de Heidegger en su polémica contra las “concepciones del mundo” es que éstas se rigen por las necesidades de la vida. Por el contrario, el que aspira a la verdad procede a la inversa, somete la vida al mandato de sus evidencias. Para el joven Heidegger sin duda es un criterio decisivo de la verdad el hecho de que con ella nuestras cosas no se presentan fáciles, de que ella sólo puede poseerse en el “arte de la aprehensión de sí mismo y de la renuncia a sí mismo”. Conocemos la verdad en el rasgo de que ésta se nos resiste, nos exige y transforma. Sólo el que puede prescindir de sí mismo, el que “consigue” también “la

¹⁵⁸³ Monod, J.: *El azar y la necesidad*, Barcelona, Tusquets, 1984, p. 186.

¹⁵⁸⁴ Monod, J.: *op. cit.*, pág. 187.

libertad espiritual frente al mundo de las tendencias instintivas, encontrará la verdad. La verdad es un requerimiento que cuestiona el espíritu de la autonomía sin límites”.¹⁵⁸⁵

La propuesta heideggeriana de ontología remite a un compromiso óntico o ideal *ético* “amoral” (en un sentido nietzscheano) que se identifica explícitamente con el proyectar ontológico *auténtico* del *Dasein*. Dicho en otros términos: el único quehacer “ético” enteramente legitimado en cuanto apropiación existencial del fundamento existencial del “ser ahí” como “ahí del ser” sería este “plan” óntico; la *Entschlossenheit* (resolución) daría sentido ontológico a una decisión óntica que como “estado de resuelto” sería válida desde un punto de vista filosófico en tanto que legitimada en el discurso “racional” (léase: avalado por “las cosas mismas”) de la ontología fundamental. En definitiva, estamos ante una “ética del conocimiento” que, sin ser incompatible en última instancia con la de Monod, cala mucho más hondo. Pero a tenor de que el tema del *Sein zum Tode* nada tiene que ver con lo verdadero, sino con la verdad, esto es, con el ser, no con el ente, dicha respuesta rechaza todo discurso de “contenido” moral sobre “el sentido de la vida” propio de las “visiones del mundo”. La opción existencial por lo existencial entraña, de alguna manera, la renuncia óntica a lo óntico del hombre y adopta la forma de un rigorismo ontológico de la verdad existencial, la cual desborda toda moral en tanto que el “estado de resuelto” *revolucion*a nuestro ser (la interpretación constituyente de mundo que nosotros mismos somos). La *Triftigkeit*, el habermasiano “peso del mejor argumento”, no representa, en definitiva, un mero valor lógico-discursivo, sino que es portador de un sentido de *inexorabilidad* sobre el fondo del cual emerge el cómo ontológico de todo ente.

Procedente del catolicismo, el joven Heidegger va así a metamorfosear su talante religioso, determinado inicialmente por circunstancias familiares —e incluso económicas—,¹⁵⁸⁶ hasta desembocar en una crítica de la religión en cuanto antropologismo o mero “platonismo para el pueblo” (Nietzsche).¹⁵⁸⁷ Esta conversión *ilustrada*, la primera *Kehre* de Heidegger, de la que Ramón Rodríguez no hace en la obra citada ni la más minúscula mención, acredita sin embargo, a nuestro entender, el sentido del *Ereignis*. Hay en Heidegger una gratuita donación del ser. Con paralelismos que lo aproximan al joven Nietzsche wagneriano, el punto de apoyo donde Heidegger pretenderá hacer palanca para arrancarse a la marea adocenadora del proyecto antropológico moderno será la ciencia como fuente de una verdad trascendente al hombre, léase: a los deseos, necesidades, ideas y representaciones protectoras de una determinada especie zoológica. Habiendo detectado la raíz de las “ideas modernas” en el propio cristianismo, Heidegger tendrá que dejar atrás una inicial crítica antimoderna del presente consistente en la cerrada reivindicación conservadora de la tradición, incompatible además con la noción misma de “crítica”, para ingresar en un horizonte de sentido *nacional-revolucionario*. La exigencia de cientificidad no representa otra cosa, para Heidegger, que la puerta de acceso emancipatoria a ese terreno rocoso e inhóspito del ser —cuanto más elevado y escarpado, mucho mejor— donde tenemos la certeza de que no vamos a toparnos con nada humano, demasiado humano, como por ejemplo el dios cristiano y su edulcorada doctrina del amor, la piedad y la salvación, así como las correspondientes versiones secularizadas de la escatología soteriológica (que incluyen la

¹⁵⁸⁵ Safranski, R.: *Un maestro de Alemania*, op. cit., págs. 46-47.

¹⁵⁸⁶ Cfr. Safranski, R.: op. cit., págs. 25-41.

¹⁵⁸⁷ Cfr. Heidegger, M.: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, 2003, Vid. pág. 181: «pero Nietzsche rastreó, y ello tiene en primer lugar mayor peso, al platonismo en sus más ocultas figuras: el cristianismo y sus secularizaciones son por doquier "platonismo para el pueblo"». Versión alemana: *Beiträge*, op. cit., 219, 220.

felicitaria supresión de los descreídos o desafectos a la utopía: la célebre “fraternidad del terror” de Sartre). De ahí la crítica de Heidegger al Husserl de *Ideas* (1913), que no está motivada por pretensiones picarescas o fraudulentas de autoría, sino por el imperativo ético de científicidad, la *Triftigkeit*, en cuanto exigencia de trascender el sujeto teórico-antropológico (identificado por Heidegger con la figura del académico de su tiempo) que se hurta a la verdad:

La “fenomenología pura” es la “ciencia fundamental” de la filosofía, acuñada por aquélla. “Pura” quiere decir “fenomenología trascendental”. Pero con “trascendental” se alude a la “subjetividad” del sujeto cognoscente, agente y valorativo. Ambos términos, “subjetividad” y “trascendental”, indican que la “fenomenología” se sumía consciente y decididamente en la tradición de la filosofía moderna.¹⁵⁸⁸

Con lo dicho debe quedar suficientemente subrayado que, a nuestro juicio, el punto de arranque del proyecto heideggeriano de una ciencia originaria y de una crítica “ilustrada” de la veteromodernidad apunta ante todo a una determinada opción óntico-ontológica emancipatoria de vida, amparada por la ciencia; evento que Heidegger experimentó entre la lectura de las *Investigaciones lógicas* (1900) y la Primera Guerra Mundial. Interpretamos tal factum “biográfico” como un acontecimiento, es decir, algo irreductible a causas, libre, que muestra un compromiso de rigor intelectual de ascendencia filosófico-ilustrada radical y tenía al Nietzsche “ónticamente” poseso de la verdad como último representante conocido. Tras tal resolución óntica por la negación de sí como auténtica vocación radical del hombre en aras de algo ultrahumano —el *ser* en Heidegger, la *vida* en Nietzsche—, está ya todo Heidegger, es decir, aquél que encontraremos siempre allende cualesquiera de los giros y evoluciones conceptuales futuras, manifestadas o no por el personaje público. La ciencia, aunque en un sentido diametralmente opuesto a Comte, es vivida como experiencia existencial que debe liberarnos del falaz individualismo hedonista moderno. Por este motivo, no supone una ruptura con la noción de una sacralidad, sino que antes bien es la fuente de una nueva disposición hacia lo divino susceptible de desviar sin estridencias el sentido actual de la evolución histórica aparentemente abocada a la sociedad-masa. Heidegger sugiere que la crisis de fundamentos de la teología de principios del siglo XX opera en dicha dirección desantropologizadora. A nuestro entender, se puede afirmar que, como Nietzsche, Heidegger será un cristiano forzado por la propia lógica moral interna del cristianismo a abandonar no ya el entero “sistema del catolicismo”, sino la “moral” misma y las religiones cristianas institucionalizadas como tales, sin que ello le conduzca a una “negación del dios”, como ha sido el caso de los feuerbachianos en su masiva conversión a la superstición antropológica de la modernidad. Lo divino mienta lo absolutamente otro, aquéllo que está “afuera” y que el sentido de la verdad muestra sólo indiciariamente. El carácter de la *auctoritas* por oposición a la *potestas*, al mero poder (moderno), aparece también inviscerado en ese cambio de orientación de la mirada, que debe proceder de la ciencia so pena de verse reducido a mero reflejo “tradicionalista”. Heidegger encarnará así, a la altura del año 1917, la extraña figura de un “cristiano” que no es ni católico ni protestante y, a partir de los años 30, de un abierto crítico del cristianismo que no renuncia empero a “los dioses” o incluso a “la religión”. El banal descreimiento veteromoderno, el ateísmo “fácil”, se desprende de una concepción materialista decimonónica de la ciencia, pero, ¿es inherente a la idea misma de ciencia? Por el contrario, Heidegger afirmará de manera inequívoca una vivencia post-cristiana de lo sagrado emanada de lo ahumano absoluto que se expresaría, sobre todo, en el arte, pero que, al mismo tiempo, no rompe dogmáticamente sus vínculos con la “esfera

¹⁵⁸⁸ Heidegger, M., *op. cit.*, pág. 97.

religiosa de validez” ni pretende fomentar “anticlericalismo” alguno. Esta doble orientación existencial -a saber, hacia una ciencia sin paliativos, por un lado, hacia un ámbito sacral manifiesto en el arte, por otro- pivota sobre una "experiencia fundamental" unitaria de carácter neo-trágico y define el horizonte semántico “nacional-revolucionario” de modernidad “alternativa” novecentista -no necesariamente fascista- que se explicitará en el plano político a partir del año 1933.

Al concluir el periplo científico que pretendemos esbozar aquí, en el curso de Friburgo *Introducción a la filosofía* (1928-1929), cuando Heidegger admite —aunque ya veremos cómo— que la filosofía no es simplemente ciencia, el tema sigue siendo el mismo, a saber, el rigor intelectual *qua* metodología emancipatoria:

No se trata ni de psicología ni tampoco de moral. Es verdad que la existencia (sic), en esa clase de consideraciones, adviene a un centro propio y queda como en un centro propio, pero tal punto de vista antropocéntrico tiene algo de curioso. En esa consideración antropocéntrica nos percatamos de que, cuando este ente que es el hombre, supuestamente enamorado de sí mismo, se pone a sí mismo en el centro, cuando ese ente está en su propio centro, lo que de verdad resulta es que, conforme a lo más íntimo de sí, ese ente es excéntrico, es decir, que por la propia esencia de su existir, de su Existenz, nunca puede estar objetivamente en el centro del ente. Pues eso es precisamente lo que el filosofar pondrá de manifiesto, a saber: que es precisamente en virtud de esa su más íntima esencia por lo que el hombre se ve arrojado fuera de sí mismo y más allá de sí mismo y no puede ser en absoluto propiedad de sí mismo. Pero para llegar a percatarnos de que la existencia no se tiene a sí misma por centro, hay que intentar en cierto modo llegar al centro. El subjetivismo no se supera porque uno se indigne moralmente contra él, sino planteando de verdad y radicalmente el problema del sujeto. (...) Este autoconocimiento en tanto que conocimiento de la humanidad en el hombre, es decir, en tanto que conocimiento de la esencia del hombre, es filosofía, y está tan lejos de la psicología, el psicoanálisis y la moral que, ciertamente, no podría estarlo más. Y sin embargo es tal hacer memoria de (y reflexión y consideración y reconsideración sobre) nuestra propia existencia donde puede suceder que aprehendamos de raíz la completa y total nihilidad de la esencia humana.¹⁵⁸⁹

Esta larga cita constituye de alguna manera nuestro punto de llegada, porque, como decimos, marca el final de una etapa en el mismo momento en que Heidegger afirma que «puede que de que la filosofía no sea una ciencia no se siga en absoluto que debiera o pudiera ser

¹⁵⁸⁹ Heidegger, M.: *Introducción a la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1999, págs. 25-26. GA 27, pp. 11-12:

„Weder um Psychologie noch um Moral handelt es sich. Wohl kommt das Dasein bei diesen Überlegungen in ein eigenes Zentrum, aber dieser sogenannte anthropozentrische Standpunkt hat etwas Merkwürdiges. In dieser anthropozentrischen Betrachtung werden wir zur Einsicht kommen, dass dieses Wesen Mensch, das da angeblich in sich selbst verliebt im Zentrum steht, seinem Innersten nach ex-zentrisch ist, das heisst gerade dem Wesen seiner Existenz nach nie objektiv im Zentrum des Seiendes stehen kann. Denn das wird gerade das Philosophieren offenbar machen, dass darin der Mensch aus sich selbst und über sich selbst hinausgeworfen wird und ganz und gar nicht das Eigentum seiner selbst ist. Damit diese Einsicht, dass das Dasein sich nicht als Zentrum hat, wirklich gewonnen wird, muss es gerade in gewisser Weise ins Zentrum kommen. Der Subjektivismus wird nicht dadurch überwunden, dass man sich über ihn moralisch empört, sondern dadurch, dass man das Problem des Subjekts, d. h. die Frage nach der Subjektivität des Subjekts wirklich und radikal stellt. (...) Diese Selbsterkenntnis als Erkenntnis der Menschheit im Menschen, d. h. des Wesens des Menschen, ist Philosophie und so fern von Psychologie, Psychoanalyse und Moral ist wie nur möglich. Bei einer solchen Besinnung auf das eigene Dasein kann sich allerdings einstellen, dass wir die totale Nichtigkeit menschlichen Wesens von Grund aus erfassen“.

acientífica».¹⁵⁹⁰ Así, de las posiciones husserlianas de la filosofía “como ciencia estricta”, que Heidegger reivindica en su curso *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (1919), pasamos a un planteamiento en el cual la filosofía no es ciencia, pero sólo por idéntico motivo que no puede hablarse de un círculo redondo. Heidegger se explica:

(...) la expresión “filosofía científica” se asemejaría mucho más a la descripción “círculo redondo”. Así se predica algo del círculo que no le conviene; pues el círculo no es redondo, es decir, el círculo no es algo a lo que “además” le suceda ser redondo, es decir, tener una figura redonda, no es que resulte ser redondo, sino que es lo redondo simpliciter, lo redondo en absoluto.¹⁵⁹¹

Semejante planteo debe permitir acreditar no ya hechos biográficos de enorme trascendencia interpretativa como que Heidegger, a petición propia, fuera enterrado “según el rito de la Iglesia católica”,¹⁵⁹² sino testimonios a guisa del siguiente, de su amigo Max Müller, al observar que Heidegger, paseando cerca de una iglesia, hacía una genuflexión ante el sagrario y tomaba agua bendita: «yo no soy ningún panteísta, devoto de los campos, bosques y praderas. Hay que pensar históricamente. Y donde se ha rezado tanto, allí está cerca lo divino de una manera muy particular. Sea cual sea el modo como usted interprete su figura, yo diría que lo divino estuvo también de manera desacostumbrada muy cerca de la figura de Cristo».¹⁵⁹³ Que haya, conducente de la “racionalidad filosófica” al ámbito de lo sagrado —allí donde empieza el arte—, un hilo argumental racional, es una cuestión que la historia del pensamiento acredita hasta el hartazgo desde el dios del fogón de Heráclito al judaísmo de la Escuela de Frankfurt (pasando por las festividades del Ser Supremo de la época jacobina). ¿Debemos cargar en la cuenta de su presunto déficit ilustrado la existencia de un sendero semejante en la filosofía de Heidegger? ¿Valdrá el mismo criterio para la de Comte, Adorno o Wittgenstein? El problema sería más bien, una vez trazado desde su interior el límite de la ciencia (tarea que nos embarga desde Kant a Wittgenstein), cómo se accede a dicho ámbito de lo sagrado y, para Heidegger, si el tránsito acontece realmente (“sólo un dios puede salvarnos”) o se trata de una vergonzante y típica escena de conversión análoga a aquella claudicación pueril que Max Scheler ya denunciara en 1928:

La necesidad de hallar salvación y amparo en una omnipotencia extrahumana y extramundana equiparada con la bondad y la sabiduría, es demasiado grande como para no romper todos los diques de la prudencia y de la reflexión en los tiempos en que el hombre aún no había alcanzado la mayoría de edad. (...) El ser absoluto no existe para amparar al hombre ni como mero remedio a sus debilidades y necesidades.¹⁵⁹⁴

Una raíz común vincula las sendas posturas de Heidegger ante lo sagrado y la ciencia. Este fenómeno de sentido es el objeto temático que nos interesa aquí, a saber, el *Geist* alemán (intraducible por el *esprit* francés o el *espíritu* castellano) como transfondo existencial de la *Trifügkeit*. De manera que la evolución heideggeriana, a la altura del colapso capitalista de 1929 y por lo que respecta al concepto de ciencia y conocimiento, no supone el abandono de la etapa científica y el banderín de enganche a las evasiones de una doctrina irracionalista, sino la renuncia definitiva y consecuente a la concepción liberal y antropológica de la filosofía heredada del siglo XIX. En otros términos: la filosofía pasa de representar la

¹⁵⁹⁰ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 30.

¹⁵⁹¹ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 32.

¹⁵⁹² Colomer, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, t. III, Barcelona, Herder, 1990, pág. 461.

¹⁵⁹³ Colomer, E.: *op. cit.*, pág. 463.

¹⁵⁹⁴ Max Scheler, M.: *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Librería del Jurista, 1990, pág. 91.

neokantiana matriz de la ingenua ciencia positivista —el lugar donde ésta se conoce a sí misma— a acotar un campo propio, irreductible a las tareas del científico a la par que marcado por un espíritu (*Geist*) de rigor intelectual del que las disciplinas empírico-positivas, a lo sumo, sólo recogen las migajas en forma de teorías de “hechos”. Estamos ante una idea de la filosofía fundada por el Nietzsche “ilustrado” en su despedida del cristiano Richard Wagner:

¿Cuánta verdad soporta, cuanta verdad osa un espíritu? Eso se fue convirtiendo cada vez más, para mí, en auténtica unidad de medida. El error (-el creer en el ideal-) no es ceguera, el error es cobardía... Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es consecuencia del valor, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo...¹⁵⁹⁵

Heidegger será así totalmente coherente con la tarea de una crítica que, en primer lugar, debe superar el complejo de inferioridad que la filosofía arrastra desde la época positivista y que la ha forzado una y otra vez a justificar su existencia, ofreciendo dudosos servicios filosóficos como “especialista en generalidades”, a efectos de devenir útil y respetable en la construcción de la nueva Icaria antropológica. El ejercicio de la crítica, que en Heidegger se desenvuelve bajo el rótulo de “deconstrucción” o “destrucción” (*Destruktion*), es en efecto incompatible con semejante actitud lacayuna. El “cientificismo positivista” forma parte de aquéllo que hay que poner en cuestión hasta el final desde el punto de vista de la crítica genuina, mas ¿cómo hacerlo bajo el mandato de una supuesta “filosofía científica” acomplejada e impotente, cuyo ejemplo paradigmático sería el neokantismo, pero, a la postre, también la fenomenología trascendental librada a los poderes del “sujeto”? El abandono de la noción decimonónica de la filosofía como mera reflexión sobre la “ciencia de hechos” emana así del interior mismo del proyecto de una ciencia originaria y no supone, antes bien todo lo contrario, la renuncia a las tareas “ilustradas” de conquista de la “mayoría de edad” y emancipación tal y como las hemos definido hasta aquí. La madurez del hombre, esto es, la comprensión del fenómeno de la muerte y la “deconstrucción” tanto del dios paterno-pueril cuanto de las correspondientes utopías compensatorias post-cristianas (de estado o de mercado) emanadas de la matriz axiológica eudemonista, eran ya entonces, y son también hoy —quizá más que nunca—, cuestiones insoslayables a afrontar por una filosofía crítico-ilustrada.

A principios del siglo XX, Husserl responde a las consecuencias sociales e intelectuales de la concepción positivista de ciencia, la reducción del hombre a cosa y del sujeto a *realitas* psíquica manipulable (operación conceptual que constituye el supuesto de la ingeniería social, muy visible, por ejemplo, en el conductismo de Skinner), con un positivismo radical que cuestiona dicho empirismo desde los propios supuestos y exigencias de objetividad reclamados por los científicos naturalistas. Son las cosas mismas las que muestran los impensados (=creencias) metafísicos del naturalismo y el carácter postulatorio y autocontradictorio (en un sentido que anticipa la contradicción performativa de la ética del diálogo) de una ideología que aspira a hacerse pasar por canon de la ciencia:

Aquéllo que caracteriza todas las formas del naturalismo extremo y consecuente, comenzando por el materialismo popular y acabando por el más reciente monismo de las sensaciones y el energeticismo, es, de un lado, la naturalización de la conciencia (...) y, de

¹⁵⁹⁵ Nietzsche, F.: *Ecce homo*, §3.

otro lado, la naturalización de las ideas y, con ellas, de todos los ideales y normas absolutas.¹⁵⁹⁶

Sin embargo, no por ello este proyecto deja en efecto de ostentar proliferantes pretensiones de actuaciones forzosas que anuncian los rasgos mostrencos de la inminente "banalidad del mal" (Hannah Arendt):

(...) el naturalista es un idealista que erige y supuestamente fundamenta teorías que niegan precisamente aquello que él, sea edificando teorías, sea fundamentando y a la vez recomendando valores y normas prácticas como las más bellas y las mejores, presupone en su comportamiento idealista. (...) El naturalista enseña, predica, moraliza, reforma. Pero niega aquello que toda prédica, toda exigencia como tal, presupone en su sentido.¹⁵⁹⁷

El naturalismo proclama con su actuar lo que niega con sus palabras: afirma que la verdad es al cerebro lo que la bilis al bazo, pero pretende que esa afirmación relativista sea válida, y no un producto hormonal; niega la moral, pero propone reglas de salud pública fundadas en dicha negación (por ejemplo, la esterilización administrativa de los retrasados mentales, emprendida en Estados Unidos y Suecia mucho antes que en Alemania); abjura de los valores metafísicos de belleza, pero nos muestra la imagen comtiano-baconiana de un mundo higienista singularmente hermoso, etcétera. El cuestionamiento fenomenológico de la racionalidad utilitaria moderna se despliega, en definitiva, desde la propia razón y bajo el mandato de atenerse a la verdad, es decir, a lo que se muestra tal como se muestra. La filosofía le "toma la palabra" a la ciencia positiva, opone ciencia a positivismo. Antes de convertirse en un conjunto de sensaciones, moléculas y átomos, una flor había sido siempre ya fenómeno, unidad de significación que aparece en el estrato primario e irreductible del mundo de la vida: los discursos botánicos, biológicos y químico-orgánicos sobre la flor son construcciones de segundo grado y presuponen a un sujeto que, en un lugar más originario, vivió el simple mostrarse de la flor como intuición perceptiva. Ahora bien, precisamente la verdad, ese ideal que proclama la ciencia naturalista cuando niega todo ideal en nombre de brutalidad cósmica de los hechos sensibles y de la "utilidad", esa validez que rige incluso la idea de materia y por ende prescribe una idealidad reglamentadora de la negación de lo ideal, ese imperativo de objetividad que entusiasma a los científicos, etcétera, brota en el mundo sobre el fondo de un previo fenómeno de la verdad. Así pues, en cuanto evidencia, no se da -hay que enfatizarlo- un hecho empírico de la verdad, el cual literalmente no existe en ningún lugar y en vano intentaremos experimentalmente hacer comparecer ante nosotros. La verdad *qua* evidencia es así «la luminosa certeza de que lo que hemos reconocido es, o lo que hemos rechazado no es».¹⁵⁹⁸ Hete aquí la cuestión del *ser*. Por ello la filosofía no pretende suplantar a la ciencia, construyendo *more* Hegel un sistema metafísico que abarque todo el saber. Antes bien, la filosofía, que con Husserl reclama en principio sus derechos y, con Nietzsche como paradigma vitalista-existencial, transmite el auténtico impulso filosofante al primer Heidegger postcatólico, ha renunciado de antemano a toda forma de sistema constructivo de informaciones positivas. Subrayémoslo: su tema es la verdad en cuanto tal, no lo verdadero. La fenomenología se constituye admitiendo como único criterio legitimador de su discurso los fenómenos, las cosas mismas, pero en primer lugar el fenómeno de la ciencia, del conocimiento y de la verdad. Estamos ante una tasación "científica", aunque el propio

¹⁵⁹⁶ Husserl, E.: *La filosofía como ciencia estricta*, 1911, "La filosofía naturalista".

¹⁵⁹⁷ Husserl, E.: *La filosofía...*, *op. cit.*

¹⁵⁹⁸ Husserl, E.: *Investigaciones lógicas*, 1900, parágrafo 6.

científico naturalista no vea justamente aquéllo que tiene más cerca, aquéllo que él es. La tarea de la filosofía, de alguna manera, es complementaria a la de la ciencia empírica. Se trata de abrirle los ojos al científico sobre *el sentido existencial de su quehacer cotidiano* y, por tanto, sobre *el sinsentido de los dogmas naturalistas, positivistas y utilitarios*. Éstos pretenden abolir para siempre —aunque en realidad se limiten a realizarlo ciegamente *manu militari* mediante la celeberrima inversión materialista— el sistema metafísico encarnado paradigmáticamente por la figura y la obra de Hegel, circunstancia harto patente, por ejemplo, en el marxismo. Así, frente a la especulación, el científico reclama hechos (=datos matematizables) y relaciones factuales regulares (leyes causales) como fundamento de todo discurso y *praxis* válida. La respuesta de la filosofía es que el campo de lo dado no se reduce a hechos, que la propia ciencia empírica debe admitir los fenómenos lógicos y matemáticos como supuestos de su propia actividad, y que dichos requisitos metodológicos tan alegremente soslayados trascienden el campo fenoménico de la *empíria* sensible. No sólo eso, la exigencia de remitir el discurso válido a los “hechos” —acto de reaseguramiento utilitarista del sujeto moderno— en una relación de fundamentación, no puede ser él mismo catalogado como hecho, a la misma subyace un discurso pseudofilosófico que rompe con el principio sensualista en el mismo momento en que pretende legitimarlo allende toda filosofía. El acto de tirar la “escalera de Wittgenstein” una vez usada no sería sólo un gesto literario, sino una trampa que resume el carácter insolvente y fraudulento de todos los empirismos, los cuales abusan de la filosofía amparándose en el dogma del “sentido común”, de lo razonable y útil, de la felicidad y del bienestar, auténtico *populismo del pensamiento* y síntesis de *demagogia intelectual* sólo superada por sus híbridos profético-utópicos. Frente a tamaña decadencia y vulgaridad del raciocinio cosmovisional, común a racistas biológicos, marxistas y liberales utilitaristas, Husserl representa el retorno de la filosofía a sus auténticos problemas, a saber, la cuestión trascendental de la validez, del “peso del mejor argumento”, de la *Triftigkeit* en suma. En lugar del mencionado “principio” empirista —en realidad un declarado prejuicio metafísico de la peor especie— Husserl erige el genuino “principio de todos los principios”, que debe regir las pautas de actuación del quehacer científico (porque pertenece al ámbito previo del conocimiento en cuanto tal, ostente o no “rango” científico):

Ninguna teoría concebible nos puede llevar a error en el principio de todos los principios: que toda intuición originariamente donadora es una fuente de derecho del conocimiento.¹⁵⁹⁹

En definitiva, la ciencia, si es fiel a sus supuestos de atenerse a lo dado, ha de renunciar en cuanto institución a fijar sus pilares en el inestable terreno de los hechos sensibles porque los mismos son, sin excepción, contingentes, y sin embargo la ciencia positiva no sólo se contempla a sí misma como verdadera, sino que incluso sueña con fijar los criterios de lo que tout court sea una verdad racional (=vinculante), algo que, por definición, escapa a las posibilidades del discurso empírico. Ahora bien, esta problemática sigue actualmente abierta y no otro es para Husserl el imperativo científico de la filosofía: el universo previo de los fenómenos lógicos en cuyo seno, y como fenómeno de la veritas, se constituye la propia ciencia empírica antes de haber tenido la más remota noticia de “hecho” alguno. La filosofía retrocede ante la ciencia y abandona el campo de los datos empírico-sensibles, pero sólo para encastillarse en el plano transcendental del que la propia ciencia depende logísticamente en orden a ejercer sus más elementales funciones metodológicas y operativas:

¹⁵⁹⁹ Husserl, E.: *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 1913, parágrafo 24.

Los lógicos psicólogos desconocen las esenciales y eternas diferencias entre la ley ideal y la ley real, entre la regulación normativa y la regulación causal, entre la necesidad lógica y la real. No hay gradación capaz de establecer términos medios entre lo ideal y lo real.¹⁶⁰⁰

El mérito de Heidegger consistirá en retroceder a dicho plano “ideal” y conquistar para la filosofía un *continente trascendental* nuevo, a saber, el de la fundamentación existencial de la propia ciencia en esa instancia constituyente de mundo que es el *Dasein*, lugar existencial del mandato (*Trifügkeit*) del *Geist*. Sin embargo, la ciencia empírica no se dará por vencida. Frente a Husserl, renunciará a resolver el problema crucial de su fundamentación suspendiendo toda toma de postura filosófica y remitiendo al estudio de “procesos de conocimiento concretos” —como es el caso de Piaget con su epistemología genética—, la cuestión de la validez normativa. De manera que, aunque este autor niegue el carácter psicologista de sus teorías, lo cierto es que parte del supuesto de que no existen lo que él llama verdades “eternas” y de que incluso los procesos aritméticos más elementales están sujetos a experimentación: «La lógica es una axiomática de la razón de la cual la psicología de la inteligencia es la ciencia experimental correspondiente».¹⁶⁰¹ *Piaget rechaza que se pueda establecer distinción alguna entre proceso empírico de génesis de las normas y validez de esas mismas normas, lo que haría innecesaria a la filosofía.* Sin embargo, las afirmaciones en virtud de las cuales Piaget sostiene tal postulado resultan, empero, palmariamente filosóficas: ¿cómo, en efecto, probar experimentalmente, insistamos en ello, el principio experimentalista? Asimiladas así a hechos, a necesidades reales, las leyes lógicas (ideales) ya no son susceptibles de legitimar racionalmente el discurso del psicólogo y del epistemólogo, se reducen a estructuras del cerebro humano gobernadas por el principio de causalidad, esto es, a órganos psíquicos que, en razón de los azares de la evolución biológica, exhiben una forma concreta, pero bien podrían mostrar otra completamente distinta. Sólo en este contexto relativista cabe hablar de una experimentación lógica. Tamaño desgarramiento interno de la razón, que escinde inteligencia y validez, ha definido la modernidad y abierto las puertas al totalitarismo. No debe extrañarnos, por ende, que Piaget se declare marxista. Hete aquí el irónico comentario de Heidegger:

La inmodificabilidad de nuestra alma y de su constitución fundamental -en tanto que absolutamente permanente- no podemos deducirla. Quedamos sujetos a este fáctum, y por tanto a la contingencia y condicionalidad de lo fáctico. No se excluye la posibilidad de un cambio de nuestra organización, de modo que al cabo de un milenio los hombres a lo mejor tendrán que pensar: $2 \times 2 = 5$. O a lo mejor ya ahora otros seres vivos de otros planetas organizados de otro modo tienen una organización psíquica que funciona sin esos principios y que piensa bajo la regulación de otros.¹⁶⁰²

La consecuencia es el relativismo y, por ende, el derrumbamiento *de iure* de la institución científica, librada de esta suerte a merced de la política de partido, de los poderes económicos

¹⁶⁰⁰ Husserl, E.: *Investigaciones lógicas*, 1900, pág. 80.

¹⁶⁰¹ Jean Piaget, J.: *La psychologie de l'intelligence*, París, A. Collin, 1946, pág. 34.

¹⁶⁰² Heidegger, M.: *Lógica. La pregunta por la verdad* (Curso de Marburgo, semestre de invierno de 1925-1926), Madrid, Alianza, 2004, pág. 44. GA 21, p. 43: „Die Unveränderlichkeit unserer Seele und ihrer Grundverfassung -als absolut bleibende- können wir nicht deduzieren. Wir bleiben an dieses Faktum und damit an die Zufälligkeit und Bedingtheit des Faktischen gebunden. Die Möglichkeit eines Wechsels unserer Organisation ist nicht ausgeschlossen, so dass die Menschen nach einem Jahrtausend vielleicht denken müssen: $2 \cdot 2 = 5$. Oder auch jetzt schon haben anders organisierte Lebewesen auf anderen Planeten die psychische Organisation, die ohne diese Grundsätze auskommt und in der Regelung durch andere denkt.“

y, a la postre, del nihilismo, que expresa la verdad interna de la racionalidad instrumental. La filosofía —para Husserl y para el primer Heidegger— no pretende, subrayémoslo, usurpar el papel de la ciencia, sino justificarla de forma coherente consigo misma. De suerte que tal renuncia a pronunciarse sobre hechos implica retener toda la legitimidad a la hora de ponderar no sólo los fundamentos gnoseológicos, epistemológicos, éticos e institucionales (=políticos) del saber científico, sino la esencia del entero campo de los fenómenos (y las correspondientes ontologías regionales) irreductibles a la cuantificación y a la positivización sensorial. *En este sentido, pero sólo en éste, podríamos hablar de la filosofía como ciencia originaria y, por ende, del fundamento de una crítica ilustrada al utilitarismo de la razón instrumental y a las consecuencias nihilistas del proyecto veteromoderno.*

Las mencionadas cuestiones son, a nuestro juicio, insoslayables si se quiere entender el punto de partida heideggeriano y el contexto de descubrimiento de su idea de ciencia. Tales preguntas fueron planteadas por Husserl mucho antes de que Heidegger intentara darles respuesta, por ejemplo en *La filosofía como ciencia estricta* (1911). En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1934-1937) se manifiesta el tenor de la relación entre la cuestión teórica pura y su dramática expresión social, de la que Husserl se hizo tempranamente consciente, a pesar de que su preocupación sólo se fuera agravando y manifestando expresamente de forma paralela a la conflictiva evolución política del continente europeo:

La exclusividad con la que en la segunda mitad del siglo XIX se dejó determinar la visión entera del mundo del hombre moderno por las ciencias positivas y se dejó deslumbrar por la *prosperity* hecha posible por ellas, significó paralelamente un desvío indiferente respecto de las cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica. Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos. El viraje en la estima y valoración públicas resultó inevitable sobre todo después de la guerra, y en la generación más joven dio de sí, como es bien sabido, un sentimiento claramente hostil. En nuestra indignancia vital -oímos decir- nada tiene esta ciencia que decirnos. Las cuestiones que excluye por principio son precisamente las más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de la entera existencia humana.¹⁶⁰³

Estas son las cuestiones que se plantea Heidegger en 1919, después de haber participado discretamente en la Primera Guerra Mundial y bajo la amenaza de una extensión a Alemania de la sanguinaria revolución bolchevique, ejemplo de cosificación del hombre y de su reducción a mero material desechable sólo sobrepujada, en ocasiones, por las prácticas del propio sistema liberal (como él mismo sostendrá más adelante en sus *Beiträge*, donde llega incluso a mencionar la quema de iglesias en la España republicana). El propio Heidegger hace referencia explícita al proceso de surgimiento de la fenomenología y a sus motivos de ruptura en dirección a la ontología fundamental. A tal efecto, son importantes textos como el capítulo I de la Parte Preparatoria en los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925), donde resume el “origen e inicios de la investigación fenomenológica” y de alguna manera recapitula su trayectoria. El punto de partida de estas lecciones de 1925 es precisamente la crisis de las ciencias y la necesidad de superarla. Heidegger se expresa en términos análogos a los de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* citados más arriba:

(...) nos hallamos verdaderamente desesperados con las ciencias y su sentido (...) la verdadera crisis es la que se da en las propias ciencias, que consiste en que la relación fundamental de

¹⁶⁰³ Husserl, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 1936, par. 2.

las ciencias particulares con las cosas que son su objeto de investigación se ha vuelto problemática, cuestionable.¹⁶⁰⁴

La apuesta de Heidegger es arriesgada porque, según el tenor literal de sus palabras, podría entenderse que es la ciencia misma lo que hay que cuestionar, por ejemplo en el caso de la historiografía:

No está escrito que, por el hecho de que la ciencia de la historia trate de la historia, esta historia, tal como se entiende en la ciencia, tenga que ser necesariamente también la realidad histórica verdadera.¹⁶⁰⁵

Sobre este extremo ya hemos ahondado el capítulo anterior, donde vimos que, sin tener que manipular hecho alguno, simplemente jerarquizando las fuentes en función de su presunta “importancia” y a tenor de meros criterios políticos, podemos obtener como “producto científico” una historia de la que cabe preguntarse de forma legítima, con Heidegger, si es necesariamente “la realidad histórica verdadera” o una simple manipulación. Ahora bien, cuando habla de ciencia, ¿se está refiriendo Heidegger a la ciencia positivista del siglo XIX o a la ciencia en general? Si aceptamos esta última opción interpretativa no sólo carece de sentido el entero proyecto de una ciencia originaria en la que Heidegger se encuentra inmerso desde 1919, sino la lógica misma del texto. En efecto, según Heidegger, no se trata de renunciar a la ciencia en cuanto tal, sino de establecer «una base adecuada para la teoría de las ciencias» (*der Boden für die Theorie der Wissenschaften*).¹⁶⁰⁶ De acuerdo con este primer acercamiento, bastaría con renunciar a los dogmas positivistas y fijar dicha “base adecuada” para que la historia tal como la entiende la ciencia se correspondiese con la “realidad histórica verdadera”. Pero Heidegger no nos lo deja fácil, pues en el párrafo anterior había hecho, si cabe, una afirmación todavía más grave e inequívoca:

Pudiera ser que para el modo científico posible de alumbrar un campo de cosas haya algo esencial que necesariamente le quede cerrado; es más, que le tenga que quedar cerrado, si la ciencia quiere responder a su cometido más propio.¹⁶⁰⁷

El “pudiera ser” con que Heidegger empieza la frase tiene un carácter claramente retórico. Es evidente que, para Heidegger, las ciencias empíricas, como tales, no pueden acceder a los ámbitos fenoménicos en que se fundan sus objetos sin deformarlos y perderlos *ipso facto* de vista, léase: sin volatilizarlos precisamente en tanto que fijados en *posición* de objeto. Pero Heidegger no abandona con ello dichos ámbitos fenoménicos a la irracionalidad, antes bien, hace suya la premisa de no interferencia filosófica en el campo de los hechos, pues la ciencia tiene que “responder a su cometido más propio”. Donde la filosofía interviene es únicamente

¹⁶⁰⁴ Heidegger, M.: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (Curso de Marburgo del semestre de verano de 1925), Madrid, Alianza, 2006, pág. 17. GA 20, p. 3: „ist man an den Wissenschaften und ihrem Sinn eigentlich verzweifelt. (...) Die eigentliche Krisis ist die in den Wissenschaften selbst, die darin besteht, dass das Grundverhältnis der einzelnen Wissenschaften zu den von ihnen befragten Sachen fraglich geworden ist.“

¹⁶⁰⁵ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 16. GA 20, p. 1: „Es ist nicht gesagt, dass, wenn Geschichtswissenschaft von der Geschichte handelt, die Geschichte, so wie in der Wissenschaft verstanden ist, notwendig auch schon die eigentliche geschichtliche Wirklichkeit ist (...)“

¹⁶⁰⁶ Heidegger, M.: *ibidem*.

¹⁶⁰⁷ Heidegger, M.: *ibidem*. GA 20, p. 2: „Es könnte sein, dass der möglichen wissenschaftlichen Erschließungsart eines Sachfeldes notwendig Wesentliches verschlossen bleibt – ja verschlossen bleiben muss, will sie ihrer eigensten Aufgabe genügen.“

en los criterios de determinación preteóricos que orientan la constitución misma del “hecho”, *objeto* de la ciencia. Ahora bien, lejos de ofertar baratijas irracionistas, Heidegger está intentando proyectar luz sobre fenómenos de fundamental valor cognoscitivo, ajenos, empero, a todo control racional por parte de la ciencia empírica, la cual simplemente carece de “órganos” epistemológicos para percibirlos. Así, si los campos mencionados permanecen en la penumbra del no-saber, es la ciencia misma la que deviene “irracional” (o meramente racional-instrumental), porque dichos espacios pueden resultar a la postre usurpados por fuerzas hostiles a los intereses de la propia ciencia, como es el caso de nuestra actual historiografía por parte de la “ideología B”:

Como en la realidad (...) sólo se puede penetrar saltando en cierto modo por encima de las ciencias, ese alumbrar la realidad verdaderamente filosófico, precientífico, resulta ser lo que yo llamo una lógica productiva, esto es, un alumbrar previo, penetrando conceptualmente en lo que serían posibles dominios de objetos para las ciencias.¹⁶⁰⁸

Pero, ¿quién ha dicho que el conocimiento se limite a la ciencia? *El fenómeno del conocimiento es previo a la ciencia*. Existe conocimiento antes de que podamos hablar de ciencia (no digamos ya de ciencia empírico-positivista a la usanza decimonónica). Si quienes acusan a Heidegger de irracionismo niegan todo valor cognoscitivo a su filosofía, que incluyan en ese mismo paquete de presunta morralla metafísica sus propios argumentos en favor del sensismo, el hedonismo y el individualismo utilitarista. Fijar los límites, la determinación de la ciencia, tarea de la filosofía, no equivale en consecuencia a rotular el *non plus ultra* del conocimiento. El sentido de la crisis de la ciencia es constructivo; lejos de librarse al antirracionismo, apunta a un abundamiento incansable en el concepto de fundamentación. Dicha “tendencia filosófica” abocaría a «recuperar de modo originario el respectivo dominio de objetos de cada ciencia, es decir, a penetrar en el campo de cosas que vaya a ser asunto posible de la investigación» (*das jeweilige Gegenstandsbereich ursprünglich zurückzugewinnen, d. h. zu dem Sachfeld vorzudringen, das in das Thema der Forschung gestellt werden können soll*).¹⁶⁰⁹ Que la ciencia debe salir fortalecida de esta crisis, Heidegger no sólo lo afirma sino que apuesta por ello; el sentido de los textos resulta patente: se trata de que la ciencia sea capaz de empuñar el sesgo “metódico-científico” de lo que está en juego y comprenda que «poner al descubierto el campo de cosas primario exige otro tipo de experiencia e interpretación que los que rigen en las propias ciencias particulares» (*die Freilegung des primären Sachfeldes eine prinzipiell andere Erfahrungs- und Auslegungsart fordert, als sie in den konkreten Wissenschaften selbst herrschen*).¹⁶¹⁰ Las ciencias y la filosofía, en definitiva, se articulan para Heidegger de modo totalmente distinto al neokantismo vigente a la sazón. La filosofía no se limita a una mera reflexión formal, lógica y abstracta sobre el método, sino que implica la apertura trascendental de nuevos “dominios de objetos” ilocalizables mediante un tratamiento teórico-objetivista de las distintas disciplinas: «En la crisis adquiere la investigación científica cierta tendencia filosófica. Con ello las ciencias quieren decir que les hace falta una interpretación originaria que ellas mismas

¹⁶⁰⁸ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 17. GA 20, p. 2: „Weil zur Wirklichkeit (...) nur vorgedrungen werden kann gewissermassen im Überspringen der Wissenschaften, wird dieses vorwissenschaftliche, eigentliche philosophische Erschliessen dieser Wirklichkeiten zu dem, was ich als produktive Logik bezeichne, vorausgehende Erschliessung und begriffliche Durchdringung möglicher Gegenstandsbereiche für die Wissenschaften (...)“

¹⁶⁰⁹ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 18. GA 20, p. 4.

¹⁶¹⁰ Heidegger, M.: *ibidem*.

no están preparadas para realizar». ¹⁶¹¹ Como es de sobra conocido, el camino que propone Heidegger para acceder al “campo de cosas primario” es la fenomenología, con sustanciales diferencias “materiales” de objeto respecto a la doctrina de Husserl, pero básicamente la misma por lo que respecta al estricto proceder metódico:

(...) lo que la fenomenología de la historia y de la naturaleza ha de hacer precisamente es alumbrar la realidad tal como ella se muestra antes de cualquier pesquisa científica y en cuanto lo que se da de antemano para ésta: no fenomenología de las ciencias de la historia y la naturaleza, tampoco fenomenología de la historia y de la naturaleza en cuanto objetos de las ciencias, sino alumbramiento fenomenológico del modo originario de ser y la constitución de ambas. ¹⁶¹²

Ahora bien, lo que aquí nos concierne es cómo justifica Heidegger la metodología fenomenológica en la coyuntura histórica de crisis de la ciencia y si son válidas, por tanto, las acusaciones de antirracionalismo vertidas contra el pensamiento ontológico-fundamental por parte del campo marxista, neomarxista-frankfurtiano y frankfurtiano-dialógico. Sostengo que, como poco para el Heidegger “ilustrado” (1919-1929), dichas imputaciones de antirracionalismo, a medida que vayamos conociendo los trabajos académicos o inéditos de la época, no podrán sostenerse ya por mucho tiempo. Heidegger está proponiendo nada menos que arrancar del libre arbitrio individual del científico —y, por ende, de la interferencia política y económica— los procesos de selección, jerarquización y estructuración de los hechos, los cuales deben ser deudores de una exigencia de rigor (*Geist*) y no de intereses irracionales e incontrolables oriundos del poder. El surgimiento de la investigación fenomenológica es, según Heidegger, ¹⁶¹³ inseparable del cambio de “conciencia científica” acaecido en la segunda mitad del siglo XIX y que afecta tanto a la filosofía como a las ciencias. Como hemos visto, tras el estruendoso hundimiento-inversión de los sistemas idealistas y en general del proyecto filosófico de “deducir” la totalidad de los contenidos empíricos y fácticos del saber a partir de la idea de la razón, la filosofía aceptará de buen grado la autonomía de las ciencias positivas. La preocupación de la filosofía, en medio del naufragio, se limitará por de pronto a asegurar su propia supervivencia, sólo justificada ya en términos de teoría y lógica de la ciencia. Por otra parte, este enroque metodológico de la filosofía se hará efectivo mediante una recuperación del pensamiento de Kant, cuyos conceptos y planteamientos “trascendentales” parecen medir desde el punto de vista filosófico —y en parte de manera ajustada— los parámetros del desastre hegeliano. Heidegger, empero, reprocha ya que la crisis de la filosofía decimonónica, en lugar de afrontarse “mediante una vuelta al origen de las cosas por las que se pregunta”, tuviese un sentido puramente académico. Las obras de Kant ocuparon el lugar de las de Hegel en las estanterías del gabinete de trabajo literario. La creativa presión de la realidad brilló por su ausencia en el segmento social de los filósofos profesionales (Heidegger no hace mención aquí de los pensadores que,

¹⁶¹¹ Heidegger, M.: *ibidem*: „In der Krisis gewinnt die wissenschaftliche Forschung philosophische Tendenz. Wissenschaften sagen damit, dass sie einer ursprünglichen Auslegung bedürfen, die sie selbst nicht zu leisten vermögen.“

¹⁶¹² Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 16. GA 20, p. 2: „Phänomenologie von Geschichte und Natur soll aber gerade die Wirklichkeit erschliessen, wie sie sich vor der wissenschaftlichen Befragung zeigt, und als welche sie dieser vorgegeben ist: nicht Phänomenologie der Wissenschaften von Geschichte und Natur, auch nicht Phänomenologie von Geschichte und Natur als Objekte dieser Wissenschaften, sondern phänomenologische Erschliessung der ursprünglichen Seinsart und Verfassung beider.“

¹⁶¹³ Cfr. Heidegger, M.: *op. cit.*, "Situación de la filosofía en la segunda mitad del siglo XIX. La filosofía y las ciencias", págs. 29-44.

en el exterior de la burocracia docente e intelectual, *acunarán los horrores del inminente futuro*: Marx y Nietzsche).

Por lo que se refiere a las ciencias en cuanto tales, el relato heideggeriano de los orígenes de la fenomenología coincide en términos generales con el de Husserl en *La filosofía como ciencia estricta* (1911) y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), pero la consideración de “lo histórico” que Heidegger inviscera en el corazón mismo de la disciplina supone ya cambios notables de sensibilidad metodológica.¹⁶¹⁴ Las ciencias decimonónicas se constituyeron como resultado de un efecto reactivo frente a los rasgos característicos del desacreditado idealismo absoluto. La consigna era clara: “hechos empíricos, nada de especulación y conceptos vacíos”. La única forma de reflexión filosófica que podía emanar de semejante coyuntura histórica era “un materialismo árido y tosco” como rudimento de la “concepción naturalista del mundo” denunciada por Husserl. Por lo que respecta a la ciencia de la historia, esencial aquí en orden a determinar “el concepto de actualidad” en cuanto hilo conductor de la hermenéutica de la facticidad, para Heidegger la situación de partida es idéntica, a saber, “la propensión a los hechos”. La tarea de “descubrir y fijar las fuentes” de acuerdo con la tradición metodológica y las técnicas de interpretación de la filología, perfila los contornos de la figura decimonónica de esta disciplina, pero también sus méritos, que Heidegger admite en tanto que «en su trabajo concreto (...) han obtenido logros esenciales».¹⁶¹⁵ Ahora bien, ¿qué decir de los criterios de exégesis en virtud de los cuales se constituye el “hecho” como relevante o significativo en el seno de una determinada concepción -nunca explícita- de la historicidad?

La interpretación efectiva, lo que se llama “lección” del material establecido en las fuentes, esto es, lo que tiene que ver con la orientación metódica y los principios correspondientes, eso se confiaba a la siempre ocasional existencia intelectual del historiador; la lección cambiaba en función de los impulsos que la animaran. Éstos eran diversos, y desde los años sesenta se alimentaron esencialmente de la política.¹⁶¹⁶

Nada indica que tales límites y determinaciones tácitas, ocultas a la reflexión pero libradas a los intereses políticos, no sigan rigiendo la construcción social del “hecho objetivo” y del relato historiográfico, tanto por lo que respecta a la historia de las ideas y de la cultura como a la historia política y social propiamente dicha, de manera que la citada consideración de Heidegger incide de forma directa en la interpretación que del propio Heidegger la “actualidad del nosotros” haya podido institucionalizar como canónica (“filosofías del sentido” *versus* “filosofías de la validez”, “irracionalismo”, “fascismo”, etcétera) y que, en función de directrices políticas, colocaría a nuestro filósofo en las antípodas de la razón y de la ilustración críticas. La misma inversión metafísica del idealismo teológico en materialismo antropológico que determinara los rasgos de la ciencia positiva tanto en sus versiones “burguesa” (Comte) como “revolucionaria” (Marx), responde a factores histórico-filosóficos ajenos a la propia ciencia. Heidegger ha advertido, en este sentido, que la cuestión del ser de

¹⁶¹⁴ Cfr. Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 23: «el modo de investigar no es *ni* histórico *ni* sistemático, sino fenomenológico».

¹⁶¹⁵ Heidegger, M.: *ibidem*.

¹⁶¹⁶ Heidegger, M., *ibidem*. GA 20, p. 14: „Die sachliche Interpretation, das, was man die „Auffassung“ des in den Quellen vorgegebenen Materials nennt, blieb hinsichtlich ihrer methodischen Leitung und ihrer Prinzipien der jeweiligen geistigen Existenz des Historikers überlassen; die Auffassung wechselte je nach den Impulsen, die in ihm lebendig waren. Diese waren verschieden und wurden seit den siebziger Jahren wesentlich aus der Politik genährt.“

lo ente «obliga a penetrar en una esfera originaria de investigación que es previa a la división tradicional del trabajo en histórico y sistemático» a fin de fijar el concepto de la historicidad en cuanto tal. Y es precisamente cuando la ciencia pretende ahorrarse las mencionadas tareas filosóficas -en las que, por motivos obvios, se siente harto insegura- que cae más fácilmente presa de fuerzas irracionales, las cuales anidan a placer en los fondos abisales del océano de lo preteórico, pero también en la charca cloacal de la política, totalitaria o democrática, de aquel tiempo y del nuestro. La concepción de la fenomenología en los términos expuestos introduce, por tanto, como ya hemos apuntado, importantes novedades respecto al planteamiento inicial de Husserl, quien sólo al final de su carrera prestará atención a dichos fenómenos del “mundo de la vida”.

Sobre el fondo de este resquebrajado paisaje del positivismo (“el desierto crece”: Nietzsche *dixit*), es decir, del imperio de los “hechos observables empíricamente”, hace su aparición la psicología como último bastión entorno al cual se va a decidir la suerte del pensamiento filosófico. La filosofía ha cedido su soberanía intelectual, de grado o por la fuerza, en la inmensa mayoría de las provincias del espíritu, incluso en aquellas, como la historiografía, donde la legitimidad de sus derechos parecería más que evidente y decisiva en términos de metodología científica. Ahora bien, la aparición de la psicología positivista y el intento de explicar los principios y normas lógicas a partir de factores psicológicos, es decir, de *facta* empíricos, supone no ya un nuevo retroceso, sino la liquidación pura y simple del pensar, es decir, según Heidegger, de la verdad y por ende de la posibilidad de una existencia digna de ese nombre. Todo ello sin menoscabo de que tales tendencias “materialistas” se conciben a sí mismas como la formulación definitiva de la tradición filosófica: «la tendencia de esa psicología que es una ciencia natural es instalarse ella misma en el dominio de la filosofía, es más, en el curso de su subsiguiente desarrollo convertirse incluso en la ciencia básica de la filosofía».¹⁶¹⁷ En sus lecciones de 1919, los términos con que Heidegger estima el sentido de tamaña coyuntura van a ser poco menos que dramáticos:

Nos hallamos ante la encrucijada metodológica que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general. Nos hallamos ante un abismo en el que, o bien nos precipitamos en la nada -es decir, en la nada de la objetividad absoluta- o bien logramos saltar a otro mundo o, siendo más exactos, estamos por primera vez en condiciones de dar el salto al mundo en cuanto tal.¹⁶¹⁸

Por doquier imperan los “hechos”, pero, aclara Heidegger, una determinada concepción de qué debemos entender por tales: «hechos serían solamente lo que se puede contar, medir, lo que se puede definir por medio de un experimento».¹⁶¹⁹ El filósofo alemán identifica también a los principales promotores del proyecto, A. Comte y J. S. Mill, y habla incluso de ese «positivismo anglo-francés que encontró pronto una vía de acceso en Alemania».¹⁶²⁰ No es nuestro cometido ocuparnos aquí exhaustivamente del concepto de fenomenología en Heidegger, sino simplemente acreditar que la reivindicación heideggeriana de la

¹⁶¹⁷ Heidegger, M., *op. cit.*, pág. 31.

¹⁶¹⁸ Heidegger, M.: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005, p. 77 (lecciones del Kriegsnotsemester, invierno 1919-1920). GA 56/57, p. 63: „Wir stehen an der methodischen Wegkreuzung, die über Leben oder Tod der Philosophie überhaupt entscheidet, an einem Abgrund: entweder ins Nichts, d. h. der absoluten Sachlichkeit, oder es gelingt der Sprung in eine andere Welt, oder genauer: überhaupt erst in die Welt.“

¹⁶¹⁹ Heidegger, M.: *Prolegómenos...*, *op. cit.*, pág. 31.

¹⁶²⁰ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 32.

fenomenología forma parte de una previa adhesión a la ciencia en tanto que exigencia “ilustrada” de rigor espiritual (*Geist*) desde una posición crítica -y en este sentido, mas sólo en éste, coincidente con el marxismo, la teoría frankfurtiana de la sociedad y la ética dialógica- en abierto desafío a la idea positivista de ciencia. Dicha asunción, en un primer tramo, coincide con el mismo tipo de argumentaciones “racionalistas” esgrimidas por Husserl y sólo después, pero siempre apelando al principio fenomenológico fundacional *zu Sachen selbst* –“a las cosas mismas”-, rompe con el primado de la subjetividad teórico-trascendental en orden a desvelar el fenómeno de la existencia preteórica en cuanto fundamento último del quehacer científico. Los inicios de la fenomenología, que Heidegger se apropia en todo momento como legítimos en lo que atañe a las exigencias de científicidad, no podrían en efecto satisfacer más los gustos del racionalismo:

(...) las *Investigaciones lógicas* nacieron a partir de los esfuerzos por la explicación filosófica de la matemática pura. (...) pronto vio (...) que los medios fundamentales de la reflexión lógica quedaban por detrás de los conceptos fundamentales de las ciencias, y aquí en particular de la matemática.¹⁶²¹

El problema que se le planteaba a Husserl era el de la naturaleza del razonamiento matemático, el cual, gracias a las investigaciones de Cantor, se había mostrado cada vez más alejado de lo cuantitativo, o numérico, y más afín a la legalidad formal de la lógica. El tema de la verdad fue ocupando así, poco a poco, el centro de sus preocupaciones. De ahí, y no casualmente a tenor de la autointerpretación científica de su tiempo, que Husserl pasara a la psicología como disciplina idónea en la cual desentrañar los fundamentos de un fenómeno presuntamente “mental” como sería el pensar lógico o razonar. Fue en ese momento cuando Husserl pudo empezar a hacerse preguntas genuinamente filosóficas: «¿cómo es posible en general establecer por medio de la cavilación psicológica, es decir, por medio de explicaciones propias de ciencias de hechos, algo fundamental acerca de una ciencia que no es en absoluto un conocimiento de hechos?». Por lo que respecta al rigorismo espiritual que para Heidegger hace posible la ciencia empírica, el interrogar de Husserl representa un botón de muestra inequívoco. No se puede sostener que dicho planteamiento implique una negación de la racionalidad científica, sino, antes bien, su *sobrepujamiento*, que Heidegger sostiene sin pestañear. Cuando Heidegger habla de *ciencia originaria*, el modelo, empero, no será tanto la fenomenología como doctrina filosófica, cuanto la exigencia radical del preguntar que conforma el nervio de la crítica:

La fenomenología, mientras se entienda a sí misma, seguirá esa vía de investigación, contra cualquier tipo de profetismo, contra cualquier inclinación a hacer de guía de la vida. La investigación filosófica es y sigue siendo ateísmo; por eso puede permitirse la "arrogancia del pensar", y no sólo se la va a permitir, sino que esa arrogancia es la necesidad íntima de la filosofía y la verdadera fuerza, y justamente en el ateísmo llega a ser lo que en una ocasión dijo uno de los grandes, una “gaya ciencia”.¹⁶²²

¹⁶²¹ Heidegger, M.: *Lógica. La pregunta por la verdad* (lecciones de Marburgo del semestre de invierno de 1925-1926), Madrid, Alianza, 2004, pág. 35.

¹⁶²² Heidegger, M.: *Prolegómenos...*, *op. cit.*, pág. 108. GA 20, p. 109: „Die Phänomenologie wird diesen untersuchenden Gang, solange sie sich selbst versteht, beibehalten gegenüber aller Prophetie innerhalb der Philosophie und gegenüber aller Tendenz auf irgendwelche Lebensleitung. Philosophische Forschung ist und bleibt Atheismus, deshalb kann sie sich die „Anmassung des Denkens“ leisten, nicht nur wird sie sich leisten, sondern sie ist die innere Notwendigkeit der Philosophie und die eigentliche Kraft, und

La fenomenología no es una doctrina filosófica, y si lo es y encierra elementos propios de una visión del mundo, ello no le afecta a Heidegger, sino sólo el imperativo de rigor que la motiva allí donde la motive. En efecto, desde el momento en que hemos admitido que el único "plan" óntico legitimado es para Heidegger aquél que se identifica con el proyecto ontológico y que al par disuelve al hombre en el *Dasein*, es decir, lo reduce precisamente a aquéllo que el hombre qua especie zoológica no es para que pueda ser el que es, las cuestiones relativas a las visiones del mundo destinadas a orientar a la humanidad hacia la salvación, la felicidad o cualesquiera de los caminos habituales del profetismo, no competen a la filosofía. De dicha afirmación no se desprende que el "estado de resuelto" dé algo concreto que hacer al hombre por encima de sus tareas habituales (Heidegger niega expresamente este extremo en su ontología fundamental): el "plan" óntico-ontológico, si puede hablarse así, equivale a una disponibilidad plena y permanente hacia la verdad y nunca a un qué óntico substancial que sólo podría fundarse en una ética teleológica (aunque nada impida, por supuesto, plantear la posibilidad de una ética teleológica proverista). Esta distinción entre filosofía y visión del mundo es una de las constantes del primer Heidegger, totalmente coherente con su pauta desantropologizadora. La filosofía en cuanto "rigor espiritual" articula su "plan" de vida sin necesidad de representárselo o diseñarlo como "ideología". A partir del quehacer de la verdad y en cuanto "destino", se configuran y encadenan así las fatales "circunstancias" atraídas por el *Dasein* auténtico:

(...) el despertar es un asunto de cada hombre individual, no de su mera buena voluntad o siquiera de su destreza, sino de su destino, de aquello que le acaece o no le acaece. Pero todo lo azaroso sólo llega a poder producirse y se produce cuando lo hemos esperado y podemos esperarlo.¹⁶²³

Esta relación entre el rigor de la ciencia originaria, la filosofía, y la existencia, constituye la clave del pensamiento heideggeriano, ubicado aquende la distinción teoría/praxis y consecuente en todo momento con las exigencias del filosofar genuino, que sólo puede comprender "la cosa misma" en una "situación límite" emanada de su propio compromiso existencial radical. Por tanto, no detectaremos contradicción alguna al seguir con la mirada el *continuum* de inexorabilidad del razonamiento matemático, el rigor que pregunta por la fundamentación de la lógica y el imperativo de devolver a la existencia la consecuencia postrera de su vocación insobornable. En este contexto, hablar de un presunto "asalto a la razón" equivale simplemente a esgrimir abiertamente los intereses del *das Man* contra ese "precipitado" de racionalidad en estado "puro" -y aquí la pureza poco tiene que ver con el idealismo- que el primer Heidegger quiere separar y contraponer a todo lo psicológico (léase: a los deseos, las pasiones, la felicidad, etcétera) y que constituye el remoto antecedente de "eso ahumano incondicional" —a la par que lo más "humano", suponiendo que ser hombre signifique, como quiere Heidegger, arrojarse al "afuera" sin asidero de la *inhospitalidad*— al que apuntaría más tarde el significante ser. Ahora bien, si la razón es ella misma un *factum*, irreductible, inexplicable, último, un ser antes que un "argumento", ¿qué otra cosa puede

gerade in diesem Atheismus wird sie zu dem, was ein grosser einmal sagte, zur „Fröhlichen Wissenschaft.“

¹⁶²³ Heidegger, M.: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, soledad, finitud* (lecciones de Friburgo semestre de invierno 1929-1930), Madrid, Alianza, 2007, pág. 416. GA 29/30, p. 510: „Das Erwecken ist eine Sache jedes einzelnen Menschen, nicht seines blossen guten Willens oder gar seiner Geschicklichkeit, sondern seines Geschickes, dessen, was ihm zufällt oder nicht zufällt. Alles Zufällige aber wird für uns fällig und fällt, wenn wir darauf gewartet haben und warten können.“

representar para el hombre sino su destino? ¿Qué sentido existencial puede tener el *factum* de la validez? ¿Qué figura le corresponde al hombre racional, si no es aquél que, precisamente, se apresta a asumir ese destino inclinándose en la dirección marcada por la *Triftigkeit* (y no, por ejemplo, en la “dirección marcada por la piedad”)? ¿No constituye esta actitud prefilosófica, ya en sí misma, y como hemos visto en los capítulos anteriores, una “ideología”, y en cuanto “condición de posibilidad” de la precomprensión de la verdad, una “cosmovisión” en el sentido técnico de nuestra investigación? Al asumir íntegramente la primera crítica de Husserl al psicologismo, Heidegger se ha situado *de iure*, a perpetuidad, más allá de todo “antirracionalismo”, puesto que el sentido del “principio de todos los principios” lleva encapsulado en su interior, como exigencia de la *Triftigkeit*, el proyecto óntico-ontológico existencial de obediencia destinal al *Geist*. Heidegger no vuelve nunca sobre sus pasos, sino que marcha en una dirección diametralmente opuesta a la mera “sinrazón”: la *Triftigkeit* substancia el precipitado lógico-argumental de la razón misma. Y si trasciende la razón hacia el ser (el ser en cuanto sombra de facticidad proyectada por la propia razón *qua factum*), como efectivamente hace, es en el sentido trascendental de determinar qué sea la racionalidad, en los mismos términos que la kantiana crítica de la razón que fundamenta la ilustración alemana y entorno a la cual el primer Heidegger nunca deja de girar. Este asumir y trascender la fenomenología husserliana no deja de estar presente en los textos con que Heidegger narra los orígenes de su propio proyecto. El mismo acto de apropiarse los principios del método fenomenológico anuncia ya, por su formulación, la dirección “cosmovisional” del trascender de Heidegger hacia las cuestiones que desbordarán a Husserl, pero nunca como una negación de lo ya fijado por el propio Husserl contra el genuino irracionalismo que son el psicologismo y el naturalismo. Así, en los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* (1925), entre las decenas de ejemplos que podríamos escoger, se lee:

El principio de la fenomenología. Qué significa la máxima de “a las cosas mismas”. (...) El principio de una investigación es el principio de la actuación de investigar, es decir, el principio por el cual uno hace suya la idea de esa investigación y la lleva a cabo. (...) A un principio que define cómo se lleva a cabo una posibilidad de la existencia del *Dasein* se le llama también máxima; y la ciencia misma, la labor de investigación, no es, ciertamente, otra cosa, según el propio sentido de su ser, que una determinada posibilidad del *Dasein* humano. La máxima fenomenológica dice “a las cosas mismas”, y se lanza contra la construcción y el cuestionar siempre etéreo de los conceptos tradicionales, esto es, carentes ya de fundamento.¹⁶²⁴

Este principio es, de alguna manera, el del positivismo y, como ya hemos subrayado, entraña una radicalización del positivismo de la misma manera que la hermenéutica supondrá una radicalización de la fenomenología. Lo que se conserve en todos estos procesos de abundamiento será la exigencia de rigor, la “arrogancia del pensamiento”, envés de la humildad espiritual de la subordinación a la *Triftigkeit*, que se identifica con la filosofía como

¹⁶²⁴ Heidegger, M.: *Prolegómenos...*, *op. cit.*, págs. 103-104. GA 20, pp. 103-104: „Das Prinzip der Phänomenologie. Die Bedeutung der Maxime „zu den Sachen selbst“. Das Prinzip einer Forschung ist das Prinzip des forschenden Verhaltens, d. h., das Prinzip der Aneignung und des Vollzuges der Idee dieser Forschung. (...) Ein Prinzip, sofern es den Vollzug einer Möglichkeit der Existenz des Daseins bestimmt, nennt man auch eine Maxime, und Wissenschaft selbst, Forschung-nach ist ja nicht anderes dem Seinsinne nach als eine bestimmte Möglichkeit menschlichen Daseins. Die phänomenologische Maxime lautet: „zu den Sachen selbst“, gesprochen gegenüber Konstruktion und freischwebendem Fragen in traditionellen, d. h. immer bodenlos gewordenen Begriffen.“

tal y, por ende, con la ilustración bien entendida. Pero una ciencia, una fenomenología y un pensamiento hermenéutico que hayan renunciado a ese elemento existencial radical, al *Geist* (léase: el “hasta las últimas consecuencias”) ya no son otra cosa que ideología judeocristiana encubierta.

Hasta aquí hemos querido fijar una noción básica —la de rigor intelectual radical, *Triftigkeit* en cuanto *Geist*, “peso del mejor argumento” como *Stimmung* y “precomprensión del ser” constituyente de mundo, gaya ciencia o “arrogancia del pensar” en tanto que esencia de la ilustración— que en adelante registrará para nuestra interpretación de la obra de Heidegger en su totalidad. De este planteamiento se siguen las siguientes conclusiones: 1/ la fenomenología *husserliana* en Heidegger es sólo un elemento accidental, no sustancial, de su proyecto, porque cuando llegue el momento Heidegger prescindirá de todos los constructos *doctrinales* de la filosofía fenomenológica que entren en conflicto con el mencionado principio radical: a las cosas mismas, sean cuales fueren las consecuencias; 2/ dicho factor dinámico explica la distancia de Heidegger frente a la idea de una “visión del mundo” de tipo soteriológico (que es como se entendía a la sazón el término), pero también la ruptura de Heidegger con el concepto de subjetividad transcendental de Husserl y la evolución de la idea de la filosofía desde su identificación con la ciencia (1919) hasta el sobrepajamiento de la misma en los escritos redactados en torno al año 1929. De esta manera, Heidegger abandonará un concepto de filosofía que en el fondo sigue dependiendo de los prejuicios positivistas decimonónicos —la filosofía debería justificarse ante el tribunal de la ciencia—, para “repetir” la idea filosófica de la ilustración kantiana —y, en último término, de la “ilustración” griega— como preguntar *radical* sin otra cortapisa que la emanada de su propia cuestionabilidad intrínseca permanente, que sólo deja intacta a la *Triftigkeit* misma y, por ende, al *Geist* en cuanto “ideal de existencia” (“ideología A”).

6.3.-De la filosofía científica a la “gaya ciencia”

Como es sabido, el primer escrito del Heidegger que, en los términos desarrollados hasta aquí, denominamos “ilustrado”, se remonta a 1919 y es impartido como *Kriegsnotsemester* (semestre por necesidades de guerra). En la primera página de este documento esencial, se encuentra condensado en un breve pasaje el embrión del desarrollo filosófico de Heidegger hasta las inmediaciones de la ontología fundamental:

La idea científica que se persigue es de tal naturaleza que, una vez alcanzamos una posición metodológica realmente genuina, nos vemos obligados a salir y dar un paso más allá de nosotros mismos para volver metodológicamente sobre aquella esfera que siempre permanece extraña a la problemática más propia de la ciencia que se pretende fundar. Esta modificación violenta, esta transformación, incluso esta desconexión de la simple conciencia de la vida inmediata no es algo accidental, que dependa de una organización o distribución arbitrarias del material seleccionado para este curso o que se sustente en un llamado “punto de vista filosófico”; más bien, se evidenciará como una necesidad que se funda en la naturaleza objetiva del problema como tal y que responde a la específica constitución de los problemas de la ciencia en general. De este modo, la idea de la ciencia y cada elemento de su genuina realización irrumpen en la conciencia inmediata de la vida, provocando en la misma algún tipo de transformación; traen consigo una nueva actitud de la conciencia y, con ello, dan pie a una forma específica de actividad de la vida del espíritu (*Geist*).¹⁶²⁵

¹⁶²⁵ Heidegger, M.: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, op. cit., págs. 3-4. GA 56/57, pp. 3-4: „Es liegt im sinnmässigen Zuge der zu verfolgenden wissenschaftlichen Idee, dass wir

Este texto fenomenológico introductorio de planta terminológica hegeliana, es a saber, “conciencia inmediata de la vida”, “vida del espíritu”, “necesidad objetiva” e incluso la apelación a la ciencia en este contexto significante —pues también en Hegel es la filosofía ciencia—, en realidad expresa de forma tentativa una experiencia de la verdad en las antípodas de la fenomenología como filosofía del sujeto y del hegelianismo entendido como supresión de la escisión de sujeto y objeto en la plena identidad de lo absoluto. Estamos, en efecto, *ante la experiencia más radical de esa misma escisión devenida a su vez absoluta desposesión*. Este comienzo, al par fenomenológico y antifenomenológico, hegeliano y antihegeliano, culmina en la ontología fundamental publicada parcialmente bajo el título *Sein und Zeit*, la obra más importante del pensamiento occidental desde la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. El sentido de este proceso responde a una exigencia metodológica cuya formulación rigurosamente inversa, y por cierto ya citada en el capítulo anterior, sería la siguiente: «A la raíz de la Escuela de Frankfurt -y sobre todo de sus fundadores- se encuentra entrañada esa vertiente compasiva de la tradición occidental que pone en cuestión la razón desde el sentimiento. No a cualquier razón puede concedérsele el título de humana: sólo es íntegramente humana aquélla que presta argumentos en la dirección marcada por la piedad» (Adela Cortina).¹⁶²⁶ No se quiere decir con ello que la dirección marcada por la piedad deba ser suplantada por aquélla otra que supuestamente marcaría su contraria, la crueldad, sino que la inexorabilidad de la crítica debe ignorar las inclinaciones humanas (en el sentido kantiano), de uno u otro signo, o dejar de ser crítica para convertirse en cosa bien distinta, llámese teología, moral o erótica californiana del sadismo. Todos los intentos de identificar el rigor espiritual, el *Geist*, con pulsiones psicológicas asociadas a la crueldad, todo intento de confundir el cuestionamiento filosófico de la muerte e incluso la aceptación de la misma con el asesinato, carecen de fundamento y se limitan a expresar de forma ruidosa aquello que Heidegger calificó en su momento de “miedo” a la filosofía. Antes bien, la cuestión es que

A la especificidad de los problemas de una ciencia le corresponde en cada caso una forma típica de organizar la conciencia. Los caracteres generales de tal organización pueden llegar a gobernar una conciencia. Y de una forma cada vez más pura, esta conciencia se traduce en un complejo específico de motivaciones. La ciencia se convierte así en un hábito de la existencia personal.¹⁶²⁷

mit Notwendigkeit ausweisen, gründend im Wesen der Sachlichkeit des Problems als solchem, gefordert von der spezifischen Artung des wissenschaftlichen Problemgebietes überhaupt. Die Idee der Wissenschaft also – und jedes Stück echter Realisierung ihrer – bedeutet für das unmittelbare Lebensbewusstsein einen irgendwie umgestaltenden Eingriff in dieses; sie bringt mit sich eine Überführung in eine neue Bewusstseinsstellung und damit eine eigene Form der Bewegtheit des Lebens des Geistes.“

¹⁶²⁶ Respecto de esta cuestión, me remito al escrito kantiano "Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía", de 1797: vid.: Kant, I.: "En defensa de la ilustración", Barcelona, Alba, 1999, págs. 393-399. Puesto que prestar argumentos sólo en favor de la piedad supondría negar argumentos válidos pero incompatibles con la piedad, el principio frankfurtiano tal como lo interpreta Adela Cortina equivale a la prescripción de mentir y a una pseudo "fundamentación" filosófica de la *propaganda* humanista.

¹⁶²⁷ Heidegger, M.: op. cit., pág. 4. GA 56/57, p. 4: „Der besonderen Problematik einer Wissenschaft entspricht jeweilig eine besondere Typik des Bewusstseinszusammenhangs. Dessen Wessengesetzlichkeit kann herrschend werden in einem Bewusstsein. Dieses prägt sich in immer reinerer Form aus zu einem typischen Motivationszusammenhang. Wissenschaft wird so zugleich zum Habitus eines persönlichen Daseins.“

Esta orientación ilustrada devenida en hábito de existencia personal había hecho públicas sus abismáticas consecuencias y prerrogativas ultrahumanas desde la época de Nietzsche, precisamente como “crítica de la moral”, pero los lamentables acontecimientos políticos del siglo XX resultaron muy oportunos para cargar en la cuenta de ciertos planteamientos filosóficos molestos las responsabilidades por lo que en realidad correspondía a la ideología humanista de sus indignados fiscales académicos y políticos. Las referencias literarias de Nietzsche a la “crueldad” de la verdad abonaron el terreno para la impostura y para una auténtica subversión del sentido auténtico de los hechos. Es en este terreno de las ideologías a caballo de la ciencia, la filosofía y la política, que se mueve el curso del *Kriegnotsemester* de 1919. El título reza *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Su primera referencia a la “concepción del mundo” es la siguiente:

La tentación cultivada por doquier en las ciencias particulares -desde la biología hasta la historia de la literatura y del arte- de armarse de una “concepción del mundo” científica a través de la gramática fraseológica de una filosofía contaminada ejerce una fuerza paralizante, al igual que el “espíritu activo” de los jóvenes que se dedican a la literatura.¹⁶²⁸

Las referencias de Heidegger a las concepciones del mundo no terminarán, hasta generar una sensibilidad crítica que incide en nuestra situación actual. El nacionalsocialismo se definía a sí mismo expresamente como *Weltanschauung*. El *diamat* (materialismo dialéctico) marxista ocupaba en los estados comunistas el lugar simétrico de la “filosofía científica” dentro de la por los marxistas denominada “superestructura cultural burguesa”. El liberalismo político, el sensismo y el positivismo epistemológicos, el relativismo cultural y gnoseológico, el individualismo social, el materialismo metafísico y científico, el hedonismo y el eudemonismo éticos, la tecnociencia, el economicismo, etcétera, no conforman necesariamente un sistema filosófico, sino una “visión del mundo” tanto más influyente en este caso cuanto menos articulada desde el punto de vista del rigor conceptual. Pero el sistematismo, por ejemplo en el caso del marxismo-leninismo, no altera su naturaleza ideológica. En las lecciones de *Introducción a la filosofía* (1928) de forma expresa, y tácitamente en las *Contribuciones a la filosofía* (1936-1938), la visión del mundo vuelve a estar en el centro de las preocupaciones de Heidegger, hasta disolverse en el concepto más general de “nihilismo”, “destino del Ser” y *Gestell* que, de alguna manera, supone un replanteamiento del problema más allá de la dimensión meramente ideológica implícita en la noción de una *Weltanschauung*. En cualquier caso, el significado de la concepción del mundo será siempre el mismo:

En el marco de estas concepciones fundamentales del mundo y con ayuda de las mismas, el hombre da con las “explicaciones” e interpretaciones de su vida individual y social; se descubren el sentido y la finalidad de la existencia humana y de la actividad cultural del hombre.¹⁶²⁹

Para Heidegger va a ser fundamental subrayar la oposición entre filosofía y “concepción del mundo” cuando es evidente que, *de facto*, en el campo cultural, no existe una divisoria tajante, sino una gradual imbricación entre filosofía, ciencia, ideología, religión... La amenaza de ver reducida la filosofía a ideología motiva apasionadamente al Heidegger joven, cuyo concepto

¹⁶²⁸ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 5.

¹⁶²⁹ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 8. GA 56/57, p. 8: „Innerhalb solcher Grundauffassungen der Welt und mit ihrer Hilfe erfährt dann der Mensch, sein Einzel- und Gesellschaftleben, entsprechende „Erklärungen“ und Deutungen; Sinn und Zweck menschlichen Daseins und menschlichen Schaffens als Kultur werden entdeckt.“

de filosofía supone la “deconstrucción”, en su seno, de todo contenido ideológico del “paradigma B”, acuñado en términos de “lo verdadero”, para retener única y exclusivamente el problema de “la verdad” en cuanto tal, la *Triftigkeit* y el *Geist*, la “cuestión del ser”. Pero dicha amenaza es tanto mayor por lo que respecta a su capacidad de invisceración interna cuanto más arraigado parece su discurso en el mundo de las ciencias empíricas, a partir de las cuales una “filosofía científica” establecería las correspondientes generalizaciones, de manera que ambas, filosofía y “concepción del mundo”, o bien se identificarían la una con la otra o bien llegarían «a formar una cierta unidad en la personalidad del filósofo», pero manteniéndose separadas. Para Heidegger, sería fundamental abundar en el límite entre filosofía científica y “cosmovisión” y, a su entender, «la moderna conciencia crítica optará por el segundo planteamiento científico del problema» (*das moderne kritische Bewusstsein für die zweite wissenschaftliche Problemstellung entscheiden wird*).¹⁶³⁰ Sea como fuere, Heidegger debe admitir que entre filosofía y *Weltanschauung* ha existido casi siempre una conexión, pues, de lo contrario, se daría la paradoja de «un concepto de filosofía totalmente nuevo, un concepto que desvincularía a la filosofía de todas las preguntas últimas de la humanidad» (*einen ganz neuen Begriff der Philosophie zu entdecken, und zwar einen solchen, der sie ausserhalb jeder Beziehung mit den letzten Menschheitsfragen sellan müsste*).¹⁶³¹ No obstante, si la filosofía quiere ser ciencia, debe llegar hasta el final, pues encadenada a la concepción del mundo «la filosofía ya no podría ser considerada en rigor como una ciencia».¹⁶³² Heidegger se muestra bien dispuesto a dar ese paso, que es el peaje que hay que pagar para poder abordar las cuestiones relativas al *Dasein* como temas ontológicos, no psicológicos, es decir, “humanistas”. De manera que

(...) si se ha de demostrar que la formación de una concepción del mundo no pertenece de ningún modo -ni siquiera como tarea límite- a la filosofía, que ella misma constituye un fenómeno extraño a la filosofía, esta demostración debe evidenciar la radical alteridad de la “concepción del mundo” (...) el carácter genuinamente no-filosófico de la concepción del mundo puede emerger sólo si se contrapone a la filosofía (...) la concepción del mundo se convierte en el problema de la filosofía en un sentido completamente nuevo.¹⁶³³

Que la filosofía en cuanto ciencia originaria surja precisamente de la oposición a un “producto cultural” cuya finalidad es satisfacer, en sus distintas variantes, las necesidades de tranquilidad, amor y redención de la especie humana, no significa, empero, que ya se haya resuelto la cuestión, harto compleja, de las relaciones entre la filosofía *qua* ciencia y la cosmovisión. Así, Heidegger se verá obligado a volver al tema en el año 1928, después de la publicación de *Sein und Zeit*. En este análisis, mucho más detallado, del concepto de visión del mundo, Heidegger tiene que hacer frente a una cuestión que ya hemos planteado aquí, a saber, la de la función “ética” de la filosofía como quehacer óntico-ontológico. Así, por un lado, la filosofía no se dedica a la predicación moral, no fija “contenidos” doctrinales, pero, por otro lado, como forma de vida, sí debe ejercer una influencia e incluso una pretensión de reforma social, universitaria y hasta política. Mas dicha función, que a nuestro entender es inseparable de una concepción ilustrada de la filosofía, entraña también, como condición necesaria (aunque no suficiente) una *visión del mundo*, de manera que conviene aclarar entonces de qué tipo sea ésta. Heidegger establece por esas fechas una serie de matizaciones conceptuales que no encontramos diez años antes en el *Kriegsnotsemester*. Así, distingue las

¹⁶³⁰ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 12. GA 56/57, p. 11.

¹⁶³¹ Heidegger, M.: *ibidem*.

¹⁶³² Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 13.

¹⁶³³ Heidegger, M.: *ibidem*.

visiones del mundo cuya función es el amparo, la protección y el cobijo frente a la superpotencia del ente de aquéllas otras, de carácter ético, que son el fermento tanto de la ciencia como de la filosofía. Pero el problema sigue abierto:

La filosofía es visión del mundo en tanto que posicionamiento, postura o *Haltung*, y ello en un sentido bien especial. Los griegos utilizaban para lo que vengo llamando *Haltung*, es decir, posicionamiento, postura (expreso haberse la existencia), la expresión *etbos*, pero precisamente por ello la filosofía tampoco consiste en la proclamación o la predicación de ética alguna.¹⁶³⁴

Si este “precisamente por ello” se ha de entender en algún sentido, sólo puede ser, a nuestro juicio, en el que ya hemos apuntado más arriba, a saber, que la filosofía, lejos de vehicular “contenidos ideológicos”, se proyecta en el mundo como abundamiento en una pura disponibilidad para la verdad cuyo único “contenido” es la pregunta por el ser, es decir, por el sentido de la razón o fundamento en cuanto cambio en la dirección de la mirada, que ya no apunta al ente, léase: a “lo verdadero”, sino a “la verdad” como tal, a la *Trifitigkeit*, y hace de ella una vocación y un mundo (*Geist*). De ahí que Heidegger insista en la total autonomía del filosofar:

(...) si la filosofía no es ni ciencia, ni tampoco formación o desarrollo de una visión del mundo, ni tampoco anuncio, proclamación o predicación de ética alguna, entonces, ¿qué es lo que la filosofía puede darnos? ¿qué hace la filosofía? La filosofía simplemente filosofa; lo cual quiere decir: la filosofía sólo puede (y tiene que) entenderse y ser entendida a partir de la filosofía misma; sólo en el filosofar puede ser entendida la filosofía.¹⁶³⁵

En consecuencia, la filosofía no desarrolla una ética, sino que la verdad misma en cuanto tal -e, insistamos en ello, no lo verdadero, que pertenece al campo de la ciencia- es el “contenido” de su “ética”. ¿Cómo podemos, empero, interpretar tales pretensiones desde el punto de vista óntico, lo que es obligado, ya que mentamos, entrecomillada o no, la palabra “ética”? La respuesta de Heidegger a mi entender es además de clara, rotunda, no sólo eso, su planteamiento se me antoja perfectamente “ilustrado”, pues insiste en depurar la filosofía de toda contaminación ideológica o cosmovisional para transmitir únicamente la transcendencia del ente, que es "nada" para la visión del mundo, pura transparencia y potencia cuestionadora, como camino de liberación. Es evidente, por otra parte, que las conclusiones de este curso han de ponerse en relación con los temas de “¿Qué es metafísica?” (1928) y “De la esencia del fundamento” (1929):

(...) precisamente porque el filosofar, en tanto que trascender expreso, es posicionamiento, postura o *Haltung* básicos, precisamente por eso, digo, no es tarea suya, ni tampoco es de su esencia, desarrollar una determinada postura o posicionamiento para proclamarlos como determinantes, ni mucho menos para tratar de inculcárselos a los demás. Cuanto más puramente se entiende a sí misma (...) de forma tanto más pura y directa da satisfacción a aquéllo que es lo único que ella puede ser en lo que respecta a una visión fáctica del mundo, a saber, la de ser ocasión para los hombres fácticamente existentes de que se les abran (a ellos) las posibilidades de un posicionamiento, postura o *Haltung* en ellos y por parte de ellos

¹⁶³⁴ Heidegger, M.: *Introducción a la filosofía*, op. cit., pág. 402.

¹⁶³⁵ Heidegger, M.: *ibidem*. GA 27, p. 379: „Doch wenn Philosophie weder Wissenschaft noch Ausbildung einer Weltanschauung noch Verkündiger einer Ethik ist, was leistet sie dann, was tut sie? Philosophie philosophiert. Das sagt nur: Sie kann und muss aus sich selbst begriffen werden; nur im Philosophieren wird Philosophie verstanden.“

misimos. (...) El filosofar (...) es liberación de la existencia, o un liberar la existencia o un liberar existencia (en alemán *Befreiung des Daseins*). Y lo que se libera es la libertad de la existencia misma, y la libertad sólo es en tal liberación.¹⁶³⁶

Con ello la oposición más chirriante entre filosofía y cosmovisión se traslada al otro tipo de constructo ideológico analizado con detalle por Heidegger en esta *Introducción a la filosofía*, a saber, el que se articula en torno a las nociones de protección, amparo o *Bergung* bajo los poderes del ente por contraste con la *Haltung* en tanto que enfrentamiento o cuestionamiento expreso del ente (entorno “cosmovisional” del propio cuestionar filosófico). Dicha cosmovisión de la *Bergung* se identifica con el mito, la religión y la magia, y su sentido es el sometimiento total de la existencia en contrapartida al sostén o apoyo que el ente le otorga. Este simple rasgo la contrapone ya a la filosofía, cuyo sentido, como hemos visto, era la liberación, la libertad misma, la “arrogancia” del cuestionar y la fatalidad de obedecer al destino. Por el contrario, la *Bergung* cristaliza en un progresivo acartonamiento ritual de todas las situaciones humanas, en el control litúrgico de los actos más elementales, en la entrega óptica y externa absoluta al *Übermacht* (sobrepotencia) que, en compensación, debe preservar la existencia amenazada —por él mismo amenazada, habría que aclarar—, vaciándola precisamente de su trascendencia, de su poder cuestionador y nihilizador, es decir, en una palabra, de la crítica, raíz misma de la ilustración en cuanto posibilidad permanente de la existencia. La caracterización heideggeriana de las cosmovisiones mítico-religiosas en abierto conflicto con la filosofía permite afirmar, en definitiva, que la pretensión de un primer Heidegger “ilustrado” (1919-1929) puede ser acreditada holgadamente en la lectura e interpretación de los textos, siempre que no se confunda, como hace Adela Cortina, “ilustración” con moral judeocristiana secularizada:

El mantenerse en el ser-en-el-mundo, el darse la existencia en ese su ser-en-el-mundo sostén, apoyo y consistencia (*Halt*) en términos de tal cobijo y protección (*Bergung*) pone a punto (o da lugar a) todo un círculo de actividades que en el rito y en el culto quedan sujetas a regulaciones completamente determinadas. El rito mismo acaba plasmándose en (o dando lugar a) preceptos, instituciones y doctrinas, que quedan recogidas en los libros sagrados, o que se transmiten en tradición oral de modo más o menos secreto. El cobijo o protección de la existencia, y lo que a ese cobijo o protección pertenece, se convierte ello mismo en un poder, en unos usos, en unas costumbres, que, por así decir, quedan objetivamente ahí delante, de suerte que la totalidad de la existencia (...) pasa a convertirse en tributaria de ese cobijo o protección o *Bergung*. (...) El cobrar la existencia apoyo y sostén significa, según esto, plegarse la existencia a esos órdenes e institutos, el participar en esas acciones mágicas, el hacer uso de sus efectos y el quedar enteramente dominada por ellos.¹⁶³⁷

Hemos hecho hincapié en los aspectos de la *Bergung* que avalan de manera singular la radical contraposición de filosofía y cosmovisión, subrayando a qué lado debe inclinarse la filosofía al parecer de Heidegger, a saber, al de la libertad, a fin de fundamentar el carácter ilustrado del proyecto filosófico que culmina en la ontología fundamental. Pero ello no significa que Heidegger mantenga posturas ideológicas “anticlericales” o cosa por el estilo, antes bien, como hemos visto más arriba, Heidegger admite la legitimidad del acercamiento religioso al ente, el cual, por otra parte, no hace sino ilustrar y acreditar de manera indiciaria el sentido del ser de la existencia como abandono y nihilidad arrojada, yecta, señalando el sentido mismo de la filosofía. De ahí que la cosmovisión esté condenada a percibir el pensamiento

¹⁶³⁶ Heidegger, M.: *op. cit.*, págs. 421, 425-426. GA 27, p. 397, p. 401.

¹⁶³⁷ Heidegger, M.: *op. cit.*, págs. 378-379.

filosófico como una fuente permanente de escándalo, a pesar de que ese escándalo haya precisamente de colocar a filosofía y cosmovisión dentro de sus justos límites:

(...) la filosofía en tanto que posición básica, necesariamente habrá de representar siempre un escándalo o fastidio para toda visión del mundo como cobijo, protección o *Bergung*. Y no debe ocultarse esta relación, ni tampoco debilitarla (...) ¹⁶³⁸

A debilitar esta relación se orientaría una filosofía que pretende colocar en el centro, y encima como criterio de validez, el imperativo de “piedad” y la herencia religiosa judeocristiana convenientemente secularizada. Las referencias de Heidegger a la incompatibilidad entre filosofía y cosmovisión son empero, a mi entender, directamente aplicables a los exhabruptos ideológicos de la Escuela de Frankfurt, es decir, no sólo a su escándalo frente a la ontología fundamental y a la afirmación heideggeriana de la muerte como “verdad de la existencia” —que priva de “sentido” a la vida del menesteroso homo sapiens—, sino singularmente a su pretensión, de orden totalitario, consistente en regular la verdad desde criterios cosmovisionales e instituir la prohibición penal del interrogar filosófico.

La ruptura de Heidegger con la fenomenología husserliana responde a idénticos imperativos científicos que los expuestos hasta aquí. Precisamente la fidelidad al principio fenomenológico obliga a Heidegger a denunciar los contenidos cosmovisionales adoptados subrepticamente por Husserl. La subjetividad trascendental husserliana responde a una necesidad óptica ajena a la filosofía en cuanto exigencia, porque Husserl, de forma más o menos consciente, se ha nutrido de la tradición moderna para dar contenido “doctrinal” al “método” fenomenológico. Y aquí Heidegger debe aplicar, frente a la escuela, la doctrina, el contenido y la cosmovisión, ese *rigor* que define su pensamiento como fidelidad estricta a una filosofía cuya esencia es precisamente la obediencia al mandato del *Geist* en forma de *Trifügkeit*:

(...) la ciencia existe solamente en la pasión del preguntar, en el entusiasmo del descubrir, en lo implacable (*Unerbittlichkeit*) del dar críticamente cuenta, del demostrar, del fundamentar. ¹⁶³⁹

No hay en el “primer Heidegger” (1919-1929) otra filosofía que ésta, y su naturaleza es enteramente ilustrada. El pensamiento heideggeriano carece de contenidos doctrinales, precisamente en ese “vacío” se aloja el sentido, tributario del ser y en cuanto tal antepuesto al ente. La definición de “ciencia” en la *Introducción a la filosofía* de 1928 sólo resulta inteligible desde este planteamiento:

Todo comportamiento de la existencia o Dasein -ya lo sabemos- es como tal un ser-en-la-verdad. Pero no todo ser-en-la-verdad es propiamente ya un ser-en-la-verdad por mor de la verdad misma, un la-verdad-por-la-verdad. Mantenerse en la patencia del ente, es decir, mantenerse en el venir manifiesto el ente, y comportarse respecto a ese ente, no significa necesariamente conocer propiamente esa patencia como tal, es decir, conocer como tal ese quedar manifiesto el ente, ni mucho menos preocuparse primariamente por tal patencia o porque quede manifiesto el ente. Conocer por mor de la verdad es, por tanto, una forma

¹⁶³⁸ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 423. GA 27, p. 399: „aber ist die Philosophie als Grundhaltung notwendig für jede Weltanschauung als Bergung ein Ärgernis. Man darf dieses Verhältnis weder verschleiern noch abschwächen.“

¹⁶³⁹ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 29. GA 27, p. 13: „Wissenschaft existiert nur in der Leidenschaft des Fragens, im Enthusiasmus des Entdeckens, in der Unerbittlichkeit des kritischen Rechenschaftsablegens, der Ausweisung und Begründung.“

totalmente específica de mantenerse-en-el-desocultamiento, a saber, mantenerse en ese desocultamiento por mor del desocultamiento mismo o de un desocultamiento del ente mismo.¹⁶⁴⁰

La esencia de la ciencia sería entonces “ser-en-la-verdad por mor de la verdad”. El existente humano es siempre en la verdad, pero no expresamente. Ahora bien, ¿representa entonces la ciencia algo así como el expreso o abiertamente empuñado ser en la verdad del *Dasein*? Heidegger, seguramente, diría sí y no. Puesto que la ciencia permanece atada a “lo verdadero”, es decir, a los entes, y no existe ciencia en sí, sino ciencias, cada una de ellas adscrita a una determinada región óptica, la ciencia no equivale de forma automática a un expreso “ser en la verdad por mor de la verdad misma”, sino, en el mejor de los casos, a un “ser en lo verdadero por mor de lo verdadero”. En cambio, sí puede afirmarse con rotundidad que el proyecto de ciencia al que Heidegger aspira es precisamente ése, a saber, una ciencia abierta a “la verdad”, y no sólo a “lo verdadero”, en cada una de sus disciplinas, una ciencia donde “lo verdadero del ente” remita a “la verdad” en cuanto tal y una ciencia en la que *el científico hincque en la verdad existenciaría las raíces de su existencia*, se afinque a perpetuidad en la *inhospitalidad del ser*, de manera que no pueda ser arrastrado por los poderes de la política, la economía u otras fuerzas de la “luz” (Patocka) ajenas a su vocación existencial, sino a la inversa: que ésta marque como *auctoritas* la dirección de los poderes (potestas). Es dicho concepto de ciencia el que exige la superación de la fenomenología husserliana, cuyos motivos expone Heidegger de manera sistemática en los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* de 1925:

La elaboración de la conciencia pura en cuanto campo temático de la fenomenología no se ha realizado fenomenológicamente, volviendo a las cosas mismas, sino siguiendo una idea tradicional de la filosofía.¹⁶⁴¹

Esa idea heredada de la filosofía se enmarca en una modernidad devenida, en efecto, mera tradición. Lo moderno *qua* tradición será así “veteromoderno”, modernidad obsoleta. La fenomenología husserliana traiciona el principio “a las cosas mismas”, que no es fenomenológico, sino otra cosa, anterior a la fundación de esta escuela por parte de Husserl y estructuralmente previa, por lo que se ve, al ejercicio del método. Las razones concretas de la ruptura de Heidegger las abordaremos después, aquí sólo nos interesa subrayar que el surgimiento de la ontología fundamental no supone un vuelco irracionalista de Heidegger, sino la pura coherencia en la aplicación del denominado “principio fenomenológico”, es decir, en la exigencia de atenerse a lo dado, la *Triffigkeit*, que es también aquéllo que rige para la ciencia positiva y, en último término, para el concepto mismo de fundamentación en cuanto “dar razón de...” señalando lo que se da. Es la racionalidad misma la que impone el abandono de los elementos “cosmovisionales” (=ideológicos) de la filosofía husserliana. Sobre esta base, hablar de antirracionalismo en el “primer Heidegger”, en el Heidegger de *Sein und Zeit*, nos retrotrae, subrayémoslo una vez más, al ámbito de la propaganda de guerra. La última cuestión que cabe plantear en el presente apartado es si, pese a la rotundidad de la apología de la filosofía como ciencia originaria en el primer Heidegger (1919-1929), se observa con todo algún tipo de evolución en el concepto de filosofía entre las lecciones del

¹⁶⁴⁰ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 192. GA 27, p. 179.

¹⁶⁴¹ Heidegger, M.: *Prolegómenos...*, *op. cit.*, pág. 140. GA 20, p. 80: „Die Herausarbeitung des reinen Bewusstseins als thematisches Feld der Phänomenologie ist nicht phänomenologisch im Rückgang auf die Sachen selbst gewonnen, sondern im Rückgang auf eine traditionelle Idee der Philosophie“.

Kriegsnotsemester (1919) y aquellas otras sobre *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (1929). Evidentemente, no pretendemos agotar aquí este tema: nos limitaremos a esbozar en qué dirección parece marchar Heidegger cuando pasa de concebir la filosofía como ciencia originaria a situar la filosofía más cerca de la religión y del arte que de la ciencia. Se trata de un cambio notable de énfasis que no dejará de tener sus consecuencias pero que, a mi entender, responde al mismo tipo de dinámica que ha conducido a la ruptura con la fenomenología husserliana, de suerte que la identificación del “segundo Heidegger” con posturas “conservadoras”, “místicas” o cualquier otra etiqueta al uso simplemente no atina en la cuestión e ignora la profunda complejidad del tema de la *Triftigkeit*, que Habermas, por ejemplo, reivindica pero no ha *pensado* filosóficamente porque se jacta de ser un sociólogo. El *Geist*, dicho brevemente, representa la motivación de la ciencia, constituye la esencia de la cientificidad en cuanto tal, pero va más allá de ella, porque la dinámica espiritual del rigor de alguna manera rebasa y supera la ciencia, dejándola atrás en su camino (método) hacia la verdad del ser, de manera que el tránsito heideggeriano no supone un paso atrás en el mostrenco esquema progreso/reacción en que la cosmovisión judeocristiana secularizada encasilla las posturas espirituales. En este caso, más allá de la ciencia significa: a través de la ciencia hacia lo absolutamente otro.

De lo que se trata entonces es de aclarar la esencia de la ciencia y mediante esa aclaración chocar con los límites de las ciencias, de suerte que precisamente en esa delimitación nos topemos con algo distinto, con lo otro.¹⁶⁴²

El factor dinámico que hace posible todo el proceso es esa “ideología A” del “rigor espiritual” —obediencia incondicional a la *Triftigkeit* en cuanto *Geist*— inherente a toda ilustración y que trasciende, como tal, a la propia ciencia, siendo así que pertenece al ámbito más amplio del conocimiento y de la ontología. Dicho factor se mantiene constante en las distintas etapas del devenir heideggeriano: 1/ la lógica como disciplina “glacialmente fría” en la época de filósofo “católico”, que le lleva a romper con el “sistema del catolicismo” hacia 1917; 2/ la idea de la filosofía como ciencia originaria con que inicia su andadura neo-moderna bajo el signo de la aplicación del método fenomenológico a la vida fáctica; 3/ la transformación de la fenomenología en hermenéutica, que le lleva a despedirse de la cosmovisión idealista husserliana entre los años 1923 y 1925; 4/ el concepto de la filosofía como “rigor incondicional” frente al rigor “relativo” de las ciencias en las lecciones *Introducción a la filosofía* de 1928: la filosofía no es ciencia, *las ciencias son “filosofías”* (noción griega); 5/ la idea de la filosofía como más próxima a la religión y al arte que a la ciencia, que anuncia el salto al “segundo Heidegger” sin solución de continuidad aparente con el “primero” (si es que hemos de dar por bueno nuestro criterio interpretativo). El mencionado imperativo de rigor espiritual no se detiene ante nada: catolicismo, ciencia y fenomenología han sido de alguna manera “trascendidos” por él. La propia filosofía, sugiere Heidegger, es posterior, es un subproducto de la pregunta por el ser planteada genuinamente sólo por los presocráticos. En el año 1923, anuncia ya Heidegger la prescindibilidad de la filosofía ante el “tener previo” (*Vorbabe*) de la hermenéutica:

(...) la hermenéutica misma no pasará de ser una trivialidad mientras el estar despierto para la facticidad, que es el que debe producirla, no esté “aquí”; todo hablar sobre ella es un

¹⁶⁴² 279 Heidegger, M.: *Introducción a la filosofía*, op. cit., pág. 54. GA 27, p. 41: „Es gilt vielmehr, in der Erhellung des Wesens der Wissenschaft an deren Grenze zu stossen, um in der Umgrenzung etwas anderes anzutreffen.“

malentendido fundamental de lo que ella es. Yo por mi parte sospecho, si se me permite esta observación personal, que la hermenéutica no es para nada filosofía, sino algo estrictamente previo y provisional, lo que, desde luego, es su naturaleza más propia: no se trata de acabar lo antes posible con ella, sino de mantenerse en ella el mayor tiempo posible.¹⁶⁴³

De este “tener previo” nos ocupamos más abajo. Hasta aquí, hemos hablado reiteradamente de un “rigor intelectual” que sería, a nuestro juicio, aquéllo que Heidegger identifica con la cuestión del ser; sin embargo, en ningún momento hemos aclarado en qué consiste excepto por la referencia a la *Triftigkeit* y al *Geist*. El término “rigor espiritual” aclara poco y, puede afirmarse que, en realidad, es sólo indicativo del sentido que subyace a la cuestión aparentemente trivial de la *Triftigkeit* (“el peso del mejor argumento”). Ahora bien, nuestra intención era sólo localizar el lugar del “fenómeno F” en el modo de la autenticidad y la propiedad, esbozando una noción que en cuanto tal es ya, a nuestro entender, suficientemente identificativa en primera instancia. En sus lecciones sobre “Problemas fundamentales de la fenomenología” del semestre de invierno de 1919-1920 advierte Heidegger que «hoy se evita temerosamente decir cosas obvias».¹⁶⁴⁴ Nosotros constatamos la misma situación, pero tremendamente agrandada, con la *Triftigkeit*. Dicha noción nos obliga a retroceder del plano de los contenidos doctrinales, cosmovisionales e ideológicos, cuyo sentido peyorativo se identifica en Heidegger con la “ideología B”, al sentido del preguntar mismo que entraña, lo sepa o no en 1919, la “ideología A” y su función cosmovisional insoslayable. El compromiso de Heidegger con la *ciencia* y su oposición inicial de filosofía y cosmovisión se transforma, a lo largo del camino que conduce a *Sein und Zeit*, en dos conceptos de “cosmovisión”: 1/ el de la *Bergung* como cosmovisión “religiosa” que ofrece “amparo” a cambio de “sometimiento” (“ideología B”); 2/ el de la *Haltung* de la filosofía como compromiso con “la verdad por la verdad misma” (“ideología A”). Ésta última aparece en la ontología fundamental como aquél “ideal de existencia”, del que ya hemos tratado en los capítulos anteriores, que posibilita el acceso al “fenómeno VM”. La “ideología fascista”, definida en los términos mostrados hasta aquí, es la “condición de posibilidad” ateórica de la irrupción en el círculo hermenéutico que “abre” al *Dasein* la comprensión de su ser y, por ende, de la muerte, al margen e independientemente de cualquier forma de “teoría”. La “fundamentación del fascismo” es el proceso en virtud del cual dicho acceso ateórico deviene explícitamente pre-teórico y se articula como “ciencia originaria” que establece los supuestos existenciales de la ciencia en cuanto tal. La entera Sección Segunda de las lecciones de 1919/1920 está dedicada a la “Fenomenología como ciencia del origen de la vida fáctica en sí”. El primer capítulo de esa sección se titula “La ciencia como nexo de manifestación de un ámbito de la vida”.¹⁶⁴⁵ La ciencia en cuanto “existencial histórico” es aquello que nos permite pasar de la “finitud de la temporalidad”, una estructura *ontológica*, al plano de la *historicidad*, porque la ciencia es una posibilidad *óptica* del *Dasein*. En la ciencia se hace explícito y lingüístico, es decir, institucionalízase en tanto que “nación”, la “ideología A” como proyecto óptico-ontológico. Dicho acontecimiento está inmiscerado en la totalización del *Dasein* resuelto, que no se limita a una experiencia de

¹⁶⁴³ Heidegger, M.: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999, pág. 39. GA 63, p. 20: „Die Hermeneutik selbst bleibt so lange, als das Wachsein für die Faktizität, das sie zeitigen soll, nicht „da“ ist, unwichtig; alles Reden darüber ist grundsätzliches Missverstehen ihrer selbst. Ich meinerseits vermute, wenn diese persönliche Bemerkung verstattet ist, dass die Hermeneutik gar nicht Philosophie, sondern etwas recht Vorläufiges ist, mit dem es allerdings seine eigenste Bewandnis hat: Es kommt nicht darauf an, möglichst schnell damit fertig zu werden, sondern möglichst lange darin auszuhalten.“

¹⁶⁴⁴ Heidegger, M.: *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920)*, Madrid, Alianza, p. 43.

¹⁶⁴⁵ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 77.

la muerte, sino que en tanto que resuelto empuña la *finitud* como tal, es decir, la *facticidad* del nacimiento y, con éste, a la fundación de la *nación*. El *factum* aparecido en Grecia es así esencialmente nacional-revolucionario y lo es cada vez que Occidente/Europa re-nace, es decir, se empodera más radicalmente de su destino, tarea que en la modernidad Heidegger reservaba a Alemania. Que la ontología depende de lo óntico significa eso: rinde tributo a la “cosmovisión nacional-revolucionaria” (“fascista”) y a todo un entramado social, cultural, institucional, etc., que hace posible la *Ereignis*, el evento, como paso de la temporalidad originaria a la historicidad en la que aquélla toma posesión de sí misma. La historiografía representa sólo un aspecto, aunque fundamental, de dicho empoderamiento a saber, el compromiso de un pueblo con la verdad hasta sus últimas consecuencias, sin “piedad”. La ciencia es un preguntar por el preguntar (nihilizar, *Destruktion*, *Abbau*), la posibilidad del preguntar y su exigencia *imperativa* ahumana, la *autorización* de preguntarlo “todo”, que es pisoteada cada vez que se adjudica a una “policía del pensamiento”, en nombre de la *Bergung*, la potestad de sólo admitir como válidos los resultados de una razón adiestrada en la dirección ideológica que marque el poder de turno. Curiosamente, es dicha “directriz” *piadosa* la que mantiene en el limbo moral de la más bochornosa *banalización* la *mayor parte* de los genocidios, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad modernos y contemporáneos, justificados por ideologías “humanitaristas”; y a sus víctimas, acusadas de “fascistas”, es decir, torturadas y asesinadas bajo el cargo de *leso* progresismo, en el *olvido*. Asevera Heidegger:

Estamos en la actualidad tan faltos de enjundia que ya ni somos capaces de soportar una cuestión; cuando uno de los curanderos filósofos no tiene respuesta, se acude al siguiente. (...) La hermenéutica no es ella misma filosofía; lo que ella quisiera es simplemente someter a la “consideración bien dispuesta” de los filósofos actuales un asunto hasta ahora relegado al olvido.¹⁶⁴⁶

La hermenéutica “precede” a la filosofía en cuanto pregunta por la verdad en el mismo sentido en que la cosmovisión de la “ideología A” tiene que hacer posible el acceso al “fenómeno VM”. La cuestión permanece actualmente tan *ocultada* como entonces, a pesar de las montañas de cadáveres y de la engolada “sensibilidad humanitaria” en cuyo seno se multiplican en occidente las miles de ONGs, las hipócritas vestiduras rasgadas por la criminalidad nazi y las constantes promesas incumplidas de redención social. Porque, en efecto, “olvido del ser” y “genocidios olvidados” son, a nuestro juicio, *la misma cuestión*, a saber, la del “fenómeno VM”, que ya clama al cielo de tanto mirar hacia otro lado en aras de lo que Heidegger calificó abiertamente de “negocio”. Hemos mostrado, en efecto, la relación entre la finitud de la historicidad y el “anatema” como “existencial histórico” que *ontifica* la muerte y constituye la posibilidad trascendental del exterminio. El acto de ontificar la muerte, es decir, de “confundir” ser y ente, encarnándola en la figura de aquellos seres “inhumanos” que deben morir para que acontezca la salvación, forma una unidad. Por tanto, *los “genocidios olvidados” configuran el contenido semántico óntico del “olvido del ser”*. Quizá al *restablecer el contacto* entre los planos *óntico* y *ontológico* que Lukács, Marcuse, Bloch, Adorno y tantos otros ya relacionaron “en la dirección marcada por la piedad”, pero esta vez desde la óptica “glacialmente fría” de Heidegger, se empiece a refrescar la “memoria histórica” de quienes, por su profesión de “funcionarios de la humanidad” (Husserl), no tendrían, en todo caso, el derecho de seguir callando.

¹⁶⁴⁶ Heidegger, M.: *ibidem*.

6.4.- La “ideología fascista” o la verdad que comprendemos constantemente y hemos comprendido ya siempre

El descubrimiento del *Dasein* como “sujeto” de la “ideología fascista” con la finitud como problemática central es la consecuencia necesaria de la aplicación del lema científico “a las cosas mismas”, el cual, emanado del método positivista, recoge la fenomenología como fórmula de un positivismo radical, y es llevado, al hilo de la “radicalidad”, hasta sus últimas e imprevistas consecuencias lógicas allende la teoría y el mundo académico por un filósofo que, no obstante, y a diferencia del Nietzsche más popular, se quiere científico e incluso pretende refundar la institución académica desde planteamientos que, por las razones expuestas, deben ser necesariamente anti-intelectualistas. El punto de partida de nuestro análisis será aquí la discrepancia filosófica entre Heidegger y Husserl, pero este dato sólo nos interesará en tanto que muestre cómo permitió identificar nuevos fenómenos y filosofemas hasta entonces inéditos (sólo anticipados, bien es verdad que de forma vaga, por Nietzsche), que convierten al autor de *Ser y tiempo* en el pensador más original y profundo del siglo XX. Con el primer Heidegger (1919-1929) acontece un cambio de paradigma científico-filosófico que afecta de forma decisiva al núcleo semántico del concepto académico de verdad y pone fin *de iure* al vigente “estado de interpretado” de la modernidad europea. No pretendemos demostrar aquí tamaña enormidad, que reclamaría por sí sola, como poco, un trabajo específico de investigación, sino únicamente indicar cuál es el “tener previo” (*Vorhabe*) de nuestro trabajo, el cual remite a la “ideología A” y forma una unidad con el “fenómeno F” desde el mismo momento de su fundación: 1/ el inicio de las lecciones de Heidegger en 1919; 2/ el primer programa fascista el 13 de mayo de 1919, *aunque ya estaba implícito en la obra de Nietzsche*. Sólo desde dicho planteamiento puede hablarse con pretensión de certeza científica de un Heidegger “ilustrado”, es decir, de un concepto crítico-normativo “neo-moderno” de ilustración que no reivindica presuntos “sentimientos humanitarios” —cuyos frutos reales en orden a la legitimación del poder ya conocemos— como coartada para hurtar a la ciencia el sentido infrangible de la libertad crítica. Ahora bien, la noción kuhniana ¹⁶⁴⁷ misma de “cambio de paradigma” —enredada en las estructuras metafísicas del discurso “vetero-moderno”— se queda corta frente al auténtico giro copernicano inherente a la idea de *Dasein* en cuanto lugar preteórico y existencial de la *Trifügigkeit*, que supone, de hecho, la ruptura con una tradición de pensamiento que se remonta a la filosofía griega postsocrática y cuya consumación encarna la actual sociedad utilitarista. De suerte que la “revolución heideggeriana” (Berciano) trasciende el ámbito de la ciencia e implica un “salto” (*Sprung*) ¹⁶⁴⁸ ontológico-destinal concebido como *refundación de occidente en términos de “repetición” auténtica de su origen*. Este proyecto no niega la razón, sino que la acoge en el ámbito del ser, fijándola como la autoridad fundada que por sí misma y en cuanto mero entendimiento teórico no puede pretender.

A nuestro juicio, la línea de sutura principal entre la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Heidegger recorre el entero concepto de teoría y la correspondiente noción tradicional archivística de una búsqueda “acumulativa” de la verdad. De acuerdo con la preconcepción teórica, la dificultad —medida de mérito inherente al quehacer “profesional” entorno a la verdad— surgiría del objeto cognoscitivo mismo y reclamaría un trabajo especializado dependiente en último término de la “capacidad intelectual” del sujeto y de la correspondiente configuración de las estructuras sociales (véase en el diálogo platónico *La*

¹⁶⁴⁷ Cfr. Kuhn, T.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, FCE, 1971.

¹⁶⁴⁸ Cfr. Heidegger, M.: “El salto”, en *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, BIMH, 2003, págs. 189-236. GA 65, pp. 227

República la acuñación del proyecto político de los filósofos como casta diferenciada). Este enfoque remite en última instancia a determinados conceptos oriundos de la antigüedad y, más en concreto, a las prácticas (complementarias) de la sofística y de la dialéctica en orden a una torsión antropológica de la verdad en cuanto “idea de bien”. Para Heidegger, la crítica deconstructiva asirá como paradigma la experiencia preteórica de los pensadores presocráticos trágicos, en virtud de la cual se puede afirmar que la verdad es comprendida de antemano, y encubierta inmediatamente, por el existente humano:

Si se pregunta por la posibilidad de comprender una noción como la de ser, este "ser" no fue inventado ni reducido artificialmente a un problema a fin de sumir una pregunta de la tradición filosófica. Se pregunta, más bien, por la posibilidad de comprender algo que todos nosotros, siendo hombres, entendemos constantemente y hemos entendido siempre.¹⁶⁴⁹

Dos páginas más adelante, nos aclara Heidegger en qué consiste aquéllo que “entendemos constantemente y hemos entendido siempre” (*was wir alle als Menschen schon und ständig verstehen*): «Más originaria que el hombre es la finitud del ser ahí en él».¹⁶⁵⁰ En la ontología fundamental, dicha tesis guardaba una correspondencia esencial con el existencial de la verdad, en virtud del cual Heidegger mostró, en la estela de Heráclito, que “la muerte es la verdad de la existencia”: «Muerte es cuanto vemos despiertos, cuanto (vemos) durmiendo (es) sueño».¹⁶⁵¹ El descubrimiento de la verdad equivaldría a un camino de retorno, a través de sendas perdidas, hacia un paraje epistémico originario que, paradójicamente, nos conduce al ámbito de lo más próximo a nosotros mismos.¹⁶⁵² Heidegger señala e identifica fenomenológicamente una verdad trascendental fundada en el “estado de abierto” que fuimos desde el principio y que como tal es condición de posibilidad de toda verdad científico-académica, es decir, óptica:

Todo abrir el ser en cuanto transcendens es conocimiento trascendental. La verdad fenomenológica (“estado de abierto” del ser) es veritas transcendentalis.¹⁶⁵³

El carácter trascendental de la verdad originaria remite a la distinción entre el ser y el ente. Los saberes de la ciencia, las informaciones buscadas o pretendidas, pertenecen a la esfera temática del ente. Pero la verdad trascendental, en cuanto verdad ontológica, no óptica, fuerza a plantear la pregunta que interroga por el ser. La filosofía, antes que acumulativa, sería así rememorativa: «La finitud del ser ahí -la comprensión del ser- yace en el olvido. (...)

¹⁶⁴⁹ Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, Madrid, FCE, 1986, pág. 190. GA 3, p. 225:

„Wenn nach der Möglichkeit des Begreifens von so etwas wie Sein gefragt wird, dann ist dieses „Sein“ nicht erdacht und gewaltsam in ein Problem gezwungen, etwa gar, um eine Frage der philosophischen Überlieferung wieder aufzunehmen. Gefragt wird vielmehr nach der Möglichkeit des Begreifens dessen, was wir alle als Menschen schon und ständig verstehen.“

¹⁶⁵⁰ Heidegger, M.: op. cit., pág. 192. Subrayado en la traducción. GA 3, p. 229: „Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm“.

¹⁶⁵¹ Heráclito, fragmento B.21, traducción de Martínez Marzoa, F.: *Historia de la Filosofía*, Madrid, Itsmo, 1973, tomo I, pág. 57.

¹⁶⁵² Cfr. Heidegger, M.: «Pero si el mundo puede destellar de cierto modo, ha de ser "abierto". Con la accesibilidad de entes "a la mano" dentro del mundo para el "curarse de" "viendo en torno", es en cada ya "previamente abierto el mundo. Éste es algo "en que" el "ser ahí" en cuanto ente, era en cada caso, algo a lo que el "ser ahí" en ningún ir expreso puede hacer sino volver». Véase: *Ser y tiempo*, Madrid, FCE, 1987, pág. 90

¹⁶⁵³ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, Madrid, FCE, 1987, pág. 49. „Sein und Zeit“, GA 1: „Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist transzendente Erkenntnis. Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis“, p. 38.

Por lo tanto, el acto ontológico-fundamental de la metafísica del ser ahí es un “recuerdo”». ¹⁶⁵⁴ El filósofo se afina en el “desolvido” (*aletheia*): pasa del *aposteriori* fenoménico óntico de “lo verdadero” a un *apriori* ¹⁶⁵⁵ trascendental-existenciario; de lo dado, a su “condición de posibilidad” (vía apagógica); parte de una situación existencial “caída”, léase: no de ignorancia pura y simple, sino de “picaresco” despiste, fraude, sueño o abotagamiento “ético”, y retorna, caminando en la dirección diametralmente opuesta al fugismo de los sofistas o “intelectuales” (encarnados, a ojos de Nietzsche, por la figura de Sócrates), al lugar de aquéllo que ya siempre supimos y éramos:

No la duda, la *certeza* es lo que vuelve loco... Pero para sentir así es necesario ser profundo, ser abismo, ser filósofo... Todos nosotros tenemos *miedo* de la verdad. ¹⁶⁵⁶

Ésta es una cita de Nietzsche y se podría sostener que Heidegger nunca habla en un tono tan dramático y antiacadémico, sin embargo:

Lo ya-interpretado delimita de modo difuso el ámbito desde el cual el existir mismo plantea cuestiones y exigencias. Lo ya interpretado es lo que da al “aquí” del estar-aquí fáctico el carácter de un estar-orientado, lo que delimita concretamente su posible modo de ver y el alcance de su vista. El existir habla de sí mismo, se ve a sí mismo de tal y tal modo, y, sin embargo, eso es sólo una máscara con que el existir se cubre para no espantarse de sí mismo. Prevención “de” la angustia. Lo que se da a la vista es la máscara con la que el existir fáctico puede encontrarse consigo mismo, la máscara con la cual aparece ante sí como si “fuera”; con esa máscara de lo ya-interpretado público se presenta el existir como actividad suma (esto es, del negocio). ¹⁶⁵⁷

La tarea del “filósofo” genuino, cuyo modelo sería Heráclito, reclama así, más que añadir nueva información enciclopédica a la ya celosamente atesorada por los sabios, recordar, despertar, espabilarse, *no dormir más*, desvelando, en definitiva, *en permanente vigilia*, aquéllo que la curiosidad mantiene aleosamente enterrado bajo la proliferación erudita de un saber a la caza interminable de datos, “informaciones” y “novedades” culturales. No sólo eso: la teoría misma, radicalizada por el planteamiento teoreticista, arrancada de sus raíces vital-fácticas e histórico-hermenéuticas, sería la fórmula sublimada e institucionalizada de la huida y precisamente tanto más dañina cuanto que se presenta bajo el ropaje engañoso de una esforzada tarea al servicio del conocimiento. Tal presunta pesquisa —no sabemos qué sea la verdad, pero estamos en ello— entraña en realidad un desfalco existencial y un encubrimiento del sentido del ser, el cual el hombre, habitual y regularmente, conoce pero se niega en redondo a experimentar. En consecuencia, la noción heideggeriana de *Geist* (“rigor espiritual e intelectual” a la par), de la *Triftigkeit* en cuanto mandato del ser, como criterio determinante del proyecto heideggeriano de una ciencia originaria, nada tiene que ver con la popperiana “búsqueda sin término” de “lo verdadero”, sino *con el retroceso de “lo verdadero” a “la verdad”*, es decir, al plano trascendental, *cuyo abundamiento muestra la finitud que nos constituye*. Las consecuencias de la cuestión no son nunca sólo teóricas, sino que inciden en el sentido

¹⁶⁵⁴ Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, Madrid, FCE, 1986, pág. 196.

¹⁶⁵⁵ Cfr. Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 57. Véase: «El “apriorismo” es el método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma. Por no tener nada que ver con una construcción arbitraria, pide la investigación del *apriori* que se prepare con justeza el terreno fenoménico. El horizonte más cercano que tiene que quedar preparado para la analítica del “ser ahí” está en la cotidianidad del término medio de éste», *op. cit.*, pág. 62, nota 1.

¹⁶⁵⁶ Nietzsche, F.: *Ecce homo*, &4. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.

¹⁶⁵⁷ Heidegger, M.: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999, págs. 52-53.

mismo de lo que, como existentes, determina nuestro comportamiento cotidiano en “la vida”.

La institucionalización de la teoría nace con la fundación del platonismo y de la academia, y desemboca en nuestros días de la metafísica consumada en la represión, negación y control de “la verdad” por parte del universo del “uno”, *das Man*, fenómeno que coincide en todo con la sociedad de masas y consumo del utilitarismo pero que, al mismo tiempo, respondería a una posibilidad humana fundamental, a saber, aquéllo que Heidegger califica con el vocablo técnico (no moral) de “inautenticidad”. Los debates que llevarán al “des-cubrimiento” del *Dasein* suponen, por tanto, no sólo la problemática generada por la fenomenología, sino una directriz filosófica radical de sobrepujamiento científico de la ciencia en términos cognoscitivos cuyo primer exponente es Nietzsche:¹⁶⁵⁸

Y la ciencia misma, nuestra ciencia -sí, ¿qué significa en general, vista como síntoma de la vida, toda ciencia? ¿Para qué, peor aún, de dónde -toda ciencia? ¿Cómo? ¿Acaso es el científicismo nada más que un miedo al pesimismo y una escapatoria frente a él? ¿Una defensa sutil obligada contra la verdad? ¿Y hablando en términos morales, algo así como cobardía y falsedad? ¿Hablando en términos no-morales, una astucia? Oh Sócrates, Sócrates, ¿fue ése acaso tu secreto? Oh ironista misterioso, ¿fue acaso ésa tu ironía?--- ¹⁶⁵⁹

Heidegger tiene muy presente a Nietzsche en la ontología fundamental. Pero, a diferencia del autor de *Así hablaba Zaratustra*, el primer Heidegger considerará factible y deseable, merced a la fenomenología, que esa verdad ocultada bajo los escombros de la herencia academicista-platónica del socratismo se erija en ciencia originaria, haciendo estallar la metafísica desde su propio centro: el ser objetivado, congelado, como presencia-substancia constante reasegurada en la eternidad. A efectos de la presente argumentación, entiendo por preteórica una experiencia existencial de la verdad que es siempre ya ahí en el sentido de anterioridad estructural a la conciencia y al sujeto de conocimiento, pero además también en cuanto prioridad “metodológica” con respecto a las tareas teoréticas, léase: al quehacer académico de elaboración conceptual, cuya esencia, distanciadora y constituyente de objeto “contemplativo”, antójase en las antípodas de la experiencia del “ser en el mundo”, transida de necesidad, amenaza, angustia y temor. Este sentido trascendental-existenciario encierra el núcleo semántico del “rigor espiritual” empapado de *impiedad* frente a Yahvé que habíamos identificado provisoriamente con el concepto heideggeriano de crítica ilustrada. El fenómeno en cuestión es el de una verdad donada gratuitamente, sin derechos de autor, ajena a la especialización, a la separación social, histórica y gremial entre trabajadores manuales y trabajadores mentales, una verdad realmente de “todos” porque define la existencia misma del “hombre” y es sentida, experimentada, sufrida, etc., por el *Dasein*, al margen, y las más de las veces a despecho, de la institucionalización científico-académica del saber. La verdad ontológica no “vale” nada, pese a ser la más decisiva, en el mercado del saber, un espacio regido como un “negocio”, donde se trafica con productos y se protegen o usurpan las propiedades de los “hallazgos”, como en cualquier otra rama de las actividades comerciales, industriales o financieras:

¹⁶⁵⁸ Cfr. Gadamer, H.-G.: «(...) el verdadero precursor de la posición heideggeriana en la pregunta por el ser y en su remar contra corriente en los planteamientos metafísicos occidentales no podían ser ni Dilthey ni Husserl, sino en todo caso Nietzsche”. Cfr.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1988, p. 323.

¹⁶⁵⁹ Nietzsche, F.: “Ensayo de autocrítica”, en *El nacimiento de la tragedia*, traducción de A. Sánchez Pascual.

La pregunta por la verdad. La pregunta por la verdad suena muy pretenciosa y suscita la apariencia de que se supiera, a pesar del preguntar, qué es lo verdadero. Y no obstante el preguntar no es aquí un mero prelude, para presentar algo indudable, como si estuviera ganado. El preguntar es aquí comienzo y fin. Y la “verdad” está mentada como la esencia cuestionable de lo verdadero, algo muy provisional y apartado para todo el que directamente quiera asir y poseer lo verdadero. Y si aquí se diera una salida, entonces la filosofía tendría que esconder la pregunta por la verdad en otra que rezara de otro modo, aparentemente inofensivo, para evitar toda apariencia de que se prometieran aquí grandes anuncios.¹⁶⁶⁰

Aunque esta consideración de Heidegger pertenece a la época de las *Contribuciones a la filosofía (Beiträge)* y, por tanto, deja ya atrás la figura histórica pasajera que designamos aquí como “el Heidegger ilustrado” en transición hacia un Heidegger neo-moderno, “nacional-revolucionario”, “fascista”, entendemos que Heidegger no va en este aforismo mucho más allá de lo fijado en *Kant y el problema de la metafísica* (1929). Distingue, en efecto, Heidegger, entre “la verdad” y “lo verdadero”, una enormidad que ya había hecho acto de presencia en las lecciones de 1925 sobre lógica:

(...) la lógica no pregunta por lo verdadero en un sentido cualquiera, sino primero y propiamente por la verdad de lo verdadero, por lo que constituye en cada caso a lo verdadero en verdadero, y justamente en tal elemento verdadero. Acerca de la verdad del conocimiento teóricamente científico o acerca de la verdad religiosa sólo puede establecerse algo con sentido y fundamento si se ha ganado la base sobre la cual se haga comprensible en general qué significa la verdad.¹⁶⁶¹

Como tal, dicha verdad, previa a los procesos de abstracción mental y vivida como *Stimmung*, se corresponde rigurosamente con la facticidad del ser ahí apropiada por el mismo *Dasein*, es decir, del *Ereignis* (evento) en el primer Heidegger —acontecimiento historiográfico puro, imprevisible, ejecutivo, libertad y sacrificio exentos de “utilidad” compensatoria—, y constituye así el fundamento de la historia (*Geschichte*) en cuanto “gestarse” (*Geschehen*) y condición de posibilidad de una historiografía (teórica) auténtica, anticipada, según Heidegger, por el autor del *Zarathustra*:

Nietzsche (...) distingue tres formas de historiografía, la monumental, la anticuaria y la crítica, sin indicar expresamente la necesidad de esta tripartición ni el principio que le da unidad. La triplicidad de la historiografía tiene su base en la historicidad del “ser ahí”. (...) La división de Nietzsche no es casual. El comienzo de su *Consideración* permite conjeturar que comprendía más cosas de las que daba a conocer. (...) El “ser ahí” existe como advenidero propiamente

¹⁶⁶⁰ Heidegger, M.: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, BIMH, 2003, pág. 279. GA 65, p. 347: „Die Frage nach der Wahrheit klingt sehr anspruchsvoll und erweckt den Anschein, man wisse, trotz des Fragens, was das Wahre sei. Und dennoch, das Fragen ist hier kein blosses Vorspiel, um ein Fragloses vorzuführen, als sei es errungen. Das Fragen ist hier Anfang und Ende. Und die „Wahrheit“ ist gemeint als das fragwürdige Wesen des Wahren, etwas sehr Vorläufiges und Abseitiges für jedermann, der das Wahre geradezu greifen und besitzen will. Und wenn es hier einen Ausweg gäbe, dann müsste die Philosophie die Frage nach der Wahrheit in einer anderslautenden, harmlosen scheinbar, verstecken, um jeden Anschein zu vermeiden, als würden hier grosse Verkündigungen verheissen.“

¹⁶⁶¹ Heidegger, M.: *Lógica. La pregunta por la verdad*, Madrid, Alianza, 2004, págs. 16-17. GA 21, pp. 7-8: „Die Logik aber fragt nicht nach dem Wahrheit in irgendeinem Sinne, sondern zuerst und eigentlich nach der Wahrheit des Wahren, nach dem was jeweils Wahres zum Wahren macht und gerade zu diesem Wahren. Über Wahrheit der theoretisch wissenschaftlichen Erkenntnis oder über Wahrheit der praktischen Besinnung oder über religiöse Wahrheit ist mit Sinn und Grund nur etwas auszumachen, wenn die Basis gewonnen ist, von der aus überhaupt verständlich wird, was Wahrheit besagt.“

en el abrir resueltamente una posibilidad elegida. Retrocediendo resuelto sobre sí, es, reiterando, en franquía para las posibilidades “monumentales” de la existencia humana. La historiografía que surge de semejante historicidad es la “monumental”. El “ser ahí” es, en cuanto sido, entregado a la responsabilidad de su “estado de yecto”. En la reiterada apropiación de lo posible está esbozada al par la posibilidad de la respetuosa conservación de la existencia “sida ahí”, en la que resultó patente la posibilidad asida. En cuanto monumental, es la historiografía propia por lo mismo “anticuaria”. El “ser ahí” se temporaría en la unidad del advenir y el sido como presente. Éste, en cuanto “mirada”, abre propiamente el hoy. Pero en la medida en que éste último es interpretado por la comprensión advenideramente reiterativa de una asida posibilidad de existencia, se convierte la historiografía propia en la “despresentación” del hoy, esto es, en el penoso desligarse de la publicidad cadente del hoy. La historiografía anticuario-monumental es, en cuanto propia, necesariamente crítica del “presente”.¹⁶⁶²

Lo dicho vale para la presente investigación en cuanto proyecto heideggeriano de filosofía. El fragmento condensa de manera asombrosa en unas pocas líneas buena parte de los elementos virtualmente “ilustrados” del concepto de verdad preteórica: su referencia al fundamento de la crítica en cuanto retroceso y reiteración de lo ya siempre experimentado por el *Dasein* como su sí mismo y, a la vez, su virtual expresión historiográfica en términos de deconstrucción del “hoy”. Ésta es político-ideológica y no puede no serlo, sin que ello suponga dar por hecho que se reduzca a “mera ideología”. Ahora bien, si la ideología objeto de la crítica ilustrada, la ideología contemporánea del poder imperante, es el “antifascismo”, entonces la filosofía tendrá que ser una “crítica del antifascismo”, práctica “revolucionaria” que distingue al filósofo del “intelectual”. El “retroceso” no tiene, en efecto, un sentido cronológico-serial, sino estructural. No es “reaccionaria” en el sentido de una “vuelta al pasado”, sino que es “re-nacimiento” en los términos de circularidad hermenéutica de la “época histórica” (el Renacimiento) así denominada. La existencia auténtica se apropia de su verdad originaria, que no es una “opinión suya” cualquiera, sino aquéllo que fácticamente ya es y ha sido siempre en la forma de un omnímodo experimentar la angustia o rehuirla en el temor óntico. La comprensión de lo monumental en cuanto tal y el retroceso apropiatorio a lo ya siempre ahí equivalen a lo mismo, porque siendo el *Dasein* proyectante comprensión de lo sido y no elaboración de “teorías”, no “piensa” de una determinada manera, sino que, previamente a todo quehacer intelectual, es ya así o asá en un gestarse histórico. La (auto)apropiación del “estado de resuelto” equivale por tanto a un comportamiento que reitera lo monumental en una experiencia constituyente de la historiografía crítica, la cual, necesariamente, será también “anticuaria” en el sentido de Nietzsche, es decir, deudora del origen. El reiterar monumental-originario, que debe coincidir con la facticidad constitutiva del *Dasein*, léase: con la autenticidad como expreso empuñar lo propio, fija el criterio contrafáctico de *Destruktion* nacional-revolucionaria del presente. La revolución es un “volver a poner”, un reiterar: *revolvere*. Ahora bien, en cuanto fundada en la verdad e inclinada a destruir la tradición inauténtica del *Dasein*, dicha crítica -a diferencia de Gadamer- tiene un carácter “ilustrado”, cuya expresión es el propio discurso de *Ser y tiempo* como *pretensión de una ontología fundamental con rango científico*. Este elemento no es algo añadido, sino esencial en la medida en que lo renaciente es precisamente la institucionalización misma de la verdad fundada por los griegos. En cualquier caso, que el ser sí mismo de la facticidad derive o no en una historiografía crítica es una cuestión óntica, no ontológica y, en este sentido, tiene que ser “ideología”, pero con-validada, es decir, ideología como supuesto preteórico de un

¹⁶⁶² Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, Madrid, FCE, 1987, págs. 427-428.

compromiso con la teoría que mantiene ésta enraizada en sus fundamentos ónticos (*Blut und Boden*). Depende pues la verdad de un “ideal de existencia” que el *Dasein* puede y debe empuñar libremente en tanto que *racionalmente válido*. La referencia al significado de los “genocidios olvidados” como lo monumental del siglo XX, nos coloca por la fuerza en dicho plano historiológico, que acredita así su patencia insoslayable, toda vez que en la presente situación hermenéutica el desvelarse expreso de lo trascendental ha coagulado la verdad en un factum y un discurso memorial menesterosos de interpretación crítica. La exégesis de lo monumental del siglo XX remite a un quehacer “ilustrado” de reapropiación existencial que, en su mero existir, entraña un sentido de desvelación ontológica del “gestarse” en cuanto tal, de aquello que estamos haciendo “ahora mismo”, un “compromiso político” donde el habla como hermenéutica ontológico-fundamental de la “memoria histórica” manifiesta su potencialidad constituyente/deconstructiva de mundo: el “revisionismo” desencadena la demolición del poder existente y, por este motivo, los revisionistas son encarcelados. En definitiva, el recuerdo de los muertos en el “reiterar” auténtico supone el fin de una época y el surgimiento de algo “nuevo” a la par que “originario”.¹⁶⁶³ No otro es el sentido del *Ereignis* reclamado por Heidegger.

Por otra parte, conviene subrayar, en orden a determinar el sentido de conceptos fenomenológicos como “huida”, “encubrir”, etcétera, que estamos ante una resolución del *Dasein*, algo que Heidegger rechazará a finales de los años 30 pero que, precisamente en tal reniego, reconoce como parte de la letra y del espíritu original de *Ser y tiempo*. Este ingrediente de “subjetividad” libre en el “primer” Heidegger, concebido incluso como una mácula por el “último” Heidegger (depurado por el poder ocupante), resultará empero fundamental a la hora de postular el potencial “ilustrado” de la ontología hermenéutico-fenomenológica. Ahora bien, correlativamente a su carácter preteórico, el “comportarse” del *Dasein* será también proto-práctico, única garantía de su naturaleza no meramente ideológica, es decir, no “humanista”. Con ello quiere decirse que lo práctico y la moral en cuanto *praxis* se define por oposición a la teoría y como realización, técnica o no, de idearios varios en un mundo ya constituido: doctrinas, visiones del mundo, ideologías, etcétera, deudoras todas ellas de una teoría de naturaleza substancialista cuyo distanciamiento del objeto soslaya de antemano la finitud. Conviene aclarar, en este sentido, que “la muerte” no supone en Heidegger la aceptación de un componente meramente “cosmovisional”, el concepto de finitud no se corresponde con “lo verdadero” de una información empírica de orientación “pesimista” o sobre la “vida en el más allá”, y mucho menos con la comisión de asesinatos, como pretenden Lukács, Marcuse, Adorno y Bloch, sino con una verdad carácter trascendental, léase: exenta de contenido óntico. El “estado de resuelto” es un así acto, un llevar a cabo (*Vollzug*) *constituyente de mundo*, pero no es en primera instancia nada “práctico”, antes bien precede a toda teoría, la cual, a su vez, en el modelo heredado de la metafísica, fundamenta lo “práctico” cosmovisional en cuanto tal. Sólo el marxismo crítico entrevió la posibilidad de una tal *praxis* constituyente en la “acción” revolucionaria, “ciencia originaria” que *comprende el mundo burgués en tanto que lo destruye* y *lo destruye en tanto que lo comprende*, pero ni Marx otorgó estatuto ontológico a tal círculo hermenéutico, menesteroso de fundamento, ni sus sucesores se preocuparon de medir el alcance de la cuestión, que amenazaba la cosmovisión judeocristiana y por ende la eficacia de la propaganda de masas regida por la

¹⁶⁶³ El modo progresista de concebir las cosas no entiende que lo absolutamente nuevo y joven era aquéllo que estaba en el origen, que *nosotros somos los viejos*. Esta afirmación no supone concesión alguna al tradicionalismo reaccionario, pues aquí el evento es la repetición de lo originario *en cuanto originario*, no el “retorno al pasado”.

“hablilla” o “charla” (*Gerede*) del *das Man*. De manera que cuando Lukács abordó el meollo de la filosofía en obras como *El alma y las formas* (1910) o *Historia y conciencia de clase* (1923), el marxismo ya se había esclerotizado en forma de *mera* ideología y el autor fue forzado por el partido —órgano de la revolución devenido institución platónica— a “retractarse” de sus “errores idealistas”, es decir, *de un compromiso anti-utópico con la verdad*. La muerte y el permanente estado de necesidad en que se enmarca no es, en definitiva, un hecho empírico, sino un existenciario que nos permite interpretar el sentido de *facta* como el nacer, el trabajar, el amar, el finar... Empleamos la palabra “ético” entrecomillada para hacer referencia al fundamento “protopráctico”¹⁶⁶⁴ de la ética vinculado a la verdad ontológica. *La práctica es una actividad fundamentada en la teoría*. La “ideología A” es, sin embargo, “anterior” a la teoría y la hace posible. En este punto la posición de Sacristán, buen conocedor de Lukács y traductor español de su obra, no puede dejar de dar en el clavo:

(...) con esto debe quedar claro que “elección” no quiere ser en este discurso un término ético —como ha llegado a serlo en el existencialismo francés— sino ontológico; el tener que elegir es un constitutivo del ser del hombre, previo a toda deliberación.¹⁶⁶⁵

En nuestro planteamiento, empero, será “ético” todo (auto)determinarse óntico fundado expresamente en el carácter ontológico del decidir mismo. El sentido de la decisión ontológica —que no es nunca “libre arbitrio”, sino libertad, léase: asunción experiencial de la muerte, se condensa así en el término “historiológico”, que ya hemos analizado en el capítulo anterior. Dicho existenciario decisional, el “ser en la verdad”, resulta también, en efecto, inseparable de una noción crítica del gestarse histórico y por ende de la “política”, que en la ontología fundamental pertenece a la libertad del *Dasein* y que sólo con las *Beiträge* se retirará discretamente al ámbito de una aparentemente incontrolable donación del ser:

El proyecto del ser (*Seyn*) sólo puede ser arrojado por el ser (*Seyn*) mismo, y para ello tiene que lograrse un instante de lo que el ser (*Seyn*) como evento-apropiador acaece apropiadoramente, del ser-ahí. (...) Esto se logra en general cuando en el fondo hemos leído a Kant, ya no “subjetivamente”, sino volviéndolo al ser-ahí. Esto es, en un camino histórico, un paso para alcanzar la cercanía de ese pensar, que ya no entiende el proyecto como condición de representación, sino como ser-ahí y como estar arrojado a un claro llegado a posición, cuya primera cosa permanece siendo otorgar la ocultación (*Verbergung*) y de este modo manifestar el rehuso (*Verweigerung*).¹⁶⁶⁶

¹⁶⁶⁴ La *praxis* supone no sólo la teoría, sino un mundo ya constituido y una decisión individual; en cambio, por “protopráctico” entendemos aquí un *evento* ontológico no-individual de donación de ser constituyente de mundo anterior tanto a la teoría cuanto a la *praxis*. El evento es “comunitario”, ningún individuo, ni siquiera un *leader*, puede “forzarlo” si de alguna manera no ha sido “concedido” ya por el “destino del ser”.

¹⁶⁶⁵ Sacristán, M.: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1959, pág. 34.

¹⁶⁶⁶ Heidegger, M.: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, BIMH, 2003, págs. 355-356. GA 65, pp. 447-448: „Der Entwurf des Seins kann nur vom Seyn selbst geworfen werden, und dazu muss ein Augenblick dessen glücken, was das Seyn als Er-eignis er-eignet, des Daseins.(...) Das glückt überhaupt nur, wenn wir im Grunde Kant schon nicht mehr „subjektiv“ gelesen, sondern auf das Dasein umgelegt haben. Dies ist, auf einem geschichtlichen Wege, ein Schritt, um in die Nähe jenes Denkens zu gelangen, das den Entwurf nicht mehr als Vorstellungsbedingung versteht, sondern als Dasein uns als die Geworfenheit einer zum Stand gekommenen Lichtung, deren Erstes bleibt, die Verbergung zu gewähren und so die Verweigerung zu offenbaren.“

No obstante lo cual, incluso en las *Beiträge* sigue siendo el “ser ahí” [*Dasein*] el que debe de alguna manera “empuñar” su “gestarse histórico”, pasando de una disposición proto-práctica constituyente a otra constituida, de perfil más “receptivo”, en la cual el ocultamiento mismo ejecuta el evento-apropiador del ser, experimentado además como rehuso (*Verweigerung*). Hay que decir que este discurso de las *Contribuciones a la filosofía* sólo resulta accesible desde *Ser y tiempo* y en relación al fenómeno de la finitud como esencia de la verdad. Así, en una determinada fase de su desarrollo filosófico, Heidegger habría considerado que la noción ontológico-fundamental de finitud como “estado de resuelto” entrañaba una serie de consecuencias “subjetivistas”, antropologistas e individualistas en relación a la naturaleza proyectual del *Dasein*, las cuales afectarían al sentido y a la esencia misma de la libertad en cuanto esencia del existente humano. Hasta qué punto es justa esta decisión u obedece a factores ajenos a la cuestión, es un tema que no podemos abordar aquí. En cualquier caso, la “filosofía del evento” confirma en la corrección la noción de un “primer Heidegger” que hace de la experiencia de la verdad una forma de autodeterminación historiológica proto-práctica del *Dasein* de carácter moderno e “ilustrado”, hecho que marca la ontología fundamental con una fuerte impronta ético-crítica inviscerada en la identificación del ente ejemplar de la disciplina como pura existencia ayuna de contenido, esencialmente sin *qué*, condición de posibilidad de la totalización del ente en la angustia que ha de preceder a toda comprensión auténtica. Pero el *Dasein* es “responsable” de su esencia, es decir, ha de ser capaz de “responder” ante sí mismo sobre aquéllo que ha llegado o no a ser en tanto que es “siéndose”, lo que implica el compromiso con un “ideal de existencia” (“ideología A”) ontológico *ahumano* que ha de guardar conformidad de sentido con el “estado de resuelto”, siendo así que el *Dasein* existe como un plexo significacional holísticamente estructurado:

El ser de este ente se conduce relativamente a su ser. Como ente de este ser es entregado a la responsabilidad de su peculiar “ser relativamente a”.¹⁶⁶⁷

El *Dasein* es fundamento de crítica de las ideologías y, en nuestro caso, del “estado de interpretado” que hace posible el “fenómeno monumental” de los “genocidios olvidados”. La verdad está ahí ya siempre y el *Dasein* puede apropiársela precisamente en tanto que la rehúye. La supresión, simbólica, pero también material, de aquéllo que encarna, a los ojos del “uno”, el *das Man* “sujeto” de la “ideología B”, la realidad presuntamente óptica de la muerte y por tanto la negación de la “felicidad” en cuanto “valor supremo”, apunta indiciariamente al rehuso de la verdad. Las estrategias efectivas de huida suponen la posibilidad historiológica de la apropiación crítica de lo monumental y a la inversa. Pero sea como fuere esa verdad, la misma no entraña, por lo menos en primera instancia, un problema intelectual de inaccesibilidad epistemológica, sino que su “dificultad” es *gnoseológica*, se perfila claramente en el primer Heidegger como de carácter “ético”.¹⁶⁶⁸ Quien no se “hace cargo” de la historicidad es porque no quiere, lo que equivale a no hacerse cargo de sí mismo. En este sentido, la presencia de los vocablos huida, encubrimiento, fuga, desvío, esquivar y similares es abundante en *Ser y tiempo*. El análisis de los contextos en que tales términos aparecen conduce a conclusiones inequívocas: la verdad no es buscada sino rehuida. Éste “comportamiento” comunitario de la nación constituyente de mundo configura el “estado

¹⁶⁶⁷ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, Madrid, FCE, 1987, pág. 53. GA 2, pp. 41-42: „Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet“.

¹⁶⁶⁸ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 54: «Y por ser en cada caso el "ser ahí" esencialmente su posibilidad, puede este ente en su ser "elegirse" a sí mismo, ganarse, y también perderse, o no ganarse nunca, o sólo "parecer ser" que se gana».

de abierto”, en el que es ahí habitual y regularmente el existente humano, como horizonte de cosificación existencial que fundamentaría toda posibilidad “sociológica” de alienación en el sentido marxista. *Entfremdung* significa el cierre o compactación del *Dasein* óntico en tanto que óntico, de tal suerte que una genuina crítica de la alienación sólo se puede hacer efectiva como deconstrucción de la cosmovisión judeocristiana, de los valores humanistas (hedonistas y eudemonistas), la cual a su vez apunta a una previa experiencia del “estado de resuelto” incompatible con el substancialismo (“materialismo”) reivindicado por el segundo Marx. El marxismo, en efecto, desemboca en una salvaje recodificación del sujeto en términos de semántica de la cosa, concebida, frente a la metafísica, como lenguaje de la ciencia *par excellence* (aunque sólo se trate, más modestamente, de la jerga positivista decimonónica y de un paradigma histórico determinado de ciencia empirista). El *Dasein* se interpreta regularmente a sí mismo como aquéllo que esencialmente *no* es con fines ansiolíticos de reaseguramiento de la “máscara” enlodada en el “negocio” (Heidegger). “Genocidios olvidados” son así los que ha perpetrado el *das Man* que es él mismo en tanto que caído. “Genocidios olvidados” y “olvido del ser” se identifican en el “gestarse” (*Geschehen*) de la historicidad que nosotros somos “hoy” en cuando prófugos del sí mismo *ante sí mismo*. En este punto aparece la posibilidad de una crítica ilustrada radical de la “sociedad burguesa”, la cual, antes que una estructura anónima de “relaciones económicas” (*praxis*) y “base” de superestructuras (teorías), es otra cosa. El existente “humano” se desprende gustosamente del peso de “la verdad” (*Triftigkeit*), máxime en la medida en que ésta no es nunca meramente “teórica”, sino una ventana abierta a la tempestad de lo historiográfico y, por ende, al “sacrificio esencial”.

Como ya hemos subrayado, las citadas nociones de rehuso o apropiación de sí en Heidegger tienen siempre un doble sentido, a saber, histórico y estructural. Por lo que respecta al primero, Heidegger reivindica la necesidad de «ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella». ¹⁶⁶⁹ Pero esta empresa crítica sólo resulta factible desde el des-encubrimiento estructural o apropiación auténtica del *Dasein* mismo. De suerte que las tareas críticas, de alguna manera, únicamente producen rendimientos intelectuales desde el supuesto de la verdad originaria, es decir, desde el “rigor” ahumano y “heroico” (“fascista”) del *Geist*. En uno y otro caso, es decir, tanto por lo que hace a la apropiación auténtica del origen en la deconstrucción de la tradición, como al desvelamiento de la verdad “ya siempre ahí”, el antagonista y objeto de crítica será el *das Man*, “lo humano”, es decir, aquel existencial o estructura esencial del *Dasein* en que el olvido del ser, transmitido por la tradición, y el propio estado de caído en la *Gerede*, se identifican como “actualidad” o sentido del hoy objeto de la crítica (el “antifascismo”). La noción de desocultamiento, de desvelamiento de lo ya ahí, y su correspondiente antónimo, forman parte del significado mismo del término “verdad” como fenómeno existencial:

(...) el ser verdad del logos quiere decir (...) sacar de su ocultamiento al ente de que se habla y permitir verlo, descubrirlo, como no oculto. Igualmente quiere decir “ser falso” lo mismo que engañar en el sentido de encubrir. ¹⁶⁷⁰

Ahora bien, el tema de la hermenéutica fenomenológica será precisamente “lo ocultado”, y ahí enumera Heidegger las diferentes modalidades de esta posibilidad fundamental del *Dasein*, a saber, el encubrimiento consistente en lo todavía no descubierto o, a la inversa, el

¹⁶⁶⁹ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, Madrid, FCE, 1987, pág. 33.

¹⁶⁷⁰ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pág. 43.

encubrimiento de lo enterrado. Esta última forma, que es la que al parecer interesa a Heidegger, “puede ser total”, pero lo más frecuente y “peligroso” es que sea sólo parcial en el sentido de un “quedar desfigurado” donde «son particularmente tenaces las posibilidades de engaño» (*die Möglichkeiten der Täuschung und Missleitung besonders hartnäckig sind*).¹⁶⁷¹ Heidegger distingue entre los encubrimientos accidentales y los necesarios «que se fundan en la forma de estar ahí lo descubierto». Conque el filósofo parte del supuesto de un originario mostrarse de la verdad en los presocráticos trágicos y su posterior olvido “académico”, que se corresponde rigurosamente con el devenir historiológico de la caída del *Dasein*, el concepto de “lo oculto” que va a regir la indagación fenomenológica es, podemos concluir, el siguiente: estamos ante un encubrimiento por “enterramiento” —algo «estaba ya descubierto, pero volvió a quedar encubierto»— que muestra parcialmente el fenómeno veritativo originario, pero *desfigurado*; degeneración necesaria porque de alguna manera está esencialmente vinculada al ser mismo del mostrarse en cuanto “mostrarse del ocultamiento” mismo. Por este motivo, Heidegger entiende que la *veritas transcendentalis* tendrá que serles arrancada a los fenómenos. El sentido de esta resistencia sólo podremos aprehenderlo en los párrafos que, a lo largo de *Ser y tiempo*, se ocupan de la caída, la inautenticidad del *das Man* (“uno”) y el *Sein zum Tode* como estructura totalizadora del *Dasein*. En cualquier caso, “lo dado” no se corresponde con el ser, *hay que descubrir el engaño*. De ahí que la “ontología historiológica de la verdad” (ontología fundamental e “historia del ser” en cuyo seno aparece el “fenómeno F”) tenga que ser también hermenéutica: precisamente porque, a partir del mero aparecer en primera instancia del fenómeno, el análisis fenomenológico debe interpretarlo como apariencia *indiciaria* y remontarse al sentido ontológico o ser del fenómeno, encubierto y enterrado por un existente caído, es la fenomenología hermenéutica exégesis de “lo dado” que comporta un elemento crítico, *contrafáctico*:

La posibilidad de que se petrifique o que se vuelva tal que no haya quien empuñe lo originalmente “empuñable” está en las entrañas mismas del trabajo concreto de la fenomenología. Y la dificultad de esta disciplina consiste justamente en hacer que sea crítica en un sentido positivo consigo misma.¹⁶⁷²

Lo originalmente empuñable es *veritas transcendentalis* desvelada originariamente por Heráclito, “enterrada” por el socratismo-platonismo y des-ocultada por la hermenéutica en el punto más bajo, la némesis, de la degeneración metafísica, del “olvido del ser”. Singularmente explícito, por lo que respecta al carácter de la verdad como esquivada, rehuida, encubierta y enterrada es el par. 40 de *Ser y tiempo*:

En el “ante qué” de la fuga viene el “ser ahí” a hallarse justamente “tras” de sí. Sólo en tanto que el “ser ahí” es puesto esencial y ontológicamente ante sí mismo por el “estado de abierto” que en general le es inherente puede huir ante sí. En este cadente desvío no se aprehende, ciertamente, el “ante qué” de la fuga, ni siquiera se lo experimenta en “versión hacia” él alguna. Pero en el desvío de sí es, no menos ciertamente, abierto “ahí”. En razón de su carácter de “estado de abierto” da fenomenológicamente el desvío óntico-existencial la posibilidad de apresar ontológico-existencialmente el “ante qué” de la fuga en cuanto tal. Dentro del “lejos de” óntico que hay en el desvío, y en una “versión hacia”

¹⁶⁷¹ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 47. GA 2, p. 36.

¹⁶⁷² Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 47. Íbidem.

fenomenológicamente exegética, cabe comprender y traducir en conceptos el "ante qué" de la fuga.¹⁶⁷³

Así, según Heidegger, la vida cotidiana del *Dasein* de término medio, fenómeno del que brota la analítica existencial, «hace patente una especie de fuga del "ser ahí" ante sí mismo como "poder ser sí mismo" propio" (*offenbart so etwas wie eine Flucht des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können*).¹⁶⁷⁴ Ahora bien, toda fuga presupone aquéllo de que se fuga. Y éste "aquéllo de", como habíamos ya subrayado, es anterior al *Dasein* en cuanto caído. La precedencia del "ante qué" respecto a la fuga misma parece cuestionada por algunos textos de Heidegger:

(...) tras las primeras páginas "triumfales" sobre la verdad como des-encubrimiento (*S. u. Z.*, § 44 pp. 212-221), irrumpe "inesperadamente" esta página sobre la verdad al-revés, es decir, como encubrimiento, y hasta, literalmente, como "no verdad" (*Unwahrheit*). (...) El "Dasein", por tanto, está existencialmente en la no-verdad a la vez y tan originalmente como en la verdad.¹⁶⁷⁵

Conviene aclarar que la co-origenariedad de verdad y no-verdad no puede significar que la fuga ante la verdad preceda a la verdad sin incurrir en el absurdo. Que la "no-verdad" y "la verdad" sean co-origenarias constata el hecho que, habitual y regularmente, tan pronto como experimenta "la verdad" ("fenómeno VM"), el existente óntico la rehúye, y este repliegue forma parte, de alguna manera, de la *esencia* de "la verdad", pues *es éste y no otro el atavío bajo el cual se nos anuncia su sentido*. El carácter de "la verdad" se manifiesta en la huída ante ella que le es consubstancial. Por tanto, el punto de partida, el origen, será siempre un estado de caído que implica este doble movimiento, léase: el mostrarse de "la verdad" y el retroceder ante ella del *Dasein*, de manera que, podemos afirmar, un ser que no la rehuyera en primera instancia no podría decirse que ha experimentado "la verdad", la cual, como tal, *exhibe un carácter averativo*. En el ensayo *De la esencia de la verdad* (1930), que marca un auténtico hito, la "no-verdad" antecederá a "la verdad". Según Sacristán, no habría aquí contradicción con lo expuesto en *Ser y tiempo*:

S.u.Z. es una analítica ontológico-existencial preparatoria, su tema es el ser-ahí. Y en la estructura ontológica de éste, la apertura que es la verdad en general, es sin duda fundamentante de la no verdad: le es "anterior". Pero en WW el tema es la esencia del ente o, como hace notar Heidegger en su observación final, el tema es la verdad de la esencia (aclaremos: de la esencia del ente). Y en este terreno, el ente es siempre dado ante todo recubierto por la caída. No sólo por lo que en esa caída hay de sometimiento a la pública interpretación, sino también por lo que procede de la *Geworfenheit* (estado de yecto, Gaos)

¹⁶⁷³ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 204-205. GA 1, pp. 184-185: „Im Wovor der Flucht kommt das Dasein gerade „hinter“ ihm her. Nur sofern Dasein ontologisch wesentlich durch die ihm zugehörige Erschlossenheit überhaupt vor es selbst gebracht ist, kann es vor ihm fliehen. In dieser verfallenden Abkehr ist freilich das Wovor der Flucht nicht erfasst, ja sogar auch nicht in einer Hinkehr erfahren. Wohl aber ist es in der Abkehr von ihm erschlossen „da“. Die existenziell-ontische Abkehr gibt auf Grund ihres Erschlossenheitscharakters phänomenal die Möglichkeit, existenzial-ontologisch das Wovor der Flucht als solches zu fassen. Innerhalb des ontischen „weg von“, das in der Abkehr liegt, kann in phänomenologisch interpretierender „Hinkehr“ das Wovor der Flucht verstanden und zu Begriff gebracht werden.“ 309 Heidegger, M., *op. cit.*, pág. 204. GA 2, p. 184.

¹⁶⁷⁴ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 204. GA 2, p. 184.

¹⁶⁷⁵ Echarri, J.: *Fenómeno y verdad en Heidegger*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, pág. 27.

que es constitutiva del ser-ahí; estado de yecto que se salva inauténticamente en su abandono en el olvido de sí mismo, conseguido en el sumergirse en las cosas que le son familiares.¹⁶⁷⁶

Suscribimos enteramente, en este caso, la interpretación de Sacristán por lo que respecta a la postura heideggeriana en *De la esencia de la verdad*, pero en su nota echamos en falta una explicación de la tesis de *Ser y tiempo* que vaya más allá de su mera congruencia semántica o gramatical con la noción de fuga. Esta "traducción en conceptos" del "ante qué" de la fuga supondrá tematizar científicamente, como veremos, el fenómeno de la muerte y, por ende, la cuestión "verdad y muerte" en cuanto "objeto material" —en el sentido epistemológico del término— de la "ciencia originaria". Sin embargo, identificamos dicho objeto a través de la hermenéutica porque las cosas mismas nos fuerzan a interpretar la fuga. El "fenómeno VM" no se muestra de forma inmediata en el cotidiano quehacer del *Dasein* caído. Su aparecer, insistamos en ello, es indiciario y por ende menesteroso de exégesis. No obstante, la interpretación misma supone que, de alguna manera, el hermeneuta comprende de antemano el sentido del desvío en tanto que él mismo es *Dasein* y el "ante qué" constituye su propio "estado de abierto" como anterior a la fuga de la que el "estado de cerrado" o *compactación óptica de la caída* representa sólo una privación. Ahora bien, esta circunstancia resultará decisiva a la hora de evaluar el alcance del concepto heideggeriano de verdad, porque nos permitirá ubicar metodológicamente con pretensión de científicidad aquéllo que en el Nietzsche post-ilustrado se contrapone retóricamente a la ciencia. En efecto, el sentido del "ante qué" constituye el "tener previo" ("ideología A") del que arranca todo proceso de interpretación constituyente de lo que se ha venido en llamar el "círculo hermenéutico". Pero, a nuestro juicio, *las consecuencias de esta correspondencia entre el "ante qué" y el "tener previo" de la interpretación han sido de hecho ignoradas por la crítica*. Y ello tal vez porque la posmodernidad individualista y hedonista de los hermeneutas vattimianos del *pensiero debole* ha renunciado a abundar en unos conceptos cuyos efectos son devastadores no sólo a efectos de la determinación "potencialista" ("fuerte") del cambio de paradigma científico-filosófico y, por ende, de la entera conceptualización del pensamiento contemporáneo —la cómoda dicotomía sentido/validez, que aboca el "fenómeno VM" a lo irracional-, sino sobre todo por lo que respecta a la coyuntura histórica de los "genocidios olvidados"¹⁶⁷⁷ en que nos movemos en cuanto a la fáctica interpretación de nosotros mismos que somos siempre ya en nuestro "hoy". Pero, ¿podría ser de otra manera? ¿No le conviene precisamente a la filosofía de Heidegger una verificación óptica de "la verdad rehuída" en forma de encubrimiento de su sentido más radical?¹⁶⁷⁸

6.5.-La "verdad originaria", su ubicación metodológica en el círculo hermenéutico y la función gnoseológica de la "ideología A" ("fascismo") en tanto que "pre-juicio" válido

El problema del "círculo hermenéutico" ha sido definido por H.-G. Gadamer en términos de una rehabilitación de la "autoridad" y de la tradición,¹⁶⁷⁹ en abierto conflicto con las posturas ilustradas, vinculadas a la reivindicación de una validez racional intrínseca:

¹⁶⁷⁶ Sacristán, M.: "Verdad: desvelación y ley" (1953), en *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales*, II, Barcelona, Icaria, 1984, pág. 39, nota 13.

¹⁶⁷⁷ Vid. caps. 1 y 2 e introducción de la presente investigación.

¹⁶⁷⁸ Sobre las vinculaciones entre los hechos apuntados y la realidad política actual en torno al "fascismo" y "el Holocausto" nos remitimos al Capítulo 5 de la presente investigación.

¹⁶⁷⁹ Cfr. Gadamer, H.-G., "Los prejuicios como condición de la comprensión. a/ rehabilitación de autoridad y tradición", *Verdad y método*, op. cit., págs. 344-360.

Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto de prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos.¹⁶⁸⁰

Si esto es así, es decir, si el fenómeno de la “pre-comprensión” —descubierto por Heidegger— en cuanto fundamento existencial del célebre círculo hermenéutico, conduce a una contraposición *de principio* entre sentido (tradicción) y validez (razón), entonces la hipótesis de trabajo de un Heidegger “ilustrado” queda seriamente comprometida. La ontología fundamental deviene más bien en pasto para una crítica de la ilustración desde posturas “conservadoras” que apelan a la rehabilitación del prejuicio como condición de posibilidad del conocimiento. Esta “razonable” conclusión sería según Gadamer la consecuencia ineluctable de empuñar de forma expresa el fenómeno de la finitud del hombre. Así, en tanto que finitos, sólo podríamos acceder a lo dado desde unas determinadas perspectivas y condiciones que “depotenciarían”, por decirlo de alguna manera, la virtualidad crítica de nuestro orgulloso saber científico, al ser éste arrojado al mismo plano que las creencias de la tradición:

La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.¹⁶⁸¹

El “pre-juicio” expresaría este *factum* incontrovertible en la raíz de todo método científico y singularmente en la historiografía y las denominadas “ciencias del espíritu”. Pero la simple lectura de la frase pone en evidencia que Gadamer parte de un concepto metafísico de verdad en sí y del prejuicio en cuanto variante débil del conocimiento, que el hombre debe aceptar como parte de su existencia finita y no como “fenómeno VM” con una función crítica y contrafáctica inherente al planteamiento nacional-revolucionario heideggeriano. De manera que su propuesta confluye en el fondo con la de Vattimo y funda a la derecha de los posmodernos un espacio conservador cuyo denominador común con los mismos es el designio de depotenciación, relativismo e individualismo de la “sociedad de consumo” “antifascista”, acomodada en la amnésica impunidad de las “ideas (post)modernas”. Sin embargo, si admitimos la correspondencia entre el sentido del “ante qué” como verdad de la existencia y el “tener previo” de la interpretación, dicho círculo no parte de un *mero* prejuicio, léase: ideología, sino del *apriori* de la ontología fundamental como disciplina crítica, es decir, de la finitud misma “traducida en conceptos” o, dicho en otros términos, del carácter cosmovisional y no solamente “ideológico” de la “ideología A”. Así las cosas, si no se acepta este designio heideggeriano de fundamentación no se puede encajar tampoco el proyecto de una “destrucción” (*Destruktion*) de la historia de la ontología, cuyo “talante” expresa más bien todo lo contrario al ciego *habitus* tradicionalista:

La tradición, que así viene a imperar, hace inmediata y regularmente lo que “transmite” tan poco accesible que más bien lo encubre. Considera lo tradicional como comprensible de suyo y obstruye el acceso a las “fuentes” originales de que se bebieron, por modo genuino en parte, los conceptos y categorías transmitidos. La tradición llega a hacer olvidar totalmente tal origen. Desarrolla el sentimiento de que no ha menester ni siquiera de comprender la necesidad de semejante regreso. La tradición arranca la historicidad del “ser ahí” tan de raíz, que sólo se mueve ya dentro del campo de interés por la multiformidad de los posibles tipos,

¹⁶⁸⁰ Gadamer, H.-G.: *Verdad y método*, op. cit., pág. 344.

¹⁶⁸¹ Gadamer, H.-G.: *Verdad y método*, op. cit., pág. 344.

direcciones, posiciones del filosofar en las más alejadas y extrañas culturas, y con este interés trata de esbozar su peculiar falta de base.¹⁶⁸²

¿Cómo interpretar tales afirmaciones desde el precepto gadameriano de una rehabilitación conservadora de la tradición y de la "autoridad"? La finitud en el primer Heidegger no queda tasada a la baja como devaluación sumisa de un *pensiero bravo* ya obsoleto, actitud "tradicionalista" posmoderna (relativista) que en el fondo depende tanto de la metafísica como su antagonista transgresora y subversiva, sino que, a nuestro juicio, la situación es más bien la contraria: la apuesta del Heidegger joven es precisamente la finitud de la vida en cuanto verdad y fundamento de una "novecentista" revolución neo-moderna. Y, desde luego, de ahí no se sigue que Heidegger rechace la tradición y la autoridad en términos iluministas y vetero-progresistas, antes bien, a nuestro juicio el filósofo de Messkirch pretende fundamentar la autoridad y poner a la tradición sobre sus pies, mas depurándola de su degeneración antropologista. Pero, en dicha tesitura, sentido y validez no se yuxtaponen, sino que se identifican como "verdad del ser". Por tanto, entendemos que la afirmación heideggeriana de que *toda interpretación entraña unos supuestos* no equivale a la gadameriana defensa de los prejuicios *en tanto que depotenciación de la función crítica y revolucionaria*, por mucho que se quiera darle a esta palabra un sentido "positivo" y se admita que existan *prejuicios legítimos*. La cuestión será siempre el criterio de legitimidad de dichos "prejuicios verdaderos", criterio que no puede ser él mismo un prejuicio y que, en consecuencia, nos retrotrae a una esfera de validez en la que hemos de discriminar entre un "tener previo" (a) y un "tener previo" (b) y decidir cuál de ellos rige la interpretación. Dicha esfera de validez racional, en la que Habermas y Apel pretenden afincarse definitivamente, constituye empero sólo un primer estadio del retroceso que conduce al "estado de abierto" y a la verdad originaria como fundamento último del "tener previo" de la interpretación. En definitiva, con Gadamer estamos ante una constatación de hecho que cancela en el acto del enunciado sus propias pretensiones de validez pero que, en cambio, incurriendo en patente contradicción performativa, se sigue estimando válida. Por su parte, Heidegger manifiesta reiteradas veces que el "tener previo" no se puede concebir como un "prejuicio". Así, el círculo hermenéutico

(...) no debe rebajarse al nivel de un *circulus vitiosus*, ni siquiera tolerado. En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original, aunque una posibilidad que sólo es empuñada de modo genuino cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y los conceptos populares le impongan en ningún caso el "tener", el "ver" y el "concebir" previos, para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico.¹⁶⁸³

¹⁶⁸² Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., págs. 31-32. GA 2, p. 21: „Die herbei zur Herrschaft kommende Tradition macht zunächst und zumeist das, was sie „übergibt“, so weing zugänglich, dass sie es vielmehr verdeckt. Sie überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit und verletzt den Zugang zu den ursprünglichen „Quellen“, daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe z. T. in echter Weise geschöpft wurden. Die Tradition macht sogar eine solche Herkunft überhaupt vergessen. Sie bildet die Unbedürftigkeit aus, einen solchen Rückgang in seine Notwendigkeit auch nur zu verstehen. Die Tradition entwurzelt die Geschichtlichkeit des Daseins so weit, dass es sich nur noch im Interesse an der Vielgestaltigkeit möglicher Typen, Richtungen, Standpunkte des Philosophierens in den entlegensten und fremdesten Kulturen bewegt und mit diesem Interesse die eigene Bodenlosigkeit zu verhüllen sucht.“

¹⁶⁸³ Heidegger, M.: op. cit., págs. 171-172. GA 2, p. 153: „Der Zirkel darf nicht zu einem vitiosum und sei es auch nur zu einem geduldetem herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit

La solución a este “dilema” es el concepto de “ideología A” (“fascismo”) como prejuicio válido en tanto que críticamente validable en la ontología fundamental. Disponemos de un criterio objetivo frente a esas “creencias” “inconscientes” (“ideología B”, “noverdad”) que definen *de facto* el ser del existente histórico. Tal referencia a “las cosas mismas” y, por tanto, al “ante qué” de la fuga como criterio de fundamentación nos permite afirmar que la verdad originaria contrapuesta por Nietzsche¹⁶⁸⁴ a la figura de Sócrates y el “tener previo” de la hermenéutica crítica simplemente se identifican. El “tener previo” *auténtico* es así incompatible con el prejuicio aunque estemos, evidentemente, ante un “pre-juicio”, un *a priori* del que en primera instancia no hay “conciencia” reflexiva.

Las consecuencias del concepto heideggeriano de verdad no se circunscriben al ámbito de la historiografía, a pesar del papel fundamental que reserva a esta ciencia en virtud de su relación con la noción de historicidad y actualidad que subyace al entero planteamiento de la ontología fundamental, ni tampoco se limitan al de las denominadas ciencias del espíritu, lo que hoy calificaríamos de “ciencias humanas y sociales”, las cuales vendrían regidas por un “tener previo” del qué sea “el hombre” que guiaría subrepticamente todas sus producciones y rendimientos. Antes bien, afecta al conjunto de las denominadas ciencias empírico-positivas y muy en primer lugar a la joya de la corona del cientificismo, esto es, a la ciencia físico-matemática moderna. De hecho, la relectura heideggeriana de la obra de Kant tiene por objeto mostrar que los supuestos aprióricos en los que la *Crítica de la razón pura* pretende fundamentar la posibilidad del conocimiento “exacto” ejemplificado por la física newtoniana remiten también, en último término, a un interpretativo “tener previo” constituyente del ente como horizonte ontológico del que emerge el “objeto material” de la ciencia:

El problema de la posibilidad interna de tal conocimiento se ve restringido a la pregunta más general acerca de la posibilidad interna de que el ente como tal se haga patente. Así pues, la fundamentación se concibe ahora como aclaración de la esencia de un modo de conducirse en relación al ente, en el cual éste se manifieste a sí mismo, de tal manera que todo enunciado acerca del ente sea demostrable por ello. Pero, ¿qué es lo que pertenece a la posibilidad de una conducta tal en relación al ente? ¿Hay un “indicio” sobre lo que hace posible esta conducta? En efecto, lo hay, en el método de los científicos. Los físicos “percibieron una luz nueva. Comprendieron que la razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo; que debe adelantarse con principios de sus juicios, según leyes constantes, y obligar a la naturaleza a contestar a sus preguntas, no empero dejarse conducir como con andadores”. El “plan preconcebido” de una naturaleza en general supone primeramente la constitución del ser del ente, a la cual debe poder referirse toda investigación.¹⁶⁸⁵

ursprünglichsten Erkennens, die freilich in echter Weise nur dann ergriffen ist, wenn die Auslegung verstanden hat, dass ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern.“

¹⁶⁸⁴ Cfr. Nietzsche, F.: «Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti -morir pronto». Véase: *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2005, pág. 54. En el segundo Nietzsche se acredita un enérgico cuestionamiento del sentido “pesimista” de la verdad trágica.

¹⁶⁸⁵ Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, Madrid, FCE, 1986, págs. 19-20. GA 3, p. 10: „Die Frage nach der inneren Möglichkeit einer solchen Erkenntnis sieht sich aber zurückgeworfen auf die allgemeinere Frage nach der inneren Möglichkeit eines Offenbarmachens überhaupt von Seiendem als solchem. Grundlegung ist jetzt Aufhellung des Wesens eines Verhaltens zum Seienden, darin sich dieses

Consecuentemente, «lo que posibilita la conducta hacia el ente (conocimiento óntico) es la comprensión previa de la constitución del ser, es decir, el conocimiento ontológico». Aquéllo que se entiende por "ciencia" en cada caso depende de una apertura previa del campo temático, que a su vez remite a una "matriz disciplinaria" y a un "paradigma", los cuales, en última instancia, se fundamentan en una determinada "pre-comprensión" del ser. Aunque sin alcanzar, ni mucho menos, el nivel ontológico de Heidegger, la primera edición de *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) planteaba abiertamente el problema:

Sin embargo, durante los últimos años, unos cuantos historiadores de la ciencia han descubierto que les es cada vez más difícil desempeñar las funciones que el concepto de desarrollo por acumulación les asigna. (...) Simultáneamente, esos mismos historiadores se enfrentan a dificultades cada vez mayores para distinguir el componente "científico" de las observaciones pasadas, y las creencias de lo que sus predecesores se apresuraron a tachar de "error" o "superstición". Cuanto más cuidadosamente estudian, por ejemplo, la dinámica aristotélica, la química flogística o la termodinámica calórica, tanto más seguros se sienten de que esas antiguas visiones corrientes de la naturaleza, en conjunto, no son ni menos científicos, ni más el producto de la idiosincrasia humana, que las actuales. Si esas creencias anticuadas deben denominarse mitos, entonces éstos se pueden producir por medio de los mismos tipos de métodos y ser respaldados por los mismos tipos de razones que conducen, en la actualidad, al conocimiento científico.¹⁶⁸⁶

Por su mismo concepto de "cambio de paradigma", el cual, al parecer, entraña tan alto grado de discontinuidad lingüística que desemboca en la "aporía" de la "inconmensurabilidad paradigmática", la obra de Kuhn estaba condenada a ser acusada de relativismo e irracionalismo. De hecho, a nuestro juicio es indiscutible que, en mayor o menor medida, dicha teoría conducía efectivamente a las inmediaciones de tales vecindades filosóficas. Como es sabido, en la segunda edición (1971) de la obra mencionada, Kuhn corrige y suaviza los elementos de discontinuidad entre paradigmas e incluso suprime el término, sustituido por el de "matriz disciplinaria". La revolución copernicana de Kuhn se alejaba así, aterrada, y siguiendo al parecer los mismos mecanismos de presión social a la conformidad que había descrito en su propio libro, del plano de lo ontológico, circunscribiéndose al mero problema óntico de "traducción" de lenguajes técnicos de *argot* entre comunidades científicas dispares. Pero si, como ya le sucediera a Kant entre la primera y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, en lugar de vacilar ante el abismo "irracional" que veía abierto ante sí o, lo que es otro aspecto de lo mismo, ante las potentes coacciones sociales procedentes del "imaginario judeocristiano" vigente, Kuhn hubiese forzado las consecuencias últimas de su teoría de la ciencia, tal vez hubiese podido identificar la posibilidad de un criterio de validez, de raíz ontológica, capaz de "mediar" entre paradigmas y superar así la amenaza de "irracionalismo" que parece acechar al "intelectual" cada vez que osa echar una ojeada a la realidad de "las

an ihm selbst zeigt, so dass alles Aussagen über es von daher ausweisbar wird. Was gehört nun aber zur Möglichkeit eines solchen Verhaltens zu Seiendem? Gibt es eine „Anzeige“ auf das, was ein solches Verhalten ermöglicht? In der Tat: das Verfahren der Naturforscher. Ihnen „ging... ein Licht auf. Sie begriffen, dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, dass sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorgehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Frage zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse“. Der „vorher entworfene Plan“ einer Natur überhaupt gibt allererst die Seinsverfassung des Seienden vor, zu dem alles untersuchende Fragen sich soll verhalten können.“

¹⁶⁸⁶ Kuhn, T.: *La estructura de las revoluciones científicas*, op. cit., págs. 21-22.

cosas mismas". En definitiva, lo que a nuestro juicio ilustra la teoría kuhniana a afectos de la presente investigación es que las ciencias empírico-positivas dependen en su constitución más fundamental de un "tener previo" (*Vorhabe*) que opera como directriz interpretativa y orientación general preteórica de sus respectivos campos temáticos y, por ende, de sus "saberes". En la medida en que dicho "tener previo" ("ideología") no sea tematizado en cuanto tal y sometido en última instancia a criterios de validación, operará como un factor de irracionalidad y dará lugar al tipo de historia de la ciencia que Kuhn describe. La propuesta del "primer Heidegger" (el Heidegger de *La pregunta por la cosa* sería harina de otro costal) no se limita por tanto a fijar un nuevo paradigma, y con ello una ruptura ciega que, con la mirada fija en el progreso, avance de espaldas al pasado: por el simple hecho de que el *Dasein trasciende* todo lo que Kuhn pudiera entender como "discontinuidad" incluso en su periodo más radical, el "paradigma" ontológico-fundamental posibilita forzar a emerger la clave del decurso paradigmático, léase: el "tener previo". La revolución heideggeriana entraña, en primer lugar, como ya hemos visto en el Capítulo Tercero, una ruptura metaparadigmática y, en segundo lugar, un concepto de "paradigma científico-originario" fundado en la fundamentación ontológica del "tener previo" ("ideología A") que *de iure* excluye virtualmente toda ulterior ruptura clásica de paradigma, pues *permite ejercer algún tipo control metodológico sobre la precomprensión del ser*. La propia errancia de los paradigmas es ya un indicio de su irracionalidad. En este sentido, Heidegger explora una refundación neoilustrada de la institución científica, a la que hemos hecho referencia en varias ocasiones pero que sólo ahora muestra su verdadero alcance: la constitución de la *ciencia* a partir del concepto de "revolución nacional" ("ideología A"):

El ente que lleva el nombre de "ser ahí" es un ente "iluminado". La luz que constituye este "estado de iluminado" del "ser ahí" no es la fuerza ni la fuente ópticamente "ante los ojos" de una claridad que irradia y llega a veces hasta dicho ente. Lo que ilumina esencialmente a este ente, es decir, lo que lo hace así "patente" como "claro" para sí mismo, se definió como "cura" antes de toda exégesis "temporal". En la cura se funda el pleno "estado de abierto" del ahí. Este "estado de iluminado" es lo que hace radicalmente posible toda ilustración y esclarecimiento, todo percibir, "ver" y tener algo.¹⁶⁸⁷

El objeto de la ciencia se constituye a partir de una interpretación historiológica del ente. En el caso de la ciencia física actual, dicha interpretación define la esencia de la modernidad y conduce a una serie de decisiones ontológicas pre-téoricas que a su vez la hacen posible, a saber: 1/ el principio de rendimiento (instrumental): sólo es verdadero aquel conocimiento que permita dominar la naturaleza, manipularla y ejercer el poder sobre ella: «La ciencia del hombre es la medida de su potencia, porque ignorar la causa es no poder producir el efecto. (...) La naturaleza de las cosas se entrega más a través de los tormentos del arte que en su libertad propia. Sólo obedeciéndola se vence a la naturaleza» (Bacon); 2/ el principio de maquinación: es la interpretación del mundo natural, cuerpo humano inclusive, según el modelo empírico factual-positivo de la máquina, fijado por Descartes (como consecuencia

¹⁶⁸⁷ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., pág. 379. GA 2, pp. 350-351: „Das Seiende, das den Titel Dasein trägt, ist „gelichtet“. Das Licht, das diese Gelichtetheit des Daseins konstituiert, ist keine ontisch vorhandene Kraft und Quelle einer ausstrahlenden, an diesem Seienden zuweilen vorkommenden Helligkeit. Was dieses Seiende wesenhaft lichtet, das heisst es für es selbst sowohl „offen“ als auch „hell“ macht, wurde vor aller „zeitlichen“ Interpretation als Sorge bestimmt. In ihr gründet die volle Erschlossenheit des Da. Diese Gelichtetheit ermöglicht erst alle Erleuchtung und Erhellung, jedes Vernehmen, „Sehen“ und Haben von etwas.“

lógica, también la mente, "objeto" de la psicología, se convierte en un artefacto definido como conjunto de hechos, causas y efectos); 3/ el principio de matematización del ente natural: «el libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático» (Galileo); 4/ el principio de progreso interpretado en términos utópicos de humanismo, mejora de las condiciones de la especie en orden al bienestar y la "felicidad", hedonismo, erradicación del dolor: «la cuestión capital y principal es en qué cosa, una o más, consiste la felicidad del hombre. Pero en este punto parecen casi demasiado dados e inclinados a la opinión de los que defienden el placer en el cual concretan que descansa toda o la parte principal de la felicidad del hombre» (Tomás Moro). El programa máximo del humanismo incluye la supresión de la muerte, concebida, desde los inicios de la modernidad hasta Marcuse, como un mero problema técnico, *ergo*: susceptible de "solución"... Las decisiones en cuestión articulan una "visión del mundo" ("ideología B") que nada tiene en sí misma de intrínsecamente "científica"¹⁶⁸⁸ y que, sin embargo, posibilita la ciencia tal como la conocemos; es decir, la ciencia actual resulta impensable al margen de esta auténtica "ideología" que, a su vez, remite a la interpretación ontológica del ente como "representación" de un objeto para un sujeto instaurada también por Descartes:

La "fundación" de la "ciencia de hechos" sólo fue posible cuando los investigadores comprendieron que no hay en el fondo "puros hechos". En la proyección matemática de la naturaleza, a su vez, no es lo primariamente decisivo lo matemático en cuanto tal, sino el que la proyección abre un *apriori*.¹⁶⁸⁹

Este *apriori* remite a un "tener previo" que, en el caso de la modernidad, emana de la autointerpretación del *Dasein* por el "uno" (*das Man*), es decir, de la impropia precomprensión de su sí mismo y, por ende, del sentido del ser. El análisis existencial de la institución científica moderna plantea por tanto la posibilidad de una ciencia fundada *de iure* en la existencia propia, pero en ningún caso la negación de la ciencia misma en cuanto tal. El joven Heidegger afirma expresamente la pretensión de una exégesis existencial propia de la ciencia, la cual, a tenor de la realidad histórica de la ciencia, sólo puede tener carácter normativo, esto es, crítico y, en cuanto científico, "ilustrado":

La tematización "objetiva". No "pone" los entes, sino que los deja en franquía de tal manera que se vuelven "objetivamente" susceptibles de indagación y determinación. El objetivamente "ser cabe lo ante los ojos dentro del mundo" tiene el carácter de una señalada presentación. Esta presentación se diferencia del presente del "ver en torno" ante todo porque el descubrir peculiar a la ciencia que entraña esta presentación únicamente es expectante del "estado de descubierto" de lo "ante los ojos". Esta expectación del "estado de descubierto" se funda existencialmente en un "estado de resuelto" del "ser ahí", mediante el cual éste se proyecta sobre el "poder ser" en la "verdad". Esta proyección es posible porque el "ser en la verdad" constituye una determinación de la existencia del "ser ahí". No es cosa de perseguir más aquí el origen de la ciencia partiendo de la existencia propia.¹⁶⁹⁰

¹⁶⁸⁸ Sobre la crítica heideggeriana del concepto de "visión del mundo" o cosmovisión, nos remitimos al Capítulo Tercero de la presente investigación.

¹⁶⁸⁹ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 392. GA 2, p. 262: „Die „Begründung“ der „Tatsachenwissenschaft“ wurde nur dadurch möglich, dass die Forscher verstanden: es gibt grundsätzlich keine „blossenen Tatsachen“. Am mathematischen Entwurf der Natur ist wiederum nicht primär das Mathematische als solches entscheidend, sondern dass er ein Apriori schliesst.“

¹⁶⁹⁰ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, *op. cit.*, págs. 392-393. GA 2, p. 363: „Die Thematisierung objektiviert. Sie „setzt“ nicht erst das Seiende, sondern gibt es so frei, dass es „objektiv“ befragbar und bestimmbar

La fundación de facto de la ciencia en la existencia propia remite al "estado de resuelto" del *Dasein* y éste al "ser en la verdad" del mismo. Sólo desde semejante "tener previo" del "ante qué" de la angustia cabe una interpretación del ser de los entes que se corresponda con la "ciencia originaria" y posibilite a su vez "la correspondencia de la técnica y el hombre moderno", esencia o verdad interna del proyecto "nacional-revolucionario" según Heidegger. Pero es que, además, el primer Heidegger no pretende abolir la física matemática y colocar en su lugar una nueva disciplina cualquiera extraída de la chistera filosófica o política (mucho menos una física "aria"): la ciencia físico-matemática misma pertenece destinalmente al pre-comprender occidental, es una determinación ontológica fundada en un "tener previo" enfeudado en la historia del ser. Pero, al decir, de Manuel Sacristán, estaríamos ante un lugar común:

Según los "adecuados presupuestos" de la doctrina heideggeriana de la verdad formal ésta sólo se da dentro del campo de otra verdad previa (trascendental). Sólo donde está ya desvelado el ente puede afirmarse de él algo formalmente verdadero ("correcto"). No cabe duda de que esta tesis es compartida por todo el pensamiento racional no idealista y para el que lo lógico-formal no sea un absoluto que gobierne el espíritu humano desde antes de su aparición sobre la tierra.¹⁶⁹¹

Que el previo desvelamiento trascendental del ente represente el supuesto de toda verdad óptica, formal o empírica, no puede interpretarse en el sentido de que el hombre conciba el mundo como una cosa independiente de él, es decir, en los términos del denominado "realismo ingenuo". Siendo así, Heidegger se habría limitado a afirmar que la ciencia se ocupa de las cosas, del ente "ante los ojos", una auténtica perogrullada, pues, ¿de qué, si no? Mas no es ésa la cuestión que Heidegger plantea, sino la de la vinculación de dependencia del ser del ente, que la ciencia encuentra como algo supuestamente dado, de una decisión ontológica que lo ha configurado ya siempre de forma preteórica en cuanto objeto susceptible de una conceptualidad y operacionalidad específica y no de otra. La tesis heideggeriana no apunta al necesario e insoslayable estar ahí ya desvelado del ente, sino al oculto proceso de desvelamiento y a su determinación epocal característica. Dicho brevemente, la postura de Heidegger cargaría las tintas precisamente en lo insostenible de la posición "realista" reivindicada tácitamente por Sacristán. Éste, de forma sorprendente, atribuye el trascendentalismo a "todo el pensamiento racional no idealista" y, por ende, al materialismo marxista, del cual, empero, no puede afirmar Sacristán, sin incurrir en una franca *ignoratio elenchi*, que admite unos presupuestos trascendental-aprióricos del objeto, cuando expresamente los ha rechazado como una forma de idealismo burgués. El único "pensamiento racional" que asumiría como propio un *apriori* trascendental sería el de impronta idealista (incluido aquí el realismo "crítico"), es decir, todo lo contrario de lo que afirma Sacristán, quien en una frase de cinco líneas no puede haberse equivocado más. Pero, por si fuera poco, aquéllo que define la teoría heideggeriana de la verdad no es la simple apelación a un *apriori* trascendental, que ya esgrimiera Kant (por no hablar de la entera tradición metafísica), sino el carácter existencial *preteórico* del mismo, un extremo nada

wird. Das objektivierende Sein bei innerweltlich Vorhandenem hat den Charakter einer *ausgezeichneten Gegewärtigung*. Sie unterscheidet sich von der Gegenwart der Umsicht vor allem dadurch, dass das Entdecken der betreffenden Wissenschaft einzig der Entdecktheit des Vorhandenen gewärtig ist. Diese Gewärtigung der Entdecktheit gründet existenziell in einer Entschlossenheit des Daseins, durch die es sich auf das Seinkönnen in der Wahrheit-sein eine Existenzbestimmung des Daseins ausmacht. Der Ursprung der Wissenschaft aus der eigentlichen Existenz ist hier nicht weiter zu verfolgen."

¹⁶⁹¹ Sacristán, M.: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995, pág. 237.

desdeñable donde la ontología fundamental parece hacer la competencia al marxismo, visto que Heidegger no puede ser en rigor acusado de mero "idealista" al uso, como resulta habitual en los manuales de filosofía de la *vulgata* marxista. Circunstancias todas ellas que el crítico "racionalista" Manuel Sacristán parece soslayar alegremente.

El "ser ahí" (*Dasein*) tiende a auto-interpretarse a partir de las cosas y pone las cosas en una relación de exterioridad que, por ejemplo en el materialismo marxista, el *das Man* acepta como "comprensible de suyo". Es el lenguaje del "sentido común" que zanja las cuestiones apelando a la mayoría, a lo normal, a lo evidente y siempre sabido. Dicha relación entiende que yo *qua* cosa soy independiente de aquello "ante los ojos", léase: de la cosa cabe (enfrente), y ésta de mí. Ahora bien, la ciencia empírica en general debe poder retroceder hasta sus supuestos ontológicos a fin de librarse auténticamente de su secreto dominio, es decir, de empuñarlos de forma expresa en cuanto destino del ser, lo que de alguna manera implica la tematización del sujeto y la consumación de la metafísica occidental, que Heidegger ve realizada en Nietzsche mucho antes de impartir sus famosas lecciones de los años cuarenta. Se detecta, en efecto, una presencia interna de Nietzsche en la estructura misma de *Ser y tiempo* que coloca a la ontología fundamental en el seno de un proyecto de apropiación de la *Wille zur Macht* nietzscheana en cuanto fin y "segundo comienzo" de la metafísica occidental. En su obra *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger* (1989), Jacques Taminiaux hace referencia expresa a la influencia de Nietzsche en pasajes cruciales de *Ser y tiempo*, como la cita del párrafo 53, donde se insta al *Dasein* a no devenir "demasiado viejo para sus victorias". Este fragmento remite al pasaje del *Así hablaba Zaratustra* intitulado "De la muerte libre".¹⁶⁹² De dicha huella expresa y puntual pero sorprendente por su forma espontánea y apasionada, *rara avis* en un libro rigurosamente técnico, infiere Taminiaux una invisceración estructural más profunda de temas nietzscheanos por lo que respecta a 1/ la correspondencia entre la voluntad de poder y la temporización del *Dasein* como trascendencia del ente en la nada; 2/ la "circularidad" del eterno retorno (Nietzsche) y de la temporalidad originaria (Heidegger). Aunque aquí suscribimos en general el análisis de Taminiaux y a él nos remitimos, convendría puntualizar que la correspondencia entre tiempo originario y eterno retorno debe buscarse más en el concepto de una reiteración de la finitud *-da capo-* en cuanto "afirmación" de la vida/ser, que en una *imago* de circularidad rechazada expresamente por ambos pensadores (aunque, dicho sea de paso, apelando a razones harto dispares). En cambio, Taminiaux ignora tanto la esencial identidad del concepto de verdad preteórica originaria como subyacente hilo conductor de ambas filosofías, cuanto la anticipación nietzscheana del "ser-para-la-muerte" en la figura del "hombre superior":

La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso. Yo amo a los que no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado. Yo amo a los grandes despreciadores, pues ellos son los grandes veneradores, y flechas del anhelo hacia la otra orilla. Yo amo a quienes, para hundirse en su ocaso, no buscan una razón detrás de las estrellas: sino que se sacrifican a la tierra para que ésta llegue alguna vez a ser del superhombre.¹⁶⁹³

Ahora bien, si lo que define al "superhombre" (*Übermensch*: la traducción ultrahombre sería más ajustada al sentido de la cuestión, pues *Mensch* en alemán *no significa sexo varón*, Mann,

¹⁶⁹² Cfr. Taminiaux, J. : *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Grenoble, Jerome Millon, 1989, págs. 234-251.

¹⁶⁹³ Nietzsche, F.: *Así hablaba Zaratustra*, "Prólogo de Zaratustra", Madrid, Alianza, 1972, pág. 36.

sino humano en general) es la estructura de la temporalidad (eterno retorno opuesto a progreso) en tanto que reiteración -da capo- de una voluntad de poder que "eterniza" la finitud, entonces la repetición heideggeriana de la verdad de la existencia en el "estado de resuelto" como "ser para la muerte" constituye, en buena medida, una recodificación fenomenológico-hermenéutica de las claves conceptuales de la filosofía de Nietzsche. Por otro lado, Heidegger, que nunca ha dejado de mantener una postura claramente hostil al humanismo entendido como auto-centración antropológica del hombre, no rechaza sin embargo en ningún momento un concepto antropológico precisamente en términos de apertura y tránsito (über-, por ejemplo en *Übergang*: paso o salto: *Sprung*) hacia la verdad del ser como lo absolutamente excéntrico que define la genuina *humanitas*, a saber, la nihilidad y *desposesión de sí mismo*. La fórmula del "superhombre" nietzscheano en cuanto destino de un mostrarse neo-moderno del ser en la técnica y proyecto propio de la voluntad de poder, anti-utópica por esencia (pues reitera la muerte y la finitud allí donde la utopía utilitaria pretende negarla en provecho de un "hombre normal" fundamentalmente ego-centrado, satisfecho e hiper-legitimado para ejercer la violencia contra todo lo que amenace al "mundo de la luz"), parece próxima al sentido más profundo de la ontología fundamental. Ahora bien, siendo esto así, el factor interpretativo nietzscheano no deja de abonar la hipótesis de trabajo de un primer Heidegger neo-ilustrado cuya pretensión no es precisamente el rechazo *tout court* de la modernidad, sino, a una con la refundación de la ciencia —cuya postrera reivindicación en Nietzsche se confunde con los elementos cosmológicos del eterno retorno y las apelaciones a la biología-, el proyecto de una neo-modernidad alternativa, opuesta al vigente utilitarismo humanista. La clave de bóveda del edificio conceptual será en cualquier caso un concepto trágico de verdad que sólo Heidegger llega, empero, a articular de forma racional a efectos de poner la institución central del mundo moderno, la ciencia, al servicio de una precomprensión auténtica -el *cómo* de la muerte- del ser de los entes. En este punto se perfila todo un proceso de "fundamentación" científica del "fascismo" a partir del "fenómeno VM" que atraviesa los siguientes estadios, en los cuales el estadio anterior es siempre un supuesto trascendental o condición de posibilidad ontológica que remite en última instancia al "tener previo" de la "ideología A" en tanto que cosmovisión: 1/ ontología fundamental; 2/ historiología ("finitud de la historicidad"); 3/ teoría de la historiografía (lugar de la *Verstehen* como condición de posibilidad y requisito teórico de toda explicación causal válida); 4/ historiografía (fundada en el "valor verdad" frente a las compulsiones utópico-proféticas emanadas del "humanismo") en la selección de los "hechos" relevantes y su interpretación; 4/ ciencias humanas y sociales fundadas en una *narración válida* de la historia que excluya de antemano las concepciones soteriológicas y milenaristas del progresismo; 5/ derecho como conjunto de imperativos normativos que, en primer lugar, separen las nociones de poder (*potestas*) y autoridad (*auctoritas*), garantizando la independencia de las instituciones cuyo sentido es la verdad; 6/ ciencias naturales y físico-matemáticas fundamentadas en la verdad y no en las meras exigencias economicistas de la industria (la ciencia no es un "medio" para el "bienestar", es decir, para el "negocio", sino el sentido propio de la existencia humana). La conexión entre las ciencias "puras" y el "fenómeno F" no consistirá pues, pongamos por caso, en una aplicación técnica de teorías social-darwinistas o eugenésicas que vaya del laboratorio científico directamente a "la sociedad" pasando sólo, en el mejor de los casos, por el gabinete ministerial, porque toda "aplicación política" de la ciencia tiene que ser previamente mediada por las sociologías del conocimiento y las instituciones académicas ("Universidad") que hacen posible la ciencia, es decir, entre otros imperativos, por la *ética del diálogo* (que es incompatible con la cosificación industrial y mercantil del "sujeto de conocimiento" de la "intersubjetividad trascendental") y, en última instancia, por la *democracia* en el sentido *griego*, no "liberal" (o sea: capitalista), del término. Son dichas sucesivas

mediaciones ontológicas, científicas, éticas y políticas las que establecen los criterios y límites de “operacionalidad” y “aplicabilidad” de la “tecnología” (*Gestell*) actualmente librados a los ciegos mecanismos de la acumulación capitalista, cuando no a los dogmas teológicos racistas y genocidas de una oligarquía financiera supranacional y antidemocrática de cuño ideológico judeocristiano (“ideología B”). Todo aquello que se oculta tras el significado de “fascismo” producido por la “ideología B” respecto de la “ideología A” constituye, empero, la única garantía de cumplimiento de los principios ilustrados entendidos como continuación moderna de la civilización griega. La primera expresión contemporánea de la “ideología A” es la filosofía de Nietzsche. *Únicamente la verdad de la voluntad de poder, como verdad, es un dique frente a la irrupción incontrolada y devastadora de la voluntad de poder misma cuyo epítome es la tecnología.*

La recta interpretación del célebre párrafo 44 de *Ser y tiempo* "El “ser ahí”, el “estado de abierto” y la verdad" sólo es posible desde el supuesto de una verdad que no se encuentra al final del proceso de investigación, una verdad como "ideal" regulador pero en sí misma inalcanzable o una verdad-información acumulada por el arduo trabajo de las ciencias, sino, antes bien, por una verdad común que ha sido rechazada de buen principio y que, por lo que respecta a la ciencia, posibilita el conocimiento óptico en lugar de resultar su postrero producto. La ontología fundamental nos dota, por otra parte, de los instrumentos exegéticos que permiten comprender el origen del concepto académico de verdad en la autointerpretación inauténtica del "ser ahí" como ser "ante los ojos", cosa o sustancia. El *Dasein* caído conceptúa “la verdad” en los mismos términos que el ente que él *no* es. Ahora bien, desde el punto de vista de una teoría del conocimiento y de la ciencia, la más grave afirmación de Heidegger es que la verdad académica representa sólo un subproducto óptico que pone al principio lo que sólo puede aparecer al final como "resultado" del proceso de conocimiento. La ciencia ofrece saberes sobre cosas, hechos, causas y efectos en términos categoriales. Que dicho conocer sea sólo posible merced a un ser verdad del propio "ser ahí", supone la pre-comprensión del *Dasein* en el "estado de yecto", el cual a su vez aleja al "ser ahí" en la "fuga" en virtud de su carácter "aversivo". El "ser ahí" es constantemente ahuyentado de su sí mismo y, por ende, del "ser verdad" ontológico que fundamenta todo conocimiento óptico y científico de los entes "ante los ojos". Con ello queda aclarado, a juicio de Heidegger, 1/ que la ciencia representaría en primer lugar una posibilidad óptica de la existencia, 2/ que la ciencia del utilitarismo hedonista es la forma *inauténtica* de dicha modalidad "neutra" y 3/ que, en consecuencia, *cabría concebir una forma auténtica de ciencia fundada en el "ser en la verdad" por mor de la verdad misma.* Y aunque Heidegger no lo manifieste quizá expresamente en tales términos, sobre su obra en cuanto quehacer óptico comprometido planea permanentemente una prescripción "ética" que insta a *fundar todo proyecto óptico-existencial en una identificación con el ser ontológico-existencial del "ser ahí"*. ¿Es la realización de la ontología fundamental el primer escalón de una posterior actuación *engagiert*? La subordinación del proyecto óptico del existente humano a su "identidad ontológica" y por ende a un "proyecto ontológico" de fundamentación de la ciencia en la autenticidad del "ser ahí" gira entorno al gozne óptico-ontológico de la experiencia de la verdad, y constituye el fundamento de la refundación “política” de la institución académico-universitaria en el contexto más amplio de una crítica y reforma de la sociedad liberal capitalista. La ambiciosa pretensión de Heidegger, empero, remite constantemente a su concepto de verdad y a la ruptura metaparadigmática y política que supone la mera noción de una verdad racional rehuida por la ciencia, la cultura y la sociedad. La cuestión a que hemos llegado consiste entonces en mostrar que, en efecto, la crítica de Heidegger a la racionalidad no tiene un carácter antirracionalista, como pretende, por ejemplo, Manuel Sacristán, sino, antes bien, que el filósofo alemán cuestiona kantianamente *una razón arrancada*

de sus raíces y olvidadiza de los supuestos ontológicos que la hacen posible. La ilustración supone una “crítica de la razón”, que no es tanto un rechazo de la razón misma como una kantiana determinación de su esencia y límites. Siendo así que, racionalmente, debería existir una diferencia entre instigar al irracionalismo y cuestionar una razón meramente instrumental que se muestra incapaz de desempeñar sus propios fundamentos, de tal suerte que, con ello, desemboca en el colapso intelectual y moral del siglo. Si la razón como tal representa una mera opción vital entre otras, entonces estamos, precisamente, abocados al irracionalismo. Ahora bien, para el “primer Heidegger”, la razón se *fundamenta* en el ser.

(...) y ella misma (la libertad) como origen resulta "fundamento". La libertad es el fundamento del fundamento. Ello no por cierto en el sentido de una "iteración" formal, infinita. El ser-fundamento de la libertad no tiene el carácter -aunque siempre se esté a punto de pensarlo- de uno de los modos del fundar, sino que se determina como la unidad fundante de la diversificación trascendental del fundar.¹⁶⁹⁴

El nexo entre razón y ser no puede a su vez ser calificado de "irracional", a menos que se suponga también imputable de irracionalismo la afirmación aristotélica de que el principio de no contradicción no puede probarse, visto que cualquier argumentación lógica lo supone. Todo discurso que ahonde en los supuestos trascendentales *apriori* de la lógica y de la razón ha de renunciar tanto al constructivismo racional como al enunciado categorial-causal sobre "hechos". Se trata aquí de una exigencia lógica del mismo carácter filosófico que la referenciada tesis aristotélica. Una vez más, conviene distinguir así entre un decir que se considera liberado del principio de fundamentación y aquél otro que, descendiendo a las dependencias subterráneas de la racionalidad misma, apela empero a un criterio de validez. Y, a nuestro juicio, el “primer Heidegger”, aunque rechazó de manera del todo coherente que el *Dasein* pudiera ser objeto de prueba, es decir, de evidencia experimental empírica o deducción lógica, *no ha dejado ni un solo instante de apelar a los fenómenos como instancia reguladora de validación del discurso ontológico-fundamental.* Es cierto que la obra de Heidegger tematiza ámbitos pre-rationales, pero de ahí no se sigue una posición valorativa respecto a los mismos. ¿Supone la microbiología una "defensa" de las bacterias? El análisis marxista de los procesos económicos como factores causales explicativos de la sociedad y cultura burguesas, ¿implica una apología del capitalismo? ¿Debemos entender que el análisis freudiano de los procesos psíquicos inconscientes entraña una suerte de reivindicación de los mismos en perjuicio de la soberanía de la conciencia? La incursión heideggeriana en el lado oscuro de la razón permite iluminar esa umbría y no insta, por el contrario, a sumirnos en las tinieblas. Mas bien ocurrirá que permaneceremos en la oscuridad siempre que se estigmatice cualquier intento de determinar críticamente qué sea la razón -ejercicio teórico que implica un distanciamiento- como crimen de lesa intelectualismo. Con mayor motivo cuando lo que caracteriza el primer Heidegger es la tematización de la verdad misma, la apelación al fenómeno de la *verdad* en cuanto *quicio* de razón y ser. Pero difícilmente podrá acusarse de antirracionalismo a quien nos insta, mediante un discurso fundado y fenomenológicamente verificable, a “ser en la verdad”.

A tenor del planteamiento que venimos siguiendo, el abordaje de la cuestión de la verdad en Heidegger deberá partir siempre del *factum* de que la verdad (“ideología A”, cosmovisión), por oposición a “lo verdadero”, es siempre ya comprendida y rehuida por el ser que nosotros mismos somos. Este fenómeno se manifiesta en el "supuesto" de la verdad

¹⁶⁹⁴ Heidegger, M.: *Vom Wesen des Grundes*, (1929), pág. 53.

que acompaña todos nuestros actos (*Vollzüge*) como existentes. Así, incluso cuando negamos la verdad, pretendemos que dicha negación sea válida, verdadera. Incurrimos en aquéllo que los teóricos de la actual pragmática lingüística denominan contradicción performativa, pero que no afecta sólo a nuestro lenguaje, sino, en la medida en que el “habla” (*Rede*) constituye un existencial del “ser ahí” [*Dasein*], a nuestro *ser*. Cualquier acto remite a una totalización del mundo que, muda las más de las veces, puede verbalizarse como una pretensión de verdad respecto a aquéllo que hacemos, queremos o rechazamos. Por ese motivo pudo afirmar Aristóteles que no ha habido ningún escéptico auténtico, porque con su mero comportamiento cotidiano todo existente acredita una posición de validez. Para Heidegger, que duda del ejemplo dado por Aristóteles, el supuesto pragmático-lingüístico de la validez remite, empero, a un fenómeno más originario:

La verdad la suponemos, "nosotros", porque "nosotros", siendo en la forma de ser del "ser ahí", somos "en la verdad". No la suponemos como algo "exterior" y "superior" a nosotros con lo que entremos en relación al lado de otros "valores". No somos nosotros quienes suponemos la "verdad", sino que es ella quien hace posible ontológicamente que seamos de tal manera que "supongamos" algo. La verdad es quien hace posible toda suposición.¹⁶⁹⁵

El fenómeno de la verdad representa por consiguiente también un supuesto de todo enunciado óptico "verdadero" en tanto que éste manifiesta un sentido de la verdad que no hay que ir a buscar a ningún lugar, porque está en nosotros y nos estructura como entes "veromorfos". Nosotros somos la verdad.

La "definición" de la verdad como "estado de descubierto" y "ser descubridor" tampoco es una mera explicación de la palabra, sino que brota del análisis de las maneras de conducirse el "ser ahí" que solemos llamar inmediatamente "verdaderas."¹⁶⁹⁶

Por ende, disponemos de un significado común y originario (“democrático”) de verdad que apunta al puro aparecer de los entes desde el "tener previo" (*Vorhabe*) y constituye su sentido (*Sinn*). El mostrarse de los entes se da siempre en un determinado sentido y éste remite al *Dasein*. Y sólo porque el *Dasein* articula en torno a sí un mundo como plexo de significados, pueden los entes emerger en cuanto tales -dotados de un cómo- en el seno de dicho entramado. El existente humano es así "verdadero" en cuanto "descubridor". El *Dasein* descubre los entes como objetos significativos al proyectar, en la trascendencia, un horizonte mundanal ontológico determinado. Sobre ese fondo, brotan los entes y puede el *Dasein* fundamentar los enunciados ópticos como verdaderos, fijando incluso unas relaciones "epistemológicas" entre un “sujeto” y un “objeto” teóricos. Ahora bien, la tradicional asignación primaria de la verdad al enunciado encubre gravemente sus raíces ontológicas y es una de las consecuencias nefastas de la autointerpretación inauténtica del *Dasein* como cosa o sustancia. Pero una vez mostrada la aprioridad del "estado de abierto" del *Dasein* y su funcionalidad constituyente de mundo en cuanto pre-comprensión del ser, el retroceso desde

¹⁶⁹⁵ Heidegger, M.: *Ser y tiempo, op. cit.*, pág. 249. GA 2, pp. 227-228: „Wahrheit setzen „wir“ voraus, weil „wir“, seiend in der Seinsart des Daseins, „in der Wahrheit“ sind. Wir setzen sie nicht voraus als etwas „außer“ und „über“ uns, zu dem wir uns neben anderen „Werten“ auch verhalten. Nicht wir setzen die „Wahrheit“ voraus, sondern sie ist es, die ontologisch überhaupt möglich macht, dass wir so sein können, das wir etwas „voraussetzen“. Wahrheit ermöglicht erst so etwas wie Voraussetzung.“

¹⁶⁹⁶ Heidegger, M.: *Ser y tiempo, op. cit.*, pág. 241. GA 2, p. 220: „Die „Definition“ der Wahrheit als Entdecktheit und Entdeckendsein ist auch keine blosse Wortklärung, sondern sie erwächst aus der Analyse der Verhaltungen des Daseins, die wir zunächst „wahre“ zu nennen pflegen.“

el enunciado óntico verdadero al "supuesto" pragmático-lingüístico de la verdad debe ir más allá o, mejor dicho, mucho más acá:

La usual refutación del escepticismo, de la negación del ser o de la cognoscibilidad de la "verdad", se queda a medio camino. Lo que muestra en argumento en forma es simplemente que si se juzga, se supone una verdad. Se reduce a remitirse al hecho de que a la proposición le es inherente la "verdad", de que el mostrar es por su mismo sentido un descubrir. Pero queda sin aclarar por qué tiene que ser así, dónde radique la razón ontológica de esta necesaria relación entre proposición y verdad bajo el punto de vista del ser. (...) Encima se desconoce que hasta cuando nadie juzga, se supone una verdad en tanto en cuanto el "ser ahí" es.¹⁶⁹⁷

No se observará en ningún momento a lo largo de su argumentación que Heidegger intente negar o rechazar el concepto de contradicción performativa *per se*, antes bien, se limita a afirmar que dicha estrategia "formal" resulta del todo insuficiente en orden a fundamentar el sentido de la verdad. Por lo demás, tampoco basta para refutar el escepticismo, precisamente en tanto que se limita a la superficie lingüística del problema y no a lo que el *Dasein* hace o deja de hacer cuando simplemente no juzga. Heidegger se burla, así, de los «inocentes golpes de mano dialéctico-formales contra el "escepticismo"», es decir, de las mismas pautas de conducta académica que en la actualidad caracterizan la ofensiva de la ética del diálogo contra las corrientes filosóficas que cuestionan la modernidad, siendo así que, en realidad, «un escéptico no puede ser refutado», algo que, por otra parte, todos hemos comprobado una y mil veces en la práctica. Consecuentemente, es necesario retroceder del *factum* lingüístico del supuesto de la verdad judicativa al "estado de abierto" del *Dasein*. El carácter fáctico de la verdad *qua* supuesto no se modifica, pero nos ofrece ahora un campo significativo mucho más amplio. Es el sentido de la facticidad misma como ser del *Dasein* el que debe permitirnos abrir la precomprensión auténtica del fenómeno de la verdad. Y es también en esta encrucijada donde se manifiesta más claramente el punto de ruptura entre Heidegger y Husserl. Porque, en efecto, ¿qué nos impide detener nuestro retroceso en un sujeto o depositario del valor ideal de la verdad? La respuesta de Heidegger es clara, a saber, precisamente la *facticidad* (finitud) que dicho sujeto excluye de antemano, pues estamos ante una subjetividad ideal que no tiene que comportarse, vivir o morir, que no responde a las pautas comunicativas inherentes a los existenciaros del "habla" (*Rede*) y el "ser con" (*Mitsein*) y que, por tanto, no puede asumir tampoco como propio el supuesto lingüístico de la verdad, el cual queda en él como congelado y convertido en pura abstracción. O dicho en otros términos, el sujeto ideal puede ser escéptico precisamente porque no ha de existir, ser en el mundo y gestarse constantemente en la responsabilidad de un "ser relativamente a sí mismo". Heidegger insistirá en el fenómeno de la facticidad, un auténtico *apriori* trascendental de la *natio* que marca el sentido de la verdad antes de que todo enunciado óntico sea posible y a tenor de una experiencia que la ciencia empírica ni visión del mundo alguna puede contradecir:

¹⁶⁹⁷ Heidegger, M.: Ser y tiempo, op. cit., pág. 250. GA 2, p. 228: „Die übliche Widerlegung des Skeptizismus, der Leugnung des Seins bzw. der Erkennbarkeit der „Wahrheit“, bleibt auf halbem Wege stehen. Was sie in formaler Argumentation zeigt, ist lediglich, dass, wenn geurteilt wird, Wahrheit vorausgesetzt ist. Es ist der Hinweis darauf, dass zur Aussage „Wahrheit“ gehört, dass Aufzeigen seinem Sinne nach ein Entdecken ist. Dabei bleibt *ungeklärt stehen*, warum das so sein muss, worin der ontologische Grund für diesen notwendigen Seinszusammenhang von Aussage und Wahrheit liegt. (...) Überdies wird verkannt, dass auch, wenn niemand *urteilt*, Wahrheit schon vorausgesetzt wird, sofern überhaupt *Dasein* ist.“

Tenemos que suponer la verdad, la verdad tiene que ser en cuanto "estado de abierto" del "ser ahí", tal cual este mismo, como en cada caso mío y éste tiene que ser. Esto es inherente al esencial "estado de yecto", del "ser ahí" en el mundo. ¿Es que el "ser ahí" en cuanto tal ha decidido ni podrá decidir jamás libremente si vendrá o no vendrá a ser ahí?¹⁶⁹⁸

Observemos que en la construcción de las frases de este pasaje clave Heidegger repite y subraya el paralelismo entre el "tener que ser" de la verdad, el "tener que ser" de la "real subjetividad" ("wirklichen" Subjektivität)¹⁶⁹⁹ y el sentido de forzosidad (*Triffigkeit*) del "estado de yecto". Todas ellas, dimensiones significativas ajenas por completo a la conciencia pura husserliana. No obstante lo cual, el retroceso de Heidegger no nos ha regresado al individuo empírico, sino a un ente que conserva el "rango" trascendental constituyente y apriórico del Ego fenomenológico sin menoscabo de su carácter hermenéutico-existencial. En efecto, frente a las apresuradas afirmaciones de Cristina Lafont,¹⁷⁰⁰ la *contra-epojé* heideggeriana de la esencia no entraña *detranscendentalización* alguna, sino antes bien todo lo contrario. Recordémoslo: el ser no es un género, la renuncia a lo abstracto no nos condena a lo concreto empírico, sino que remite a un plano ontológico *temporario* anterior a la dicotomía universal/individual. La cuestión estriba, por tanto, en si "facticidad" se interpreta en sentido óntico, y entonces Heidegger resucita el naturalismo -pretensión insostenible-, o se interpreta en sentido ontológico, y ahí la transcendentalización de la epojé heideggeriana supone, por el contrario, respecto a Kant y Husserl, una potenciación de lo trascendental, una "hiper-transcendentalización" que, como el eterno retorno (*ewige Wiederkehr*) de Nietzsche, sacraliza la existencia toda.

La afirmación inicial de que el acceso a la verdad depende en el "primer Heidegger" de una decisión del *Dasein* y no de la superación de una dificultad cognoscitiva reservada a los profesionales del saber, de manera que dicho acceso no puede ser teorético, debe ser empero teóricamente justificada. La relación entre un sujeto y un objeto distanciados en forma de conciencia de (algo) define la esencia misma de lo teorético, cuando precisamente todo intento de abordar el problema de la verdad originaria como materia teórica liquidaría de antemano la cuestión misma. Sólo podemos comprender qué sea la verdad si *experimentamos* la verdad. La tarea de la ciencia originaria, por lo menos hasta el año 1929, consistirá en "repetir" tal experiencia sobre el papel, como quien escribe una autobiografía y relata fielmente de memoria lo ahí habido en primera persona. La cuestión que se plantea entonces es la de la legitimidad de dicha experiencia. Por lo que respecta a esta dificultad, conviene subrayar que, como ya hemos sugerido a lo largo de nuestra argumentación, singularmente con la obra de Kant se detecta un discurso teórico característico de la modernidad como crítica de la razón que, en este sentido, define el quehacer de la filosofía desde Descartes. Veamos cómo concibe Heidegger el intento del ilustrado Kant en sus lecciones de 1928 de *Introducción a la filosofía*:

Con esta concepción de la filosofía primera intenta Descartes en su segunda obra principal, los "Principia philosophiae", sistematizar de forma nueva el contenido total de la filosofía transmitida, de la filosofía tradicional, es decir, de la Escolástica. Y de ahí que desde entonces

¹⁶⁹⁸ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 249. GA 2, p. 228: „Wir müssen die Wahrheit voraussetzen, sie muss als Erschlossenheit des Daseins sein, so wie dieses selbst als je meines und dieses sein muss. Das gehört zur wesenhaften *Geworfenheit des Daseins in die Welt*. Hat je Dasein als es selbst frei darüber entschieden, und wird es je darüber entscheiden können, ob es ins „Dasein“ kommen will oder nicht?“

¹⁶⁹⁹ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 250. GA 2, p. 229.

¹⁷⁰⁰ Cfr. Cristina Lafont: *Lenguaje y apertura al mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza, 1997.

suela asociarse incluso con la metafísica tradicional la peculiar idea de filosofía primera como ciencia fundamental. El esfuerzo último, aunque ciertamente oculto, de Kant, se dirige a suprimir esta situación y conexión. Su intención no era tanto fundar frente a la metafísica tradicional una nueva metafísica, sino desatar o romper la conexión que Descartes había establecido entre el ideal matemático de conocimiento y la metafísica tradicional. Esta íntima intención de Kant no la entendieron ya sus sucesores y seguidores.¹⁷⁰¹

El proyecto de Heidegger supone forzar la emersión a la luz de la oculta y enterrada pauta de Kant, el filósofo más señero de la ilustración, y repetir la tácita crítica de Kant a Descartes en términos de crítica a Husserl, heredero intelectualista y teoreticista del autor del *Discurso del método*. Pero, semejante "refundación de la ilustración", que Heidegger apunta en *Kant y el problema de la metafísica*, ¿tiene un sentido irracionalista?

No es porque el tiempo funcione como "forma de la intuición", siendo interpretado como tal al principio de la *Crítica de la razón pura*, sino por el hecho de que la comprensión del ser haya de proyectarse, a partir de la finitud del ser-ahí del hombre, hacia el tiempo, por lo que el tiempo adquiere -en unión esencial con la imaginación trascendental- la función metafísica central de la *Crítica de la razón pura*. Ésta hace que el predominio de la razón y del entendimiento se tambalee. La "lógica" fue despojada de la preeminencia que le había sido conferida tradicionalmente dentro de la metafísica. Su idea misma llega a ser problemática. (...) Y no obstante, ¿no fue Kant quien, en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, restituyó su predominio al entendimiento? ¿Acaso no se debe a éste que la metafísica se haya convertido en Hegel, más radicalmente que nunca, en una "lógica"?¹⁷⁰²

El camino que conduce al sujeto absoluto y de ahí a la criminalidad del proyecto veteromoderno comienza en la mutación que va de la primera a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Heidegger pretende subvertir dicho proceso, es decir, apelar al primer Kant frente al segundo, y a la racionalidad finita frente a la racionalidad lógica infinita del hegelianismo, matriz metafísica de la ingeniería social marxista y utilitarista. Ahora bien, después de la experiencia histórica del siglo XX, ¿no encarna la pretensión del primer Heidegger una crítica ilustrada de la razón? El negocio del kantismo es el de un discurso meta-teórico relativo a la teoría misma. Su referente objetivo es la estructura sujeto/objeto y los procesos de objetualización. Que el sujeto no puede ser objetualizado es ya también un

¹⁷⁰¹ Heidegger, M.: *Introducción a la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1999, pág. 34. GA 27, p. 19: „Mit dieser Auffassung der ersten Philosophie versucht Descartes in seinem zweiten Hauptwerk, den „Principia philosophiae“, den Gesamtbestand der überlieferten Philosophie, also der Scholastik, in einer neuen Form zu systematisieren. Daher kommt es, dass seither mit der traditionellen Metaphysik die eigentümliche Idee der ersten Philosophie als Grundwissenschaft vereinigt ist. Kants letztes und freilich verborgenes Bemühen geht um eine Aufhebung dieses ganzen Zusammenhangs. Seine Absicht ist nicht so sehr, gegenüber der traditionellen Metaphysik eine neue zu begründen, sondern vielmehr Descartes' Vereinigung des mathematischen Erkenntnisideals mit der traditionellen Metaphysik zu durchbrechen. Diese innerste Absicht Kants wurde von den Nachfolgern nicht mehr begriffen.“

¹⁷⁰² Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, op. cit., págs. 204-205. GA 3, p. 243: „Nicht weil die Zeit als „Form der Anschauung“ fungiert und eingangs in der Kritik der reinen Vernunft als solche ausgelegt wird, sondern deshalb, weil das Seinsverständnis aus dem Grunde der Endlichkeit des Daseins im Menschen sich auf die Zeit entwerfen muss, gewinnt die Zeit in der wesenhaften Einheit mit der transzendentalen Einbildungskraft die zentrale metaphysische Funktion in der Kritik der reinen Vernunft. Diese selbst erschüttert so die Herrschaft der Vernunft und des Verstandes. Der „Logik“ ist ihr von alters her ausgebildeter Vorrang in der Metaphysik genommen. Ihre Idee wird fraglich. (...) Und doch! Hat Kant nicht in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft dem Verstand die Herrschaft zurückgegeben? Ist nicht zufolge dieser die Metaphysik bei Hegel so radikal wie nie zuvor zur „Logik“ geworden?“

tema clásico de la filosofía: el sujeto, *indicio* del *Dasein* -y, por ende, del Ser- en la modernidad, escapa a la categoría cósmica de sustancia porque es su fundamento. Este debate dibuja ya unos horizontes en torno al fenómeno de la teoría en cuanto proceso de objetivización/objetualización a pesar de todos los intentos idealistas y hegelianos de acabar con la escisión entre sujeto y objeto en la autoconciencia absoluta, reformulaciones gnoseológico-metafísicas de la negación "humanista" de la finitud características de la época (y coartada postrera de sus utilitarismos criminógenos). Que el "sujeto" no puede ser objetualizado abre a su vez dos posibilidades: a) su objetualización fraudulenta a manos de la psicología y el proyecto positivista de fundar la lógica en la psicología, refutado por Husserl pero reemprendido por epistemólogos como el marxista Piaget; b) la aceptación de un límite meramente epistemológico como coartada para introducir, más allá de él, el bagaje simbólico de las religiones monoteístas en cuanto justificación *de facto* de los fines y valores del utilitarismo. La modernidad agota ambas -y todas- sus posibilidades sin cuestionar nunca la axiología humanista, que permanece como horizonte último de los criterios de utilidad pese a los frecuentes cambios de discurso, método o estrategias de blanqueo moral perpetrados por los poderes públicos y los agentes de la ingeniería social (estatal o privada). La respuesta de Husserl permite esquivar la peligrosa alternativa, pero al precio de no cuestionar radicalmente los supuestos de la crisis. *La fenomenología trascendental evita efectivamente la objetualización (naturalización) de la conciencia, mas permanece inerte ante la perpetuación de esa misma conciencia (fuente de los procesos de objetualización) concebida como fundamento último.* En definitiva, nos remite al estadio que precedió a la inversión materialista-positivista del hegelianismo, dejando así intacto el huevo de la serpiente del sujeto cartesiano (Yahvé). Mas el brazo ejecutor de la Idea Absoluta en cuanto croquis de la sociedad perfecta no ha sido la filosofía, sino la ciencia que heredaba en su código genético decimonónico la pre-comprensión inauténtica del ser como sujeto creador absoluto acuñada por el hegelianismo en el mismo momento en que rechazaba y denostaba el "idealismo" metafísico en nombre de la materia y de lo positivo. El proceso de "inversión de la metafísica" hacia una criminalidad política operativa y franca que con los nazis se querrá "ciencia política", es muy claro en el marxismo de Marx y alcanza su perfección conceptual en Lenin, verdadera cima de la modernidad. Por el contrario, en el caso de Heidegger, la crítica del teoreticismo radicaliza la exigencia de no objetualización del sujeto sin que ello suponga su automática des-tematización filosófica y, al mismo tiempo, libera al ente del yugo de la relación sujeto/objeto. El sujeto en cuanto *huella* del ser constituye, precisamente, el tema genuino de la filosofía moderna, al par que el ocultamiento o deformación de aquéllo que se muestra, no obstante lo cual el descubrimiento teórico del *Dasein* vendrá de la mano del polo objetivo de la correlación intencional. Es la experiencia del ente tal como aparece efectivamente la que, al *diluir la objetualidad del objeto en el fenómeno*, permite identificar en el polo subjetivo de la correlación el fenómeno simétrico del sí mismo histórico o "quién" del *Dasein*. Esta forma de relación es la preocupación o cura (*Sorge*):

(...) el conocimiento es un modo de ser del "ser ahí" como "ser en el mundo", que tiene su fundamento óntico en esta "estructura de ser" (...) el conocimiento mismo se funda por anticipado en un "ser ya cabe el mundo" que constituye el ser del "ser ahí". Este "ser ya cabe" no es, hay que decir ante todo, simplemente el rígido estar mirando con la boca abierta algo puramente "ante los ojos". El "ser en el mundo" está, en cuanto "curarse de", embargado por el mundo de que se cura. Para que sea posible el conocimiento como una actividad que

determina teóricamente lo "ante los ojos", es menester una previa deficiencia del tener que ver con el mundo en el modo del "curarse de."¹⁷⁰³

Cabe, por tanto, determinar el modo de abordaje no teórico al fenómeno del (presunto) "sujeto", visto que somos en el mundo en actitud *preteórica* sin que ello nos impida *comprender*. El acceso al tema que en el esquema sujeto/objeto el fenómeno de un sujeto —no objetualizable sin vulnerar el principio de objetividad— meramente indica, nos remite al comprender en cuanto "convicción" co-avalada por el simple hecho de que existimos y experimentamos, al margen de la ciencia, fenómenos veritativos sin los cuales nuestro vivir —y el vivir del científico mismo como humana existencia— no se podría concebir ni sería siquiera posible. Es esa posición de validez preteórica *ejecutiva* la que encontramos en el carácter *proyectual* de la significatividad, condición de posibilidad de la mundanidad. El ente, al mostrarse precisamente en el modo de la cura, permite emerger el fenómeno del "ser en el mundo", continente oculto bajo la superficie del ruinoso binomio racionalista sujeto/objeto:

Los entes que constituyen fenomenológicamente lo previo al tema -aquí lo usado, lo que se encuentra en trance de producción- se hacen accesibles en un sumirse en semejante "curarse de." Rigurosamente tomada, es esta manera de hablar, sumirse, conducente a error; pues en esta forma de ser del "andar" que "se cura de", no necesitamos precisamente sumirnos. El "ser ahí" cotidiano es ya siempre en este modo; por ejemplo, al abrir la puerta, hago uso del pestillo.¹⁷⁰⁴

Este trato inmediato con los entes, donde no hay sujetos y objetos sino un embargarse, un estar arrojado ahí fuera ya siempre, entraña un comprender o entender (*verstehen*) preteórico, concepto que permite a la filosofía escapar del teoreticismo absoluto *sin incurrir en el irracionalismo*. El existente (sí mismo historiológico) no puede ser explicado pero sí puede ser comprendido puesto que lo ha sido ininterrumpidamente en su existir. La cuestión será ahora ¿por qué hay que escapar al teoreticismo? ¿Es que simplemente estamos ante los efectos de la "influencia" de Nietzsche? Si fuera así, no podría ya hablarse de ciencia, sino de literatura. Ahora bien, en este punto el lema fenomenológico "a las cosas mismas" se vuelve contra su fundador, y la construcción del último fragmento citado, que guarda cierto paralelismo con la referente a la forzosidad del "estado de yecto" (la natividad), nos indica que estamos ante el primer recurso heideggeriano a la facticidad, al que seguirán uno tras otro todos los demás a lo largo del texto de la ontología fundamental como hilo conductor del retroceso a la verdad de la muerte y de ésta a la finitud "absoluta" del ser. En efecto, el carácter fáctico y apriórico del fenómeno descrito, que beneficia a Husserl en la "reducción trascendental" de los entes

¹⁷⁰³Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., pág. 74. GA 2, p. 61: „Erkennen ist ein Seinsmodus des Daseins als In-der-Welt-sein, es hat seine ontische Fundierung in dieser Seinsverfassung. (...) das Erkennen selbst vorgängig gründet in einem Schon-sein-bei-der-Welt, als welches das Sein von Dasein wesenhaft konstituiert. Dieses Schon-sein-bei ist zunächst nicht lediglich eins starres Begaffen eines puren Vorhandenen. Das In-der-Welt-sein ist als Besorgen von der besorgten Welt benommen. Damit Erkenn als betrachtendes Bestimmen des Vorhandenen möglich sei, bedarf es vorgängig einer Defizienz des besorgenden Zu-tun-habens mit der Welt.“

¹⁷⁰⁴Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., pág. 80. GA 2, p. 67: „Das phänomenologisch vorthematische Seiende, hier also Gebrauchte, in Herstellung Befindliche, wird zugänglich in einem Sichversetzen in solches Besorgen. Streng genommen ist diese Rede von einem Sichversetzen irreführend; denn in diese Seinsart des besorgenden Umgangs brauchen wir uns nicht erst zu versetzen. Das alltägliche Dasein ist schon immer in dieser Weise, z. B.: die Tür offenend, mache ich Gebrauch von der Klinke.“

al campo de conciencia, es aquéllo que ahora insta a retroceder a la inmediatez del "siempre ya" del comportamiento mundano, sin menoscabo, insistamos en este punto crucial, de su carácter trascendental. De ahí que la exigencia de científicidad, y no la mera influencia de Nietzsche, sea la explicación del salto heideggeriano del universo teórico de la conciencia al plano preteórico del *Dasein*. Heidegger apela a dicho criterio de rigor (*Trifftigkeit*) a fin de justificar su punto de partida en ruptura con el esquema sujeto-objeto que todavía rige para Husserl:

A este remitir al fenómeno -el conocimiento es una forma de ser del "ser en el mundo"- pudiera oponerse esto: con semejante exégesis del conocimiento se aniquila el problema del conocimiento; ¿qué puede seguir siendo cuestión, una vez que se empieza dando por supuesto que el conocimiento es ya cabe su mundo, cabe el mundo que debe alcanzar en el trascender del sujeto y únicamente en él? Mas prescindiendo que en la pregunta últimamente hecha resulta patente de nuevo el "punto de vista" constructivo, no justificado por los fenómenos, ¿qué otra instancia que el fenómeno mismo del conocimiento y la forma de ser del cognoscente decidirá si hay y en qué sentido haya un problema del conocimiento?¹⁷⁰⁵

En efecto, si la verdad estaba ya siempre ahí, en los fenómenos, rehuida por el teoreticismo, el planteamiento heideggeriano supondrá, en primer lugar, suprimir el problema clásico del conocimiento apelando a la única instancia que puede dirimir la cuestión, a saber, los fenómenos mismos, último lugar de apelación para el criterio de racionalidad. Y así, será dicho criterio el que fuerce a abandonar la "casa encantada" de la conciencia y retroceder a la facticidad (muerte, natividad, comunidad) de un ente que "se cura de" en un plano donde impera la amenaza, donde se angustia y experimenta de forma permanente, auténtica o inauténtica, la posibilidad esencial de sufrir y morir.

La segunda cuestión es cómo adentrarnos en el estrato fenoménico preteórico y luego salir de él con un discurso válido que se fundamenta en el carácter supuestamente originario de una determinada experiencia existencial. A mi entender, esta cuestión encierra otras dos: a/ el criterio que permita atribuir rango originario o no a una determinada (entre otras muchas) experiencia preteórica; b/ la repetición científica -*ergo* teórica- de esa experiencia. La inmersión en el plano preteórico nos indica sólo una perspectiva o modo de acceso a un campo fenoménico que es condición de posibilidad de toda teoría y en sí mismo originario respecto de la teoría en cuanto tal, pero que en realidad no mienta otra cosa que el mundo mismo de la vida cotidiana según se muestra en la experiencia. ¿Cómo extraer de ese mundo un sentido privilegiado que permita fijar los fines de la ciencia positiva? ¿No nos encontramos con las mismas dificultades que los propios observadores teóricos, con el agravante de que hemos renunciado de antemano a aplicar criterios científico-objetivos (por ejemplo, una encuesta sociológica sobre "valores")? Sin embargo, este planteamiento implica la creencia de que somos observadores teóricos a la búsqueda de una verdad objetiva que se nos resiste por su complejidad y dificultad, menesterosa de una gran perspicacia y capacidad

¹⁷⁰⁵ Heidegger, M.: *Ser y tiempo, op. cit.*, pág. 74. GA 2, p. 61: „Diesem Hinweis auf den phänomenalen Befund -*Erkennen ist eine Seinsart des In-der-Welt-seins*- möchte man entgegenhalten: mit einer solchen Interpretation des Erkennens wird aber doch das Erkenntnisproblem vernichtet; was soll denn noch gefragt werden, wenn man voraussetzt, das Erkennen sei schon bei seiner Welt, die es doch erst im Transzendieren des Subjekts erreichen soll? Davon abgesehen, dass in der letztformulierten Frage wieder der phänomenal unausgewiesene, konstruktive „Standpunkt“ zum Vorschein kommt, welche Instanz entscheidet denn darüber, ob und in welchem Sinne ein Erkenntnisproblem bestehen soll, was anders als das Phänomen des Erkennens selbst und die Seinsart des Erkennenden?„

lógico-lingüística de elaboración formal. De hecho, aquéllo que requerirá en alguna medida esas cualidades especializadas será la exposición teórica del campo fenoménico preteórico en cuanto tarea de la ciencia originaria, *pero no la experiencia misma de la verdad*. Dicha experiencia no es teórica y debe darnos la medida, la *noción* misma de toda verdad elevada *a posteriori* al plano teórico. No es, pues, lo buscado, sino algo conocido ya siempre y sólo susceptible de pesquisa en tanto que rehuido. En consecuencia, la situación en la que nos encontramos en el acceso al campo fenoménico preteórico de la existencia no es la misma que la de un observador neutro "ante" la vida, sino la de un viviente arrojado *cabe* (Gaos) la vida y que comprende de antemano lo que le va en ella. Lejos de hallarnos al borde de la piscina contemplando a los nadadores, como haría Husserl, chapoteamos ya dentro del agua, sólo así podemos "comprenderlos" auténticamente por mucho conocimiento teórico que hayamos atesorado en la biblioteca sobre el deporte de la natación. El sentido de la verdad está ya dado de un golpe y aparece en el acto mismo del encubrimiento, como el policía ante el asesino que huye: no necesita haber presenciado el delito para que la huída sea interpretada como indicio de culpabilidad. La fuga esconde/revela la culpa o muestra la culpa en el modo de la carencia, del "arrancarse al ocultamiento" (Felipe Martínez Marzoa) por parte del ocultamiento mismo. Aquéllo que en la existencia se muestra una y otra vez respecto de "la verdad" son signos -y no uno aislado, sino una generosa fuente- susceptibles de interpretación, los cuales nos señalan de forma indiciaria algo que ha sido enterrado, escondido, hurtado a la luz. El esfuerzo inherente a la comprensión no es sólo intelectual, sino, subrayémoslo una vez más, esencialmente "ético". Nosotros somos, en el ejemplo citado, a la vez el policía y el delincuente, porque huimos de nosotros mismos. Nosotros hemos querido olvidar los monstruosos crímenes que ponen en cuestión la "humanidad" de los valores con que construimos nuestra "sociedad de consumo", compramos coches y acudimos a los centros de ocio y diversión. Nosotros hemos convalidado el sacrificio de millones de seres humanos a fin de que siga perpetuándose, sin problemas de conciencia, esa farsa que es nuestra vida, y a tal efecto utilizamos a los "nazis" -unos monstruos inhumanos- como chivos expiatorios de atrocidades que, empero, desprenden un aroma de banalidad y fe en la opulencia que nos resulta extrañamente familiar, próximo. La exégesis de la vida fáctica reclama así, no un acúmulo de información, sino una resolución y hasta una conversión que conmueve la vida del filósofo y debe asentar el fundamento del existir del científico en cuanto "corresponsal" de la ciencia originaria. Sólo desde tales supuestos podrá acotarse el tema de la filosofía y, en un segundo momento, plantear los problemas que conlleva -como tarea especializada- su teorización. Dichos problemas los detecta ya Heidegger muy tempranamente, en sus lecciones de 1919 y, una vez más, en los mismos términos "dramáticos" que nosotros estamos empleando a despecho de las convenciones académicas:

Admitiendo que pudiera mostrar que mis vivencias son algo completamente diferente, que no son algo cósmico, que no son entes objetivos, esta evidencia sólo tendría validez para mí y mis vivencias. ¿Cómo se puede construir una ciencia partiendo de mis vivencias? La ciencia es conocimiento; el conocimiento tiene objetos, cosas. La ciencia determina y constata cosas de una manera objetiva. Una ciencia de las vivencias tendría, pues, que objetivar las vivencias, es decir, despojarlas precisamente del carácter no objetivo de la vivencia y de la apropiación.¹⁷⁰⁶

¹⁷⁰⁶ Heidegger, M.: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005, pág. 91. GA 56/57, pp. 75-76: „Zugegeben, ich könnte mir zur Evidenz bringen, dass meine Erlebnisse als Erlebnisse etwas Neuartiges, nichts Sachmässiges, objektartig Seiendes sind, so gälte diese

Alarmante es, en efecto, que el simple hablar de dos de mis vivencias, al introducir el numeral, ya las he objetivado y a la postre «me encuentro con un puñado de cosas» (*so dass ich am Ende trotz allen Widerstrebens einen Haufen von Sachen erhalte*).¹⁷⁰⁷ Evidentemente, Heidegger cree poder superar el problema y de hecho publicará a la postre su ontología fundamental, de la cual hemos citado aquí numerosos fragmentos, clara evidencia de su éxito. Mas se trata de acreditar ahora qué razones metodológicas esgrimió Heidegger para superar la dificultad: «pero quizá se puedan superar todas estas dificultades» (*aber vielleicht sind das alles überwindbare Schwierigkeiten*),¹⁷⁰⁸ anotó. El tema queda para los apartados siguientes.

6.6.-El acceso a la verdad originaria como problema metodológico de la ontología hermenéutica

El tema del presente apartado es mostrar la vía de acceso al filosofema la "muerte es la verdad de la existencia" desde el "tener previo" (*Vorbabe*) de la interpretación del *Dasein* y la comprobación fenoménica del estatuto gnoseológico de validez de la ciencia originaria, es decir, de la ontología fundamental. De esta "legitimación" depende el potencial crítico-ilustrado de la noción de existencia auténtica. En los capítulos anteriores se apuntaron los supuestos filosóficos a partir de los cuales va a romper Heidegger con la fenomenología husserliana a fin de poner pie en el genuino fundamento de toda racionalidad y entendimiento teóricos: la vida fáctica, la existencia, el *Dasein*. Nuestras conclusiones provisionales son las siguientes: 1/ el principio positivista "a las cosas mismas" en cuanto exigencia de rigor o fundamentación que define el ser de la *Trifügkeit*, el "peso del mejor argumento", no sólo posibilita la crítica demoledora del propio positivismo desde la fenomenología, sino la demolición de la fenomenología eidética subjetivista —y con ella, del entero paradigma moderno— desde la ontología hermenéutico-fenomenológica de la existencia; 2/ la *Trifügkeit* como valor lógico y argumentativo remite a un sentido existencial, vital, preteórico, ideológico ("ideal de existencia") que, provisionalmente hemos denominado *Geist* en su significado alemán (intraducible por "espíritu", *esprit* o *esperit*), factor determinante y constante de las sucesivas rupturas heideggerianas: con la ciencia positivista, con el catolicismo, con Husserl, con el nazismo, con la propia filosofía al final de su trayectoria: el Ser en estado puro, el eseyer, el Ser tachado incluso, representaría, *ex hypothesi*, aquéllo en lo que se ha convertido la inicial "lógica glacialmente fría" ("fascismo") con que inició el camino de la *Strenge*; 3/ desde el punto de vista metodológico, el *Geist* como lugar de la *Trifügkeit* se aloja en el "tener previo" (*Vorbabe*) de la interpretación que permite acceder al círculo hermenéutico sin incurrir en un *circulus vitiosus*; 4/ el sentido del "tener previo" (*Vorbabe*) es "la verdad" a secas, sin más, una verdad originaria, no teórica, conocida, rehuida ya siempre por el existente y absoluta: la muerte ("ideología A"); 5/ la verdad de la existencia tiene un carácter ontológico, no óptico, apunta al sentido del ser, no a lo verdadero del ente en tanto que contenido de un saber positivo: es *veritas transcendentalis, apriori* y, por ende, metafísica; 6/ el problema fundamental de la filosofía de Heidegger será elevar dicha verdad preteórica, que

Evidenz doch nur für mich und meine Erlebnisse. Wie soll hierauf eine Wissenschaft aufgebaut werden? Wissenschaft ist Erkenntnis; Erkenntnis hat Objekte, Gegenstände. Sie stellt fest, objektiv fest. Eine Wissenschaft von Erlebnissen müsste diese also doch vergegenständlichen, objektivieren, d. h. gerade ihres nicht objektivartigen Er-lebnis- und Ereignischarakters entkleiden.“

¹⁷⁰⁷ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 92.

¹⁷⁰⁸ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 93. GA 56/57, p. 77.

ha juzgado inasequible a la objetivación, al plano científico como fundamento de una ciencia originaria: la ontología fundamental.

Una crítica tan radical a la fenomenología trascendental husserliana coloca, en efecto, a Heidegger en una situación bastante "comprometida", en el sentido de que Heidegger promete algo que luego tendrá de cumplir ("desempeñar", que diría Habermas). En efecto, Heidegger sólo puede dinamitar los pilares de la cosmovisión platónica de Husserl -y no cabe duda de que esa es su pretensión- colocándose él mismo en la tesitura de tener que desarrollar una "filosofía de la vida fáctica" como "ciencia originaria", pero sólo después de haber negado la accesibilidad del fenómeno en cuestión a todo planteamiento teórico. En sus lecciones de 1919, Heidegger no resuelve el problema, se limita a sugerir, como ya hemos visto, que tal vez tenga solución, aunque apunta a ella cuando, en relación al célebre "principio de los principios" de la fenomenología, afirma:

(...) el hecho de que Husserl hable de un principio de los principios -es decir, de algo que precede a todos los principios y que nos salvaguarda de los errores de la teoría- ya muestra que ese principio no es de naturaleza teórica, si bien Husserl no se pronuncia al respecto. Se trata de la intención originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta simpatía con la vida que es idéntica con el vivir mismo.¹⁷⁰⁹

El husserliano principio de todos los principios es agua para el molino de la "verdad originaria" que rige constantemente las actuaciones intelectuales de Heidegger, como hemos visto en el apartado anterior. Ahora bien, sostenido en los términos extremos de la crítica, la salida de la ratonera se perfila con todo hartito difícil. Hay que preguntarse si, cuándo y cómo dará Heidegger una respuesta metodológica satisfactoria a la cuestión por él mismo planteada, teniendo ya una respuesta de hecho: el tratado de ontología fundamental de 1927. No obstante, se detectan en las primeras lecciones de Friburgo algunos intentos dignos de consideración de cumplir con el programa y elevar la vida fáctica a la categoría de ciencia sin incurrir en las deformaciones de la objetivación. A los efectos de la presente investigación, lo más importante para nosotros será demostrar que, pese a la presunta insuficiencia de sus acometidas, *Heidegger se mantiene en todo momento fiel a la exigencia de científicidad y no nos da gato por liebre*. Sus maneras, en definitiva, acreditan un compromiso con la razón, sin concesiones a fraude irracionalista alguno pese a sus constantes críticas a la hegemonía del entendimiento y de la racionalidad meramente coherencial-lógica y/o empírica. Por ello, no podemos aceptar las conclusiones de Modesto Berciano, en su obra *La revolución filosófica de Martin Heidegger* (2001), cuando sostiene que «el intento heideggeriano de presentar una fenomenología como ciencia originaria, intento repetidamente buscado en las clases que acabamos de presentar, no lo ha logrado. Heidegger tendrá que renunciar a este intento. De hecho abandonó pronto este concepto de ciencia, que parece que se quedó en estas clases».¹⁷¹⁰ Lejos de ello, Heidegger, como hemos acreditado, persiste en mantener sus pretensiones de científicidad en los cursos de 1925 y publica la ontología fundamental en términos de aportación científica que culmina una década de trabajo orientado en la misma

¹⁷⁰⁹ Heidegger, M.: *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder, 2005, pág. 133. GA 56/57, pp. 109-110: „Aber schon, dass Husserl von einem Prinzip der Prinzipien spricht, also von etwas, das allen Prinzipien vorausliegt, woran keine Theorie irre machen kann, zeigt, dass es nicht theoretischer Natur ist, wenn auch Husserl darüber sich nicht ausspricht. Est ist die Urintention des wahrhaften Lebens überhaupt, die Urhaltung des Erlebens und Lebens als solchen, die absolute, mit dem Erleben selbst identische *Lebenssympathie*.“

¹⁷¹⁰ Berciano, M.: *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pág. 80.

dirección. Por tanto, hemos de entender que Heidegger supera el obstáculo o lo minimiza, pero en cualquier caso no renuncia al proyecto de configurar la filosofía como ciencia originaria, como poco hasta 1929 y aunque desde largo tiempo ya no utilice expresamente la palabra. A nuestro juicio, en Heidegger domina desde el final de la Primera Guerra Mundial la idea de una verdad trascendental originaria que da contenido a su noción de rigor (anterior en el tiempo e identificada en torno a 1910 con la noción ilustrada nietzscheana y de una lógica "glacialmente fría"), la cual, como hemos visto, no se detiene ante nada e incluso duda en ocasiones, a la vista de la realidad académica de su tiempo, de si se trata verdaderamente de "filosofía". Heidegger, no obstante, retendrá el vocablo filosofía y sólo después de la *Kebre* empezará a contraponerlo sistemáticamente a "pensamiento". Filosofía será ciencia originaria en la medida en que ciencia, en la disciplina fenomenológica de Husserl, equivale a un rigor "ahumano". Este sentido del filosofar se mantiene en expresa oposición al irracionalismo. Así, en las lecciones de Friburgo de verano de 1920, aclara:

Filosofar no es la postura ante un contenido que es comprendido en la realización del filosofar; no es un ámbito objetivo que presenta un conjunto objetivo; no es una objetividad en una relación teórica (...) La racionalidad de la filosofía será (...) sólo una aclaración inmanente de la misma experiencia de la vida, que permanece en ésta misma, que no sale fuera para convertirse en objetividad. La filosofía está dominada por una experiencia fundamental que se renueva constantemente, de tal modo que la racionalidad se da en esa misma experiencia fundamental y su contenido se debe formar en ella.¹⁷¹¹

La filosofía, racionalidad de la experiencia fundamental, es rigor anterior a la ciencia, a la fe, a la política y a toda conceptualización doctrinaria o cosmovisional. Pero fija, a la vez, la condición de posibilidad de una actividad científica auténtica y de una "ideología política" válida. Es un compromiso insobornable con el sentido del fenómeno "vida", cuyo "ver a través" de sí misma la filosofía sostiene y abunda en la libertad del cuestionar. Por este motivo, «la objetividad segura es huida insegura ante la facticidad» (*die sichere Objektivität ist unsichere Flucht vor der Faktizität*)¹⁷¹², cuando «la objetividad llega precisamente en la facticidad a su apropiación más radical» (*wogegen die Objektivität gerade in der Faktizität zur radikalsten Aneignung kommt*).¹⁷¹³ En consecuencia, la rigurosidad del método sólo puede consistir en la lealtad al sentido de la experiencia fundamental, es decir, a la verdad originaria que fundamenta el principio de todos los principios como "haber previo" (*Vorbabe*) de cualquier tarea académica y singularmente del quehacer que corresponde a la ciencia originaria:

El "rigor" del método no tiene nada que ver con la exactitud racionalista de las ciencias naturales. "Rigor" no se refiere a prueba lógica ni a argumentación irrefutable (...) Riguroso: esforzado —entregado a las situaciones de la vida. Pero por otra parte, ¡ni mística, ni misticismo, ni extravagancias arbitrarias!¹⁷¹⁴

¹⁷¹¹ Heidegger, M.: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, pp. 3-7.

¹⁷¹² Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, p. 90.

¹⁷¹³ Heidegger, M.: *ibidem*.

¹⁷¹⁴ Heidegger, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, p. 137: „Die „Strenge“ der Methode hat nichts zu tun mit rationalistischer Exaktheit der Naturwissenschaft. „Strenge“ betrifft nicht logischen Beweisen und unwiederlegliches Argumentieren (...) „strenge“: „angestrengt“ -rein hingeeben den echten Lebenssituationen; aber auch nach der anderen Seite gesehen: nicht Mystik und Mystizismus,

Afirmar que Heidegger abandona el proyecto de ciencia originaria porque «pretendió demasiado de la fenomenología en un principio»¹⁷¹⁵ supone ignorar no sólo los hechos, sino incluso el sentido de lo que Heidegger entiende por ciencia, rigor, etcétera. Significa sugerir implícitamente que Heidegger no pudo dotar a su tema de la vida fáctica del estatuto de cientificidad exigido por la fenomenología de Husserl en cuanto "ciencia estricta". O, en otras palabras, que Heidegger, pese a sus manifestaciones explícitas y hasta rotundas, sigue ponderando de facto su trabajo filosófico desde criterios que expresamente rechaza, y debe renunciar después de varios intentos, fracasados en términos husserlianos, a la idea de la filosofía como ciencia originaria. Berciano admite esta lectura: «Creemos también que Heidegger está aún condicionado por Husserl y por la idea de una ciencia originaria». ¹⁷¹⁶ Sin embargo, Heidegger insiste:

El fundamento propio de la filosofía es el aprehender existencial radical y la temporalización de la interrogabilidad; plantearse interrogantes sobre sí mismo, sobre la vida y sobre las realizaciones decisivas, es el concepto fundamental de toda y de la más radical aclaración. El escepticismo así entendido es el principio, y como principio auténtico es también el final de la filosofía.¹⁷¹⁷

La filosofía es preguntar que emerge de una "nada" originaria, de la libertad, la pregunta misma que cuestiona y no acepta, desde luego, imposiciones piadosas ni cotos cerrados al pensamiento en nombre de la religión judía (o cristiana o musulmana), las cosmovisiones proféticas o intereses políticos de cualquier índole. Los baremos que ilustran los últimos fragmentos citados de Heidegger, a saber, la racionalidad propia de la vida fáctica, la experiencia fundamental de la verdad originaria *a priori*, el rigor en cuanto fidelidad "a las cosas mismas" (=la vida) y la libertad del preguntar, son los criterios por los que se debe evaluar la producción filosófica del "primer Heidegger" (1919-1929) y aquéllo que nos permite hablar de Heidegger como de un presunto filósofo "ilustrado". En este sentido, Heidegger no abandona proyecto alguno «después de las primeras lecciones», sino que desarrolla la idea de ciencia originaria hasta ver realizado su propósito en la obra *Ser y tiempo*. ¿Cómo supera, por tanto, la dificultad más importante de su crítica a Husserl?

La "vida fáctica", ya lo hemos subrayado, no es ningún invento de la filosofía. Por si quedara alguna duda de que no estamos hablando, según la concepción popular de los filósofos, de alguna clase de mundo paralelo acuñado en la mente de un pensador, Heidegger nos aclara que la inmediatez que el pensamiento filosófico debe abordar es tan aparentemente trivial como el hecho de que salgo de la universidad, un conocido me saluda y le devuelvo el saludo, oigo música al pasar por delante de un café... Se trata de elevar a concepto este estrato fenoménico último de todo discurso racional.¹⁷¹⁸ Modesto Berciano desarrolla en su libro *La revolución filosófica de Martin Heidegger* (2001) un seguimiento exhaustivo de los esfuerzos

keine willkürlichen Verstiegenheiten und schwächlichen Ahndungen!! Berciano traduce *streng* por rigor y *angestrengt* por intensamente, *op. cit.*, pág. 79. En este caso no le seguimos.

¹⁷¹⁵ Berciano, M.: *op. cit.*, pág. 82.

¹⁷¹⁶ Berciano, M.: *op. cit.*, pág. 80.

¹⁷¹⁷ Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretationen...*, *op. cit.*, pág. 35. GA 61: „Das eigentliche Fundament der Philosophie ist das radikale existenzielle Ergreifen und die *Zeitigung der Fraglichkeit*; sich und das Leben und die entscheidenden Vollzüge in der Fraglichkeit zu stellen ist der Grundergriff aller und der radikalsten Erhellung. Der so verstandene Skeptizismus ist Anfang, und er ist als echter Anfang auch das Ende der Philosophie.“

¹⁷¹⁸ Heidegger, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie*, págs. 102-107. GA 58.

heideggerianos por cortar el nudo gordiano que él mismo ha liado. Empero, según el autor, al final de las lecciones del *Kriegsnotsemester* los resultados en este sentido son poco más que nulos: «Lo referente al carácter vital y no teórico de las vivencias, de ese algo pre-mundano, parece comprensible y aceptable. Pero que la expresión de lo mismo no teorice y objetive de algún modo, queda menos claro».¹⁷¹⁹ El problema parece encerrar dos cuestiones distintas aunque, por supuesto, estrechamente relacionadas: 1/ que toda tematización de la vida fáctica remite al uso del lenguaje, de conceptos y expresiones, y entonces la cuestión será si cabe la posibilidad de un lenguaje que respete la naturaleza del fenómeno existencial (esta cuestión se encuentra en la raíz del ulterior interés filosófico de Heidegger por la poesía); 2/ que la tematización husserliana es sinónimo de *reflexión*, pero ésta aniquila el fenómeno de la vida fáctica, de manera que la pregunta pertinente es aquí si se puede detectar alguna forma alternativa de acceder al fenómeno existencial o, en otros términos, de *autorreferencialidad no reflexiva*. Las respuestas de Heidegger a tales interrogantes deberán ser afirmativas ¹⁷²⁰ en el supuesto de que aspire a seguir adelante con su proyecto filosófico, otra cosa es que después explique el cómo de sus esforzadas pretensiones. En cualquier caso, ya en las primeras lecciones, Heidegger afirma que el punto de partida en el abordaje de estas cuestiones será el fenómeno de la *intuición hermenéutica*:

La vivencia de la vivencia, que se apodera y se toma a sí misma, es la intuición que comprende, la intuición hermenéutica, formación fenomenológica originaria, que vuelve hacia atrás y que se anticipa, fuera de la cual queda toda posición teórico-objetiva y trascendente.¹⁷²¹

La “vida fáctica” se constituye de antemano -"siempre ya"- como una comprensión de sí misma *ejecutiva* (“convicción”) ajena a toda teoría. Semejante *Verstehen* preteórico equivale a una autointerpretación y como tal está significativamente articulada, de manera que de ella tiene que poder emerger un discurso descriptivo que le haga justicia. Heidegger tratará de dar ese paso ya en las lecciones de 1919-1920 sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología*, pero por lo que sabemos no encontrará la salida del laberinto hasta 1925. Conviene subrayar a efectos de las intenciones científicas de Heidegger que “la vida fáctica” no se confundiría con el caos, sino que ostenta un carácter claramente estructurado que permite albergar una esperanza de comprensión racional a pesar de su idiosincrasia no objetivable (lo que en definitiva viene a decir que dicho fenómeno originario no es una cosa que podamos instalar ante nosotros para observarla, pero sí es un ente, a saber, el *Dasein*):

Vida no es un enredo caótico de oscuras oleadas; no es un sordo principio de energía, ni un desorden sin fronteras que todo lo absorbe, sino que es lo que es, sólo como forma concreta y con sentido.¹⁷²²

¹⁷¹⁹ Berciano, M.: *op. cit.*, pág. 37.

¹⁷²⁰ Cfr. Heidegger, M.: *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, p. 110.

¹⁷²¹ Heidegger, M.: *Zur Bestimmung...*, GA 56/57, p. 117: „Das bemächtigende, sich selbst mitnehmende Erleben des Erlebens ist die verstehende, die *hermeneutische Intuition*, originäre phänomenologische Rück- und Vorgriffs-bildung, aus der jede theoretisch-objektivierende, ja traszendente Setzung herausfällt.“

¹⁷²² Heidegger, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, p. 148: „Leben kein chaotisches Wirrsal von dunklen Flutungen, nicht ein dumpfes Kraftprinzip, nicht ein grenzenloses, alles verschlingendes Unwesen, sondern *es ist, was es ist, nur als konkrete sinnhafte Gestalt*“.

Este planteamiento, una vez más, es incompatible con el presunto antirracionalismo de Heidegger, lo que no le impide al filósofo reconocer prudentemente que "quizá la visión científica no sea en absoluto la más alta" (*vielleicht ist wissenschaftliche Einsicht gar nicht die höchste*).¹⁷²³ En cualquier caso, Heidegger se mantiene firme en la convicción de que la vida fáctica «sólo puede hacerse accesible mediante la postura científica originaria». La cuestión sigue siendo, pues, el acceso al fenómeno existencial, aunque ahora ya sabemos que el umbral de entrada será la comprensión preteórica o intuición hermenéutica inherente a la vida fáctica. Asimismo, en estas tempranas lecciones sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología* plantea ya Heidegger uno de los temas a los que hemos hecho referencia, a saber, la necesidad que la ciencia tiene de arraigar en el terreno existencial a fin de superar la crisis a que se ve abocada en ese presente de confusión que es la primera posguerra. Toda disciplina científica nace de un "fondo de experiencia" que la hace posible. Heidegger aclara que la palabra experiencia viene ya "sobrecargada" desde el punto de vista cosmovisional por el positivismo decimonónico, de tal suerte que se ve forzado a aclarar qué entiende, en el contexto de la fenomenología de la vida fáctica, por ese término:

(...) experiencia es un determinado comportamiento, en el cual se me hace accesible algo en el mundo de la vida; de tal manera que yo me lo apropio de algún modo; de manera que lo experimentado en la forma como me aparece, se hace disponible.¹⁷²⁴

La tarea de la fenomenología es identificar la "experiencia fundamental" ("ideología A") que posibilite la ciencia originaria de la vida fáctica. Por tanto, será decisivo:

(...) el logro de la experiencia fundamental auténtica, a partir de la cual se motiven las tendencias teóricas de expresión.¹⁷²⁵

Sabemos así que el sustrato último al que remite la fenomenología existencial sería la "comprensión preteórica (autorreferencial)" de una "experiencia fundamental" que debe ser identificada y comprobada para que pueda hablarse de ciencia. El filósofo no puede sacarse de la manga, por decirlo así, lo que necesite para completar su "sistema", sino que *en cada caso ha de apuntar a los fenómenos y acreditar en ellos sus enunciados y proposiciones, meramente descriptivas*. Las repetidas alusiones de Heidegger al criterio regulador de la filosofía como "ciencia estricta", en el emocionante pulso que mantiene a la vez con los requisitos académico-científicos de validez y con los imperativos de lealtad y fidelidad a la "realidad de la vida", fundamentan la afirmación de que estamos ante un Heidegger "ilustrado":

El paso decisivo que ha dado la actual fenomenología es el conocimiento de que en tanto que la filosofía es conocimiento, su relación de expresión, sus conceptos necesitan de una comprobación intuitiva. Con esto se da una indicación concreta del problema de llevar a cabo una construcción conceptual. El comprender fenomenológico-filosófico es un comprender del origen, que tiene su punto de partida en las formas concretas de vida.¹⁷²⁶

¹⁷²³ Heidegger, M., *op. cit.*, pág. 37.

¹⁷²⁴ Heidegger, M.: *op. cit.*, GA 58, pág. 208.

¹⁷²⁵ Heidegger, M.: *op. cit.*, GA 58, pág. 95: „die Gewinnung der genuinen Grunderfahrung der Selbstwelt, aus der sich theoretische Ausdruckstendenzen motivieren sollen.“

¹⁷²⁶ Heidegger, M.: *op. cit.*, GA 58, pág. 240: „Der entscheidende Schritt, den die gegenwärtige Phänomenologie getan hat, ist die Erkenntnis, dass, sofern Philosophie Erkenntnis ist, ihr Ausdruckszusammenhang, ihre Begriffe einer *anschaulichen Ausweisung* bedürfen. Damit ist ein konkreter Hinweis auf das Problem der Erfüllung einer Begriffsbildung gegeben. -Das

La experiencia fundamental comprendida prerreflexivamente no se pierde en la multitud pluriforme de experiencias vitales, sino que debe identificar algo especialmente significativo, de manera que a partir de su sentido-directriz no puesto por el filósofo, sino siempre ahí, pueda la ciencia articular conceptualmente aquello que de alguna manera ya estaba apuntado en la dirección, en las tendencias del vivir mismo en cuanto tal. En efecto, el hecho de aceptar que el fenómeno buscado debería ostentar el carácter de una comprensión (*Verstehen*), de una auto-interpretación y, por tanto, de una circularidad autorreferencial no reflexiva (preteórica), aun no nos ha mostrado en qué ámbito del inmenso continente de la experiencia existencial debemos instalarnos. La afirmación de que tiene que ser una *experiencia fundamental* sólo añade la necesidad de un recorte, de un criterio de discriminación, pero no nos aclara cuál. Heidegger va avanzando poco a poco hacia la experiencia del "tener previo" (*Vorhabe*) que hemos señalado como hilo conductor de la presente investigación, pero es evidente que entre la exigencia pura de rigor (que, no lo olvidemos, en su "etapa católica" se confundía con la inexorabilidad de la lógica en cuanto opuesta a las *inclinaciones* del individuo) y el "contenido" de dicha exigencia como "verdad originaria" *a priori* media un esfuerzo de clarificación que es el que se está llevando a efecto casi dramáticamente en el decurso de estas lecciones y que, no hay que olvidarlo, globalmente concluye en el fracaso, pues hasta tres años más tarde, y sólo después de que el tema de la finitud se empiece a hacer explícito, no comenzará Heidegger a avanzar de forma arrolladora hacia la experiencia del "ser para la muerte" (*Sein zum Tode*). Ahora nos puede parecer evidente que el sentido fundamental de la vida fáctica tenía que ser llevado ante la instancia de la muerte, que la cuestión del "ser" en tanto que pregunta por dicho sentido era inseparable de la "nada". Ser/nada, vida/muerte, hubieran sido a la sazón las formas conceptuales abstractas de abordar el problema desde fuera. No sabemos si Heidegger era ya consciente desde el principio de que podía haber jugado esta carta puramente conceptual y, por decirlo así, "constructiva", pero es el caso que no lo hizo y que en todo momento luchó por hacer brotar las respuestas del entramado fenoménico-vital, dejándolo, por decirlo así, hablar por sí mismo. La autodisciplina metodológica de Heidegger parte de un supuesto de rigor que el filósofo ve encarnado en la fenomenología y que tiene para él tanta importancia como el "contenido material" del tema, a saber, el *Dasein*. De hecho, Heidegger considerará que uno y otro aspecto son inseparables, y que la inseguridad metódica conduce de forma fulminante a la evaporación temática de la vida fáctica: tal frágil, tan sutil es el sentido de la orientación que revela las preguntas filosóficas genuinas. De manera que, a la altura de 1920, Heidegger sólo puede balbucear algunas palabras sobre qué sea esa experiencia fundamental que anda buscando como un pescador extraviado en la inmensidad del violáceo océano existencial:

No se trata de investigar la vida fáctica misma y la infinita plenitud de los mundos en ella, sino la vida como surgiendo, procediendo de un origen. Así pues, la idea directiva es la tendencia a comprender la vida en su origen. Y esta tendencia es determinante para el modo de preparar el fondo de la experiencia y para formar el ámbito evidente de objetos y de cosas.¹⁷²⁷

phänomenologischphilosophie Verstehen ist ein Ursprungsverstehen, das seinen Ausgang nimmt von den konkreten Gestalten des Lebens.“

¹⁷²⁷ Heidegger, M.: *op. cit.*, GA 58, p. 81: „Das faktische Leben selbst und die unendliche Fülle der in ihm gelebten Welten soll nicht erforscht werden, sondern das Leben als *entspringend*, als aus einem Ursprung hervorgehend. Also leitend ist die Tendenz des Verstehens des Lebens aus seinem Ursprung, und diese Tendenz ist bestimmend für die Weise der Bereitung des Erfahrungsbodens und der Ausformung des evidenten Objekt- und Sachgebietes.“

Este "surgir, brotar" de la vida se corresponde estrictamente con el sentido griego presocrático del término *physis*,¹⁷²⁸ y apunta a forjar un criterio que permita abordar la dimensión ontológica de la vida fáctica: «El verbo *phyo* significa "producir" en las formas transitivas, y "nacer", "brotar", "surgir" en las intransitivas (...) *physis* será "nacimiento", "crecimiento", o bien: la fuerza íntima que hace nacer y crecer. (...) "Ser", como "arrancar(se) al no-ser, es nacer y perecer: arrancar(se) al ocultamiento y (por lo tanto) permanecer entregado en definitiva al ocultamiento».¹⁷²⁹ Así es como interpretamos la siguiente afirmación de Heidegger sobre el origen, el cual

(...) no es un principio general, ni una fuente de energía, sino la forma de la producción de la vida en todas sus situaciones: la forma que yo comprendo y alcanzo siempre y solamente en una particular cualidad de forma. Ciencias objetivas y subjetivas son formas propias de la vida y surgen de ella misma; como producciones propias tienen su sentido originario y son comprendidas desde su origen.¹⁷³⁰

La "dimensión" formal de la vida fáctica en cuanto aquello que "está en todas las situaciones" es el embrión de la futura caracterización de los existenciaris, es decir, de los elementos estructurales u ontológicos del *Dasein*. Llegados aquí, parecería que Heidegger ya toca con la punta de los dedos la respuesta a la cuestión de cómo elevar la vida fáctica a la luminosidad ilustrada de lo científico eludiendo a la par un proceso de objetivización que la aniquilaría. Sin embargo, no va a ser así; el Heidegger de 1919-1921 se limitará a tantear las cuestiones. El primer intento de afrontar el problema se detecta en *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de invierno de 1919-1920) con la idea de la *Kenntnisnehmen* (toma de conciencia). Aquí habla Heidegger de una modificación de la experiencia fáctica que no suprime empero el sentido de dicha experiencia, sino que se limita a hacerlo explícito en una articulación determinada. Heidegger emplea la metáfora del océano para describir la experiencia fáctica misma que a posteriori deberá ser "articulada" por la *Kenntnisnehmen*:

Vivo, aunque no de forma consciente expresa, en una relación de espera. De forma ininterrumpida, sin tener que superar barreras, me deslizo de un dato a otro, y uno y otro van desapareciendo; y de tal manera que yo no me ocupo de ello. No me distraigo ni en general presto atención. Yo nado en la corriente junto con ellos y dejo que el agua y las olas sacudan detrás de mí... Vivo el conjunto de significatividad. Este es creado como tal en mi experimentar y mediante él... Cuanto menos interrumpido y cuanto más carente de reflexión se viva cada momento de la vida fáctica, tanto más vital es el conjunto de experiencias que se suceden. Los horizontes cambian constantemente y yo, en cada caso, sólo estoy abierto para uno y me deslizo hacia el siguiente; y esto siempre en total ausencia del "como tal y tal".¹⁷³¹

¹⁷²⁸ Cfr. Martínez Marzoa, F.: *Historia de la Filosofía*, Madrid, Istmo, 1973, t. I, "Filosofía antigua y medieval".

¹⁷²⁹ Martínez Marzoa, F.: *op. cit.*, págs. 18-19.

¹⁷³⁰ Heidegger, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie*, *op. cit.*, GA 58, pp. 148-149: „Ursprung nicht ein allgemeines Prinzip, eine Kraftquelle, sondern die Gestalt der Produktion des Lebens in allen seinen Situationen, die Gestalt, die ich immer nur verstehe und erreiche in einer besonderen Gestaltqualität. Objektive und subjektive Wissenschaften sind echte Gestalten des Lebens, die aus ihm selbst herausführen; als echte Produktionen haben sie ihren ursprünglichen Sinn und sind selbst aus dem Ursprung her zu verstehen.“

¹⁷³¹ Heidegger, M.: *op. cit.*, GA 58, p. 117: „Ich lebe, wenn auch nicht ausdrücklich gewusst, in einem Erwartungszusammenhang. Ungebrochen, ohne Barrieren übersteigen zu müssen, gleite ich von einem Ereignis ins andere, und eines um das andere versinkt und zwar so, dass ich mich darum nicht

La *Kenntnisnehmen* nos permitiría unificar ese flujo en una totalidad articulada que se limita a identificar explícitamente sus tendencias, sin deformarlas:

Lo decisivo es que la vida, en vez de progresar formando vida en tendencias en espera, establece el sentido del conjunto de la espera, lo toma como tendencia explícita y así desde sí misma le da forma a la vida vivida. Con esto llega a expresión una ley esencial de la vida en sí y para sí, ésta manifiesta su corriente absoluta y su historia en ideas.¹⁷³²

Esta sería la inicial oferta de solución al problema de la ciencia originaria que nos hace Heidegger. La *Kenntnisnehmen* es posible porque la vida es ya comprensión, es decir, está de alguna manera ya articulada en un plexo de significatividad que el *Dasein* experimenta como dirección, como "para" (sentido). La "ciencia originaria" se limita a totalizar dicho plexo tomando nota de él en el recuerdo, en la repetición y marcando su tendencialidad en términos de interpretación expresa. Ahora bien, dicha orientación vital señala el estrato último de la historia, pues la existencia avanza conservando dentro de sí el sentido heredado, es como la punta de una ola en la cual se encierra la totalidad del pasado interpretado y formando a su vez historia *qua* "gestarse" desde este fundamento. El *Dasein* es la narración de sí mismo estructurada como significatividad proyectual constituyente de mundo. Su "substancia" es dicha historialidad originaria incubándose perpetuamente, en una potencialidad. La fenomenología que intenta escapar a la historialidad desemboca en el callejón sin salida de la conciencia pura, del yo vacío, universal y abstracto. La "ciencia originaria", por contra, "toma pie" en la experiencia y se instala en ella a perpetuidad:

Aquí está el motivo por el cual todo comprender fenomenológico ha de hacerse dar de antemano su material a partir de la vida histórica completa. La vida real y la historia son el hilo conductor, o mejor, la experiencia directriz para la investigación fenomenológica.¹⁷³³

No obstante, aun suponiendo que el fenómeno de la *Kenntnisnehmen* resuelva lo que tiene que resolver con semejantes "afirmaciones generales",¹⁷³⁴ seguimos sin disponer de un criterio que nos permita identificar la experiencia fundamental. Según Berciano, el redactado de Heidegger para las lecciones concluye el 12 de diciembre de 1919. Lo que sigue es ya reconstrucción a partir de notas tomadas por un alumno, Oskar Becker, y de apuntes fragmentarios del propio Heidegger.

No es poco lo que ha dicho el filósofo, y de hecho estamos ya cerca de la idea de una "reducción existencial" de la "convicción", pero echamos en falta precisamente los

kümmere. Ich komme gar nicht auf den Gedanken, so etwas überhaupt zu beachten. Ich schwimme im Strom mit und lasse schlagen die Wasser und Wellen hinter mir. (...) Ich lebe den Bedeutsamkeitszusammenhang, Er wird in meinem Erfahrung und durch es als solcher geschaffen (...) Je ungebrochener, reflexionsunbekümmerter, je ausgegossener jede Momentanphase des faktischen Lebens gelebt wird, um so lebendiger ist der ablaufende Erfahrungszusammenhang. Die Horizonte wechseln ständig, und jeweilig nur für einen bin ich geöffnet und gleite so in den kommenden, und das immer in der völligen Abwesenheit des „als so und so“, im Fehlen jeder Charakterisierung des sich je erst bildenden Bedeutsamkeitszusammenhang und seiner Phasen.“

¹⁷³² Heidegger, M., op. cit., GA 58, p. 119: „Das Entscheidende ist, dass das Leben, statt in Erwartungstendenzen lebenbildend fortzuschreiten, den Sinn von Erwartungszusammenhang stabilisierend und ihn als ausdrückliche Tendenz nehmend, so aus sich selbst heraus dem gelebten Leben Gestalt gibt. Es kommt damit eine Wesensgesetzlichkeit des Lebens an und für sich zum Ausdruck; es manifestiert seine absolute Strömung und Geschichte in *Ideen*“.

¹⁷³³ Heidegger, M.: op. cit., GA 58, p. 252.

¹⁷³⁴ Berciano, M.: op. cit., pág. 67.

elementos críticos. Éstos han de brotar, como afirma Heidegger, de la vida histórica completa, circunstancia que, en nuestro caso, nos remite al fenómeno de los "genocidios olvidados" (=la verdad de la muerte) como lugar interpretativo de una filosofía ingresada ya en la historia en tanto que vinculada a "Auschwitz". En efecto, ¿cómo abordar la hermenéutica en cuanto expresión de la "vida histórica completa" eludiendo la cuestión del "fascismo", de "el holocausto" y de los "genocidios olvidados"? Si cabe "verificar" de alguna manera el enfoque de Heidegger, la historialidad de la apertura del sentido no puede consistir en un mero acontecimiento teórico, mucho menos académico. Mas ya el acto de anotar este simple hecho levanta acta del sentido del "hoy" y fija el fundamento de toda posible crítica, circunstancia que, a su vez, acredita el carácter "ilustrado" del pensamiento que nos ocupa, pues es la propia filosofía de Heidegger la que, como toda filosofía genuina, insta al "choque" con la ideología del poder (en este caso judeocristiana: el "antifascismo"). En efecto, el rango filosófico de las cuestiones planteadas, lejos de responder simplemente a su "actualidad", remite a la cuestión que precisamente es menester interpretar. O, en otros términos, dichas cuestiones ocupan el espacio del presente fáctico porque expresan, aunque sea de forma rarefacta y distorsionada por el *das Man*, la cuestión fundamental de la filosofía, a saber, el problema del ser, que es *ab ovo* el problema de la nada, de la finitud y de la muerte. ¿Y quién va a negar que "Auschwitz", como versión secularizada del infierno judeocristiano, ocupa el lugar simbólico simétrico a aquél en que las ya caducas utopías progresistas devinieron "inversión materialista" del concepto teológico de un reino de Dios? ¿Significa el "paraíso" escatológico en su forma negativa —la "ideología del Holocausto"— la verdad de la veteromodernidad agonizante que nosotros somos en el mismo momento en que el llamado "tercer mundo" agonizante llama a las puertas de nuestra "sociedad de consumo"? ¿Es el poder de posguerra la institucionalización, hasta extremos nunca conocidos hasta hoy por la historia, de una existencia inauténtica devenida compulsiva y de una *prohibición de preguntar* penalmente sancionada? ¿Dónde están los pensadores "transgresivos" de la "intelectualidad progresista y militante" (René Schérer) que hayan siquiera planteado, sugerido, susurrado, pensado algo con sentido en torno a esta enorme problemática que simplemente se omite bajo el omnímodo y silencioso manto de la autocensura? El propio Heidegger nos ayudará a responder estos interrogantes, pero por el momento no ha podido justificar metodológicamente el rango fundante del "fenómeno VM".

Los fundamentos críticos del pensamiento de Heidegger que son, a la vez, la respuesta a la cuestión de la posibilidad de una ciencia originaria y la tematización del "tener previo" de la interpretación en cuanto pre-comprensión cosmovisional de la nada, la finitud y la muerte, no aparecen en la obra escrita de Heidegger hasta mucho después de estas lecciones iniciales de Friburgo. Ahora bien, como Modesto Berciano considera que, tras dichas lecciones, Heidegger renuncia a la idea supuestamente husserliana de una ciencia originaria, afirmación que considero rotundamente desafortunada, no podemos ya seguirle en su argumentación de *La revolución filosófica de Martin Heidegger*. En cambio, Ramón Rodríguez, en *La transformación hermenéutica de la filosofía* (1997), que Modesto Berciano parece no haber leído, se plantea *la misma pregunta* que nosotros, aunque la respuesta dada por él sea ya harina de otro costal. Así, afirma Rodríguez: «Desde el punto de vista metodológico, hemos podido ver que este proyecto implica el rechazo de la reflexión y el recurso a la repetición que es la intuición hermenéutica». ¹⁷³⁵ Hasta aquí ha llegado Rodríguez al mismo punto de inflexión que Berciano, pero Rodríguez añade:

¹⁷³⁵ Rodríguez, R.: *La transformación hermenéutica de la filosofía*, Madrid, Tecnos, 1997, pág. 101.

(...) con ello no se ha alcanzado el nivel más radical de la hermenéutica fenomenológica de la facticidad. Éste se encuentra, a mi modo de ver, en la radicalización del momento crítico de la fenomenología, aquél que precisamente será cuestionado, incluso ridiculizado, por la pléyade de hermeneutas contemporáneos: el principio de *Voraussetzungslosigkeit*, de la falta de supuestos y de la crítica de los prejuicios, que Husserl enunciaba en la introducción de las *Investigaciones lógicas*.¹⁷³⁶

El imperativo fenomenológico *Zu den Sachen selbst*, calificado por Rodríguez como «de raigambre claramente positivista»,¹⁷³⁷ entraña «la rigurosa exclusión de todo enunciado que no pueda ser realizado fenomenológicamente con entera plenitud», esto es, que no sea susceptible de «cumplimiento mediante evidencia». ¹⁷³⁸ Husserl sale así al paso del «defecto esencial de la filosofía», consistente en la «especulación en el vacío, sin apoyatura de un terreno firme de hechos». ¹⁷³⁹ A ello nos hemos referido ya al mencionar, entre otros, el tema de la comprobación, es decir, de la rigurosa fundamentación del discurso fenomenológico, y si insistimos en tales aspectos es sólo para remarcar la parte del recorrido dialéctico que compartimos con Rodríguez. En definitiva, la fenomenología pone punto final a una concepción del pensar: Heidegger se mantiene en todo momento leal a este planteamiento, en virtud del cual la filosofía responde a la ciencia empírica con una exigencia de rigor en el imperativo de fundamentación que la desborda desde su interior. El referente crítico del discurso fenomenológico es aquí el fenómeno; intuición fenoménica, evidencia y comprobación son las cartas de legitimidad “añadida” de la disciplina acuñada por Husserl, toda vez que la ciencia positivista se circunscribe voluntariamente a unos “hechos” entendidos como meros datos sensibles, mostrándose incapaz de fundamentar sus propios compromisos empiristas (que no son, ellos mismos, elementos de tal naturaleza, a pesar de lo cual son considerados válidos por motivos puramente pragmáticos que ponen en evidencia el trasfondo ideológico del supuesto objetivismo científico, como ya vio Adorno). Ahora bien, característico de la postura de Heidegger será el volver contra Husserl el mismo principio de “positividad” que en su día Husserl arrojara al rostro de la ciencia positivista. Heidegger reprochará a Husserl la confusión entre actitud teórica y actitud fenomenológica, todo ello a efectos de que la presunta falta de supuestos de la filosofía husserliana quede en entredicho. Rodríguez rompe una lanza en favor de la teoría pura cuando afirma que ésta «es la actitud, la única actitud, que no pretende nada del mundo, que no es hija de ningún interés preexistente», y alaba la «admirable meditación husserliana». ¹⁷⁴⁰ Ahora bien, admitida la validez de la crítica de Heidegger, esta apología deviene insostenible. Precisamente, la hermenéutica de la facticidad ha de mostrar que el presunto desinterés del teoreticismo es aquéllo que permite eludir una verdad esencialmente aversiva bajo el disfraz de la figura histórica del “intelectual”. Si cupiera hablar de una posición desinteresada en términos de la exigencia fenomenológica de fundamentación, ésta sería el “ser para la muerte” (*Sein zum Tode*), que define el “sacrificio esencial”. Pero incluso aquí la “ausencia de supuestos” supone un compromiso axiológico, ideológico y cosmovisional “con la verdad por la verdad misma” hasta sus últimas consecuencias (“ideología A”). La filosofía es siempre crítica y conflicto abierto con el “estado de interpretado” del “hoy”. Y lo sería en cualquier circunstancia histórica, incluso aquella hipotética en la cual la propia filosofía se hubiera “realizado”, porque el *das Man* no es un hecho empírico que se pueda superar definitivamente mediante

¹⁷³⁶ Rodríguez, R.: *ibidem*. Las bastardillas son mías, JF.

¹⁷³⁷ Rodríguez, R.: *op. cit.*, pág. 102.

¹⁷³⁸ Rodríguez, R.: *op. cit.*, *ibidem*, cfr. Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*, XIX-1, Intr. &7, p. 24.

¹⁷³⁹ Rodríguez, R.: *op. cit.*, *ibidem*.

¹⁷⁴⁰ Rodríguez, R.: *op. cit.*, pág. 103.

cambios políticos, sino una estructura existencial del Dasein que puede utilizar el lenguaje de la "autenticidad" para fines diametralmente opuestos a la misma. Por otra parte, no podemos aceptar que «la teoría, el mero tratar de entender, es la sola actitud que es inocente»: lo que precisamente pretende, a toda costa, la teoría teoreticista, es *no tener que entender nada*, pues ha entendido ya demasiado, tanto como para institucionalizar la negación alevosa de la verdad, cuya culminación vivimos en la actual sociedad-masa. Rodríguez cita un "duro" e "irónico" comentario de Heidegger:

(...) pertenece al sentido de los supuestos teóricos, esto es, de aquéllos en los que está la actitud teórica como tal y de los que vive, que precisamente no son captados ni captables por esta actitud y que el ejercicio de ésta es tanto más originario cuanto menos se ocupa ella misma de sus propios supuestos.¹⁷⁴¹

Supuestos de desrealización del "choque", esencia de la crítica. Ahora bien, el científico teoreticista es un existente, de manera que en algún punto del proceso de su compromiso con los supuestos teóricos habrá tenido que optar por la fuga y normalizar la negación de lo obvio, léase: de aquéllo que ya comprende y ha comprendido siempre en cuanto *Dasein*. Es sobre este sustrato de no-verdad originaria que puede ya el *das Man* asegurar el "olvido del olvido mismo" y engolfarse la actitud teórica en una "búsqueda sin término" donde lo esencial es precisamente que no tenga término, es decir, que difumine a perpetuidad el "fenómeno VM". Inadmisibles es también, a mi juicio, la valoración de Rodríguez por lo que respecta al carácter de la crítica a la fenomenología husserliana, «que no consiste en una genealogía que la pone en relación con intereses ocultos tras su aparente inocencia -como tantos "filósofos de la sospecha"-, sino en una argumentación sustancialmente fenomenológica». ¹⁷⁴² Conviene recordar que la argumentación de Heidegger no será sólo fenomenológica, sino singularmente hermenéutica, y que precisamente los vocablos "huida", "fuga", "encubrimiento", etcétera, son los que más abundarán en la obra mayor del filósofo, léase: en la ontología fundamental de *Sein und Zeit*. Ciertamente es que no se trata de los clásicos intereses empíricos que esgrimen los críticos marxistas y psicoanalíticos contra la "sociedad burguesa" o "represora" de los instintos, sino de intereses del *Dasein* auténticos, intereses *ontológicos*. Sin embargo, ello no elimina la "sospecha", sino que más bien la convierte en hiperbólica. Rodríguez, empero, afirma: «los supuestos de la teoría no son intereses ocultos provenientes de una instancia ajena, sino lo que está implicado en ella como correlación intencional». ¹⁷⁴³ Mas, por otra parte, la mirada teórica no puede recibir su consistencia «más que de la propia vida fáctica, que, más acá de toda posición, es el lugar en el que se asienta toda forma explícita de mirar». ¹⁷⁴⁴ Empero, ambas afirmaciones son a nuestro entender contradictorias, porque si bien puede ejercerse -y Heidegger la emprende por ahí contra Husserl- una crítica puramente inmanente de la mirada teórica, concibiendo su estructura como una positividad, contenido o consistencia que media con lo mirado como una lente deformante, el sentido de la crítica heideggeriana es apuntar hacia la vida fáctica, aquéllo que, para la teoría teoreticista, constituye precisamente una "instancia ajena" sobre el fondo de la cual deviene existencialmente comprensible la torsión teórica del *Dasein* como fuga de sí mismo. Por lo demás, podemos compartir las conclusiones generales de Rodríguez, a saber, que «el ver fenomenológico tiene... que renunciar a la idea de la absoluta transparencia —el

¹⁷⁴¹ Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, pág. 159.

¹⁷⁴² Rodríguez, R.: *op. cit.*, pág. 104.

¹⁷⁴³ Rodríguez, R.: *op. cit.*, págs. 104-105.

¹⁷⁴⁴ Rodríguez, R.: *op. cit.*, *ibídem*.

ojo que está fuera del mundo, en la metáfora de Wittgenstein— para comprenderse a sí mismo como una prolongación de la vida fáctica, motivado por ella, surgido de ella y arrastrando -valga la expresión- su propia estructura». ¹⁷⁴⁵ La cuestión es ahora cómo interpreta Rodríguez este planteamiento tan general, porque sus palabras arrastrar, renunciar... ya empiezan a connotar una concepción del saber hermenéutico como una deficiencia de la teoría, cuando en realidad deberíamos celebrar una *plenitud* del conocimiento deformado *ab origine* por el teoreticismo.

La remisión de la teoría a la “vida fáctica” entraña que el conocimiento se fundamenta en una situación hermenéutica irrebasable. Como ejemplo, supongamos la metáfora perceptiva de una montaña: podemos verla desde el norte o desde el sur, pero no hay un lugar donde podamos captar “la montaña en sí” más que como ficción teórica que conduce al límite y como construcción lógica la suma imaginaria de todas las perspectivas posibles. La teoría lleva aquí hasta el extremo las tendencias naturalistas del “sentido común” que forman parte de la cotidianidad del *Dasein* y que se realizan sin mediación de un acto consciente cuando, *verbi gratia*, atribuimos a la montaña vista la “parte de atrás” no vista. Ésta forma parte de la percepción como un ingrediente no sensible, sino “intelectual”. El conocimiento teórico se ha centrado en este “en sí”, objetividad de la cosa devenida “Moloch de la abstracción” (Nietzsche), olvidando siempre la situacionalidad esencial que lo hacía posible. “Se” (“uno”, *das Man*) *ha olvidado así el ser en beneficio del ente*. Ahora bien, si cuando nos volvemos hacia la raíz del saber, la situación, la perspectiva, nos expresamos en términos de deficiencia cognoscitiva, como hace Nietzsche al derivar de la perspectividad la invalidez del conocimiento, es que el ideal objetivista sigue administrando secretamente nuestro lenguaje. Sin embargo, tal manera de hablar es también, pongamos por caso, la de Ricoeur: «Husserl advirtió el carácter histórico de toda experiencia al analizar las implicaciones temporales de la percepción. Posteriormente ha ido tomando fuerza la presunción de que el carácter tentativo, inadecuado e incompleto de la experiencia perceptiva, o sea el talante precario que, a su vez, proviene de la estructura temporal de la percepción, describe de hecho la experiencia histórica colectiva con incuestionable fidelidad» ¹⁷⁴⁶ El retroceso a la perspectiva, empero, e incluso su carácter ruinoso, debe permitirnos acceder a la verdad de la muerte en cuanto plenitud epistémica en la medida en que aceptemos la verdad de la finitud no como una deficiencia que el progreso pueda llegar a superar (de lo contrario, ¿qué sentido tiene hablar de deficiencia?), sino, antes bien, como única verdad “absoluta”. El “mensaje” y significado ontológico es la precariedad misma. El sentido de la verdad implica no que la cosa es y “luego” se muestra, *sino que su ser consiste precisamente en el mostrarse mismo, transido de temporalidad e historicidad*. Su “objetividad”, el “en sí” no está en el objeto mismo, en el *noéma*, sino que emana de las catacumbas existenciales del “sujeto” y del carácter esencialmente desposesivo del *Dasein*. La objetividad es la forma pura del dolor *desvivido* por la teoría, pero “nosotros” *somos* este dolor, lo constituimos en cada *ek-stasis* temporario en la medida en que el mismo constituye una decisión implícita de “continuar viviendo”. El fundamento de la objetividad no está en la cosa, sino en nuestra facticidad en cuanto signo de la desposesión que nos es inherente. La verdad constituye el sentido fenoménico de la cosa: sólo desde este planteamiento se puede abordar *la identificación entre verdad y ser*. El ente en tanto que se muestra

¹⁷⁴⁵ Rodríguez, R.: *op. cit.*, págs. 105-106.

¹⁷⁴⁶ Ricoeur, P.: *Phénoménologie et herméneutique*, en „Phänomenologie heute: Grundlagen und Methodenprobleme“, Freiburg, 1959, p. 59. Citado por Bech, J.M.: *De Husserl a Heidegger*, Barcelona, Ed. Universitat de Barcelona, 2001, pág. 171.

-en tanto que es- se constituye él mismo como esencialmente veromorfo. El mostrarse no es un carácter añadido al "en sí" de la cosa, al ente bruto -¿podemos hablar de un ente anterior o previo lógicamente ser?- adherido como una etiqueta epistemológica luminosa a su sombría sustancia ontológica, sino el único "en sí" de la misma. Y pre-comprendemos su "objetividad" a partir de la pre-comprensión anterior y más fundamental de *nuestra* facticidad. El tema del "en sí" (=independiente de nuestros deseos, potencialmente doloroso) ya dice relación al mostrarse, *no siendo nada más que la expresión formal de su caso límite negativo*. De lo cual no se desprende que la cosa cuelgue encerrada en la alacena de la conciencia del sujeto, que la cosa sólo sea cuando se muestra, esto es, "para nosotros", sino más bien todo lo contrario: su ser, independientemente de nosotros, pese a nosotros, lo queramos o no, lo percibamos o no, consiste forzosamente en mostrarse, nacer, brotar, arrancarse al ocultamiento, "verdear" y, por lo tanto, aparecer en una perspectiva, en un "cómo" que permanece inviscerado en el corazón mismo de su "sustancialidad". Así, no es que la cosa sea para nosotros o que nosotros seamos para la cosa: el significado de la intencionalidad apunta, por decirlo así, a una doble dirección, pues nuestro ser está ya siempre arrojado ahí, polarizado hacia un algo, articulándose como entramado de cosas que aparecen y que son experimentadas, sufridas y manipuladas, antes que pensadas; pero la cosa, a su vez, se constituye inexorablemente como entregada a la intencionalidad que también la embarga. Así es como interpreto las siguientes observaciones de Ramón Rodríguez: «Lo vivido es siempre el *Gehaltsinn*, el sentido objetivo, que equivale al nóema husserliano, nunca elementos ingredientes, subjetivos, de la vivencia. Esto significa que Heidegger no puede aceptar nunca una interpretación que haga del vivir la concordancia un vivir no intencional, al modo como, en las *Investigaciones lógicas*, la vivencia vive sus propios ingredientes. La identidad "experimentada" pero no captada es algo que se encuentra en el objeto intencional del acto y que, explicitado, da lugar a esa identidad que la reflexión capta objetivamente. Y ese algo no puede ser más que un modo de darse la cosa intuida: en el acto mismo de evidencia la cosa intuida se da de tal manera que aparece como cumpliendo, como haciendo verdadero el enunciado. Es un modo noemático de presentarse la cosa el momento determinante de la evidencia».¹⁷⁴⁷ Esta identidad de sentido (la cosa: unidad de significación) y validez (la cosa: mostrarse, verdad) en la raíz misma de la constitución del mundo, es el que señala como inaceptable la polaridad sentido/validez en que ha desembocado la Escuela de Frankfurt a consecuencia de haber validado fraudulentamente su bagaje ideológico. En efecto, la perspectiva no es sólo un fenómeno espacial-perceptivo, sino que un árbol, por ejemplo, puede ser visto por un botánico, un artista, un maderero, un filósofo o un transeúnte y todos ellos en un cómo fundamentalmente distinto, sin que podamos hablar de un árbol "en sí", sino simplemente del mostrarse del árbol en cuanto ser del árbol. Estos groseros ejemplos tienen sólo la finalidad de argumentar que la "situación" esgrimida por Heidegger no supone dar un paso hacia el relativismo, postura en el fondo tremendamente deudora del objetivismo en tanto que expresa su decepción por la evaporación del "en sí" que supuestamente estaba "fuera" del "sujeto", y se refugia, a renglón seguido, en la negación de todo conocimiento válido. La tendencia de la filosofía heideggeriana no va hacia el rechazo de la objetividad, sino antes bien hacia su estricta fundamentación, circunstancia que comporta una redefinición existencial de su sentido. Lo que es tanto como decir que Heidegger no nos prescribirá ni una perspectiva concreta "correcta", ni afirmará que todas las perspectivas sean "meros" puntos de vista y por tanto ninguno de ellos válido, sino que nuestra experiencia del árbol o de la montaña debe surgir mediada por una experiencia y un saber más fundamentales

¹⁷⁴⁷ Rodríguez, R.: *op. cit.*, págs. 93-94.

sobre la perspectividad -finitud- esencial del ente. Aquéllo que nos prescribe Heidegger es el cómo (*wie*) ontológico de toda perspectiva posible. El aparecer del ente desde cualquier perspectiva o “cómo” óptico lícito es entonces un verdadero mostrarse sin ser "en sí" (ficción que funda precisamente la metafísica platónica). La *situación hermenéutica* significa una determinada perspectiva historiológica de interpretación del ser que nosotros mismos somos. Pero la perspectividad no tiene aquí, en la historia, un sentido óptico, como en el caso de la montaña, sino el de un *wie*, así en el ejemplo del árbol.

La cuestión es entonces si estamos en una perspectiva historiológica auténtica y propia, que no atañe a “lo verdadero” de la misma (¿existieron o no existieron las cámaras de gas?), sino a “la verdad” (¿cuál sería, en el supuesto de que hayan existido, la *relevancia* de las cámaras de gas en cuanto “hecho” y *por qué no* la bomba atómica o los bombardeos incendiarios donde se quemaba *viva*, y no ya muerta, a la gente?). No hay una historia "en sí" como no hay una montaña o un árbol "en sí", pero de ahí no se deriva relativización alguna del fenómeno histórico. Existe una diferencia de valor crítico entre una exégesis de la modernidad y otra, y este valor sólo puede determinarse desde el cómo de “la verdad”, no de “lo verdadero”, esto es, de la "realidad de los hechos", pues tan "hechos" son Auschwitz como Kolymá, Hiroshima o Dresde. En efecto, sólo a partir de un planteamiento estrictamente inauténtico puede negarse sin enrojecer de vergüenza que la muerte de un niño ucraniano en una hambruna planificada por los diseñadores marxistas del paraíso es igual de "importante" que la muerte por inanición de un niño judío en el gueto de Varsovia, y no obstante al autor de *El libro negro del comunismo*, Stéphane Courtois, se le ha reprochado tal afirmación, pues, según Philippe Petit «todos los muertos no valen lo mismo». ¹⁷⁴⁸ La *reprobable* —por decirlo suavemente— postura de Petit define un cómo "desautorizado de raíz", que diría Adela Cortina (aunque quizá en este caso no lo diría, visto que la “piedad” ha resultado siempre asaz selectiva a la hora de encontrar unos beneficiarios *lo más próximos al yo*). La Segunda Guerra Mundial no fue la misma para los ciudadanos americanos de Nueva York que para los civiles alemanes bombardeados, antes de que comenzara el holocausto, con explosivos incendiarios cuya finalidad intencionada era quemarlos vivos. Sin embargo, aquí no tenemos, desde el punto de vista historiográfico, dos perspectivas incompatibles entre las que estemos obligados a elegir. Por el contrario, sí hemos de elegir respecto a la cuestión de si todos los seres humanos son como tales iguales o no lo son, y esta cuestión —de carácter filosófico: ¿qué es el hombre?— es anterior a la investigación histórica y la determina en su sentido frente a otra interpretación basada en el principio de que *las víctimas judías no son iguales, sino más importantes, que las víctimas alemanas*. El cómo del sentido de la “historialidad” que ha de permitirnos estructurar los hechos, poner en primer plano unos acontecimientos, subordinando automáticamente otros, debe poder ser a su vez *legitimado*. En caso contrario, despidámonos de la crítica y de la ilustración. La interpretación de la situación hermenéutica surge, y sólo puede surgir, de nuestro hoy, incluso cuando "comprende" las más lejanas gestas de los griegos, los persas o los belicosos hebreos del Antiguo Testamento. Sale de nosotros y vuelve a nosotros. La exégesis incide sobre existencias que a su vez se han (auto)interpretado y cuya comprensión llega hasta el presente de forma más o menos expresa y articulada. Plantear el carácter verdadero o falso de dichas interpretaciones en el sentido de la filosofía de Heidegger no remite, dicho brevemente, a los *facta* de la ciencia histórica, que Heidegger no cuestiona, sino al proceso de construcción de los objetos historiográficos a partir de los "datos", a la selección de éstos y a la orientación totalizadora de la hermenéutica,

¹⁷⁴⁸ *Marianne*, 10 de noviembre de 1997.

que puede responder a un saber sobre la vida fáctica como fuente interpretada de toda interpretación o ignorarlo, e incluso ocultarlo, con pretensiones de diversa índole que excluyan precisamente la verdad, aunque no la verdad "de los hechos" (sin menoscabo de que puedan producirse auténticas *falsificaciones* propagandísticas de *hechos*), sino, insistamos en ello, el significado de la verdad como sentido de la historicidad misma emanada de la existencia. Ahora bien, los efectos de semejante planteamiento son devastadores para una historiografía concebida como expresión de la "memoria", es decir, de una dirección exegética que, de forma explícita, concibe la finitud y la muerte como mera absurdidad irracional y adscribe el significado de lo histórico a los valores humanistas de felicidad, progreso, bienestar, placer, etcétera, de manera que interpreta el sentido de los hechos "dados", de las fuentes del saber histórico, y construye los correspondientes "objetos temáticos", desde un rasero criterial que permite ignorar los crímenes, genocidios y atrocidades perpetrados "en nombre de" dichos valores, mientras proclama la presencia de un "mal absoluto" en aquello que, según la vigente y cuestionable lectura de un determinado genocidio, se correspondería supuestamente con lo que, *de iure* y en términos filosóficos, Heidegger identificó como "la verdad de la existencia" ("fenómeno VM"). En definitiva, "la verdad", frente a "lo verdadero", señala al cómo de una perspectiva auténtica, que debe hacer expresa y empaparse del sentido inherente a la situacionalidad en cuanto tal, a la facticidad que es su fundamento último. Dicho esto, espero que se comprenda ahora el alcance real de la siguiente afirmación de Ramón Rodríguez: «Una situación hermenéutica constituye, pues, siempre lo absolutamente dado para un mirar explícito y consciente, como es el fenomenológico. Ella precede siempre a todo mirar, o para ser exactos y no caer una vez más en la imagen teórica: la situación hermenéutica no es algo que tenga la mirada fenomenológica ante sí (objeto), sino en ella misma, formando parte de su propia consistencia. Ni siquiera puede decirse de ella que es algo en lo que se está, sino algo que se es; y esto significa para Heidegger que es constitutivo de su sentido de ejecución, que es un modo de ser». ¹⁷⁴⁹ Ahora bien, a tenor del hecho de que nosotros existimos en cuanto histórico "estado de interpretado" que *totaliza* la historicidad y determina nuestro quehacer, nuestro "gestarnos" como entes en el cotidiano decidir, de la renuncia a la crítica histórica, de la entrega, por tanto, a una exégesis inauténtica en su sentido, en su cómo, se desprende que nosotros somos inauténticos, que nosotros *somos una mentira* que anda, habla y ríe..., y no otro es el significado del *das Man*, del "uno", en la ontología fundamental. La criterio diferencial es aquí, por tanto, determinar el cómo de la perspectiva en cuanto perspectiva que se tiene o no se tiene a sí misma, que ha empuñado -o no- expresamente la situacionalidad. En este caso, el carácter fáctico-trascendental del fundamento del conocimiento, a saber, la "natividad", la *natio*, el "suelo" —facticidad *a priori*— al que regresa el *Dasein* en cuanto *Sein zum Tode*. Dicho "cómo" ontológico ha de fijar el criterio de la interpretación válida, ha de permitirnos distinguir la exégesis "verdadera" de la "falsa" bajo el concepto no objetivo señalado, el "tener previo" (*Vorbabe*) anterior a la constitución de los objetos. Pero si en el ámbito de la historia ese sentido es la finitud inherente a la "perspectividad", ¿podremos construir una historiografía crítica válida concebida desde un imaginario simbólico, ideología, cosmovisión, sistema de valores o fundamento interpretativo que conciba la muerte como el "mal absoluto"? Semejante historiografía sólo puede resultar un fraude, por muy ciertos y "reales" que sean los "hechos" narrados por la misma.

¹⁷⁴⁹ Rodríguez, R.: *op. cit.*, pág. 106.

El autor que venimos siguiendo críticamente hasta aquí, Ramón Rodríguez, ha reconocido también este problema (aunque no su alcance crítico-ilustrado, en el sentido aquí expuesto, hasta las últimas consecuencias que de él se derivan), que se añade al hasta ahora irresuelto de abordar la tematización científica de la vida fáctica eludiendo su objetivación y que, como veremos, ha de desembozarse en la experiencia fundamental del “ser para la muerte” (*Sein zum Tode*). Sin embargo, no estamos muy seguros de que Rodríguez quiera decir exactamente lo mismo que nosotros ni siquiera a nivel puramente teórico-fenomenológico: «El resultado al que el argumento aboca abre una situación nueva y, al menos en apariencia, frustrante: el ver fenomenológico, desalojado del segundo grado de la reflexión, no guarda ninguna distancia con su objeto, sino que es un momento de éste mismo. En cuanto tal, se encuentra originado en el propio movimiento de autocomprensión de la vida y dependiente de él: de ahí la idea de estado de la mirada y de situación hermenéutica. Pero entonces, la apropiación del propio estado de la mirada, la aclaración de la posición del mirar, no podrá llevarse a cabo mientras no se tenga ya fijada y asegurada una ontología de la vida, capaz de darnos a conocer las estructuras fundamentales de esa vida fáctica, del que el mirar es un momento».¹⁷⁵⁰ La cuestión no se puede eludir con afirmaciones generales como que se trata de un formalismo y que el círculo hermenéutico constituye la estructura misma del *Dasein*: «si el círculo hermenéutico fuera realmente un circulus in probando, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad quedaría ipso facto descalificada».¹⁷⁵¹ Por tanto, a la hora de interpretar la vida fáctica necesitamos una esclusa de entrada al círculo hermenéutico que nos permita discriminar en la situación aquello que es inherente a toda situación o perspectividad en cuanto tal (plano ontológico), de aquello que se corresponda meramente con la situación *ésta* (plano óntico). Y aquí nuestro desacuerdo con Ramón Rodríguez no puede ser ya más profundo. En efecto, para Rodríguez, el “tener previo” (*Vorbabe*) constituye simplemente «un dato inicial inevitable» y no debe confundirse con validez alguna.¹⁷⁵² La validez sólo llegará al final del proceso hermenéutico, es decir, *a posteriori* de la comprobación. Porque, evidentemente, se trata de evitar a toda costa caer en la tentación de irresponsabilidad del relativismo epistemológico: «contra el abuso intelectual que hace de la inevitabilidad de la situación hermenéutica una coartada para el ‘todo vale’ en filosofía, es menester insistir en que la condición fáctica del conocer filosófico no dispensa de la búsqueda de la validez y de la comprobación».¹⁷⁵³ Ahora bien, a nuestro juicio, si en el punto de partida del “tener previo” (*Vorbabe*) no se encuentra ya la validez en estado nocional, tampoco la encontraremos al final, pues ni siquiera sabremos qué sea lo que hemos de comprobar y nos perderemos en la inmensidad pluriforme de ese océano de significados que es la vida. ¿Por dónde empezar? ¡La situación hermenéutica no se reduce a un mero “dato inicial”, entraña literalmente la totalidad de lo devenido y puesto frente a la perspectiva del cómo óntico que somos!

Sentido de relación, sentido de realización y sentido de contenido dan como resultado la estructura originaria de la situación. (...) Desde esta relación de expresión entre el experimentar fáctico del mundo circundante, la espontaneidad del mundo propio y la historia presente, se deja alcanzar el origen en el método de la reconstrucción.¹⁷⁵⁴

¹⁷⁵⁰ Rodríguez, R.: *op. cit.*, págs. 107-108.

¹⁷⁵¹ Rodríguez, R.: *ibidem*.

¹⁷⁵² Rodríguez, R.: *op. cit.*, pág. 109.

¹⁷⁵³ Rodríguez, R.: *ibidem*.

¹⁷⁵⁴ Heidegger, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, p. 262: „Bezugssinn, Vollzugssinn, Gehaltsinn ergeben die Urstruktur der Situation. (...) Aus diesem Ausdruckzusammenhang zwischen dem

No vemos de qué manera haya de salir de todo este entramado un dato inicial que nos permita guiarnos a través de, por ejemplo, algo tan gigantesco y ambiguo como "la historia presente", y mucho menos que el dato inicial en cuestión se identifique nada menos que con el entramado mismo formado por historia, mundo circundante y mundo propio, pues entonces difícilmente obtendremos un criterio de jerarquización y estructuración de los fenómenos, toda vez que ese presunto criterio no es otra cosa que la pura referencia a... esos mismos fenómenos (en cuanto dato inicial). La postura de Ramón Rodríguez se me antoja, por tanto, sorprendente e insostenible: «la situación hermenéutica no es un principio de legitimidad epistemológica, es ante todo un dato inicial inevitable cuando se sabe que la investigación de la vida fáctica es un momento de ella misma: la investigación parte fácticamente de la interpretación que la vida tiene de sí misma y no puede ser de otra manera».¹⁷⁵⁵ Creo que aquí *se confunde facticidad óptica con facticidad ontológica* y que este planteamiento prepara el terreno a la supuesta detranscendentalización denunciada por Cristina Lafont. La depotenciación en cuestión, empero, se encuentra más en los intérpretes posmodernos de Heidegger, como el Vattimo del *pensiero debole*, que en el propio Heidegger, en el cual lo que se detecta a la sazón es una actitud claramente "potencialista". Pero la investigación, aunque parte de la interpretación que "la vida" ejecuta en sí misma ("convicción"), y cierto que de modo forzoso, lo hace en una dirección, que Heidegger califica de "origen": "se deja alcanzar el origen", es decir, "la verdad originaria", única fuente de validez de la exégesis. Mas, ¿cómo conoce el intérprete el lugar del origen hacia el que se dirige si esa precomprensión no implica a la par un principio de validez pre-dado en el *Vorhabe*? Llega el momento, por tanto, de distinguir críticamente con claridad aquellas conclusiones en que coincidimos con Ramón Rodríguez, de aquéllas otras que no compartimos en absoluto porque nos reintroducen en el paradigma socrático de la "búsqueda de la verdad" que constituye el meollo existencial de la metafísica.

A diferencia de Modesto Berciano, hemos visto que Rodríguez reconoce la intención de Heidegger de dar cumplimiento a un proyecto de filosofía como ciencia rigurosa (*strenge Urwissenschaft*) y originaria más allá de los primeros cursos de 1919-1920. Para ello, Heidegger tiene que encontrar una solución al problema de cómo acceder a la vida fáctica sin incurrir en la deformación objetivista de la teoría mientras, al mismo tiempo, sobre la base de este acceso, eríge un discurso científico. «No olvidemos», asevera Rodríguez, «que en esta época (al menos hasta 1929), Heidegger seguía adherido a la idea de una filosofía científica».¹⁷⁵⁶ La respuesta a la cuestión la da Heidegger en 1925 con su análisis de la "vivencia de evidencia", que recoge las tesis husserlianas de una experiencia *prerreflexiva* de la verdad en las *Investigaciones lógicas*. Según Rodríguez, lo que interesa retener aquí es lo siguiente: «la evidencia se diferencia de la intuición que simplemente nos presenta, nos pone delante una cosa: en que en la evidencia, esa cosa es vivida no como simplemente estando ahí, sino como cumpliendo la significación con que la mentamos; hay en la evidencia una concordancia o identidad, que es el momento esencial del acto. Sin embargo, ese momento es, en el acto mismo de evidencia, vivido, pero no percibido; aprehendido objetivamente lo es sólo en la reflexión».¹⁷⁵⁷ El propio Husserl reconoce el hecho, lo que supone para

faktischen Erfahren in der Umwelt, der Spontaneität der Selbstwelt und der gegenwärtigen Geschichte lässt sich die Methode der Rekonstruktion der Ursprung gewinnen.“

¹⁷⁵⁵ Rodríguez, R.: *ibidem*.

¹⁷⁵⁶ Rodríguez, R.: *op. cit.*, pág. 86.

¹⁷⁵⁷ Rodríguez, R.: *op. cit.*, págs. 89-90.

Heidegger la clave del acceso a la vida fáctica y la salida del laberinto en que voluntariamente había entrado:

Es claro que la identidad no es traída por la reflexión comparativa e intelectual, sino que existe ya antes, es una vivencia, una vivencia no expresada ni concebida.¹⁷⁵⁸

Sobre esta base, se puede afirmar no sólo que el estrato originario de los fenómenos tiene un carácter autorreferencial —la vida "ve a través" de sí misma— pero no reflexivo, sino que la teoría se asienta en dicha experiencia originaria de evidencia ejecutiva, toda vez que sin ella no puede darse conciencia alguna de verdad: "si ésta sólo fuera alcanzable en la reflexión, no la alcanzaríamos nunca, pues el acto reflexivo posterior tendría que enunciar una nueva situación objetiva ("es verdad que el lápiz está encima de la mesa") pero no podría saber que lo que enuncia es verdadero; para ello necesitaría una nueva reflexión, es decir, otro acto. Manifiestamente la expresión "es verdad que" carecería entonces de sentido. La verdad o es sabida en el acto prerreflexivo o no lo es nunca."¹⁷⁵⁹ En efecto, la celeberrima concordancia entre enunciado y cosa o estado de cosas entraña la experiencia de la verdad, la noción y sentido mismo del "ser verdad", al que no funda sino que simplemente tematiza. Y sólo porque vivimos la plenificación de lo mentado y lo intuido por la mención en una identidad prerreflexiva, podemos volver *a posteriori* sobre la cosa "enfriada" como puesta enfrente (objeto) y construir en el juicio un "puente" —la celeberrima *adaequatio*— entre la proposición y lo así dado, por ejemplo: "el lápiz está encima de la mesa". Ahora bien, si no hemos *experimentado* el "estar el lápiz encima de la mesa" como "realidad", como lo que es y no, por ejemplo, como pura ilusión, delirio o sueño, no podemos saber que esta frase es "verdad" y habrá que buscar la acreditación de su fundamento en otro sitio con el enunciado "es verdad que el lápiz está encima de la mesa", el cual a su vez o bien presupondrá una experiencia de la verdad o bien remitirá a un nuevo acto ("es verdad que es verdad..."), etcétera. En algún punto, empero, tendrá la serie de remisiones que enlazar con la experiencia, con el ser *qua* verdad, pues de lo contrario devendría potencialmente infinita y, encerrados en un universo meramente coherencial, careceríamos de noción alguna de lo verdadero y, en definitiva, no tendría sentido hablar de conocimiento:

(...) si la legitimidad de un conocimiento sólo se da cuando él mismo es conocido en un segundo conocimiento, entonces este conocimiento requiere de nuevo de la demostración de su legitimidad, y así hasta el infinito. Y el primer conocimiento específico, el auténtico conocimiento específico, jamás llegaría a legitimarse, porque previamente siempre sería necesario hasta el infinito conocer en su legitimidad el conocimiento de la legitimidad del propio conocimiento, y este conocimiento a su vez...¹⁷⁶⁰

Se da así una *experiencia preteórica de la verdad* que precede a toda elaboración intelectual entorno a "lo verdadero". La doctrina de la concordancia es, en consecuencia, una construcción de

¹⁷⁵⁸ Husserl, E.: Investigaciones lógicas, § 8, pág. 568 de la edición alemana. Citado por Rodríguez, R., *ibidem*.

¹⁷⁵⁹ Rodríguez, R.: *op. cit.*, pág. 92. Subrayado mío, J.F.

¹⁷⁶⁰ Heidegger, M.: *Lógica. La pregunta por la verdad*, Madrid, Alianza, 2004, págs. 93-94, GA 21, p. 10: „Nämlich: Besteht die Rechtmässigkeit eines Erkennens erst dann, wenn es selbst in einer zweiten Erkenntnis erkannt sei, dann bedarf diese Erkenntnis wieder der Nachweisung ihrer Rechtmässigkeit – u.s.f. in infinitum; und die erste, die eigentliche Sachkenntnis käme nie zur Rechtfertigung, weil immer zuvor ins Unendliche notwendig wäre: die Erkenntnis der Rechtmässigkeit zu erkennen, und dieses Erkennen wiederum...“

segundo grado que se fundamenta en la vivencia de evidencia, la cual nos ofrece, precisamente en el decisivo ámbito de la verdad, el fundamento fenoménico de una autorreferencialidad no reflexiva. Heidegger despliega la cuestión en los *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, las lecciones de 1925. De forma tímida y en ocasiones como tentativa, pero avanzando siempre en una dirección inequívoca, el filósofo hace en efecto referencia al saber de sí no teórico que se manifiesta precisamente en la experiencia de la evidencia:

Tenemos, por lo tanto, la curiosa circunstancia de que se experimenta algo que no se aprehende, y de que sólo en el aprehender el objeto en cuanto tal, es decir, en el no aprehender la identidad, se experimenta ésta. El venir a coincidir se da en el trato con la cosa y precisamente gracias a esa intencionalidad determinada del estar en trato con la cosa se experimenta de modo diáfano, si bien no de modo expreso en su realización, lo verdadero de la intencionalidad. Éste es el sentido fenomenológico de decir que en la percepción evidente no observo de modo expreso la verdad de la propia percepción, sino que vivo en la verdad.¹⁷⁶¹

Pero debe quedar claro, según Rodríguez, que «la intuición hermenéutica no es un sentimiento, más o menos difícil de verbalizar, sino evidencia en el sentido fenomenológico, "vivencia de la verdad", que puede decir motivadamente lo que aparece con conciencia de su verdad».¹⁷⁶² Éste será el punto de la argumentación de Heidegger en que el carácter "ilustrado" de su búsqueda anti-intelectualista estalla con toda su potencia: es "la verdad" la que exige la renuncia al "pensamiento calculador" de la razón cartesiana en cuanto paradigma epistemológico. Por ende, lejos de derivar hacia un irracionalismo del "sentimiento" o argucia semejante, el rigor inexorable del compromiso científico —palabras que actualmente suenan ridículas— conducirá al cuestionamiento racional de la veteromodernidad y de la ilustración clásica. Sólo en la coyuntura de esa exigencia que, como veremos, desemboca en la más absoluta desposesión del sujeto, en un acto de entrega o "sacrificio esencial", somos fieles a los imperativos de la propia racionalidad, que se muestra inesperadamente como "otra cosa", algo distinto a la mera administración de los goces del mayor número, los progresos utópicos y las salvaciones proféticas del yo. Por lo que respecta a la cuestión del ser verdadero en cuanto estructura ontológica de la cosa, tan importante para la posterior teoría de la verdad de *Ser y tiempo*, parágrafo 44, la dirección tomada por Heidegger es también clara en el sentido expuesto más arriba, aunque en este caso Rodríguez no se refiera expresamente al tema. La verdad no es un mero ingrediente epistémico, es decir, accidental, de la cosa, porque no forma parte ante todo de un orden teórico y ni siquiera del conocimiento intelectual en general, sino que apunta a algo más originario, a saber, el propio ser de la cosa, su "realidad" misma. *La cosa, en cuanto brotar, mostrarse, surgir, nacer, constituye esencialmente un aparecer veromorfo que precede a todo conocer e inteligir.* Pero esto sólo lo podemos conceptualizar cuando "nosotros mismos" hemos sido la verdad en cuanto proyección de posibilidades y posibilidad de la imposibilidad totalizada que constituye nuestro "brotar", "surgir", "nacer" ... O, en otros

¹⁷⁶¹ Heidegger, M.: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, 2006, pág. 76. GA 20, p. 70: „Wir haben also den eigentümlichen Zusammenhang, dass etwas erfahren, aber nicht erfasst wird, und dass gerade nur im Objekterfassen als solchem, d. h. im Nichterfassen der Identität diese erfahren wird. Das Zur-Deckung-bringen ist bei der Sache. Und gerade durch Bei-der-Sache-sein als einer bestimmten Intentionalität wird diese -sich selbst in ihrem Vollzuge untematisch- durchsichtig als wahr erfahren. Das ist der phänomenologische Sinn der Rede, dass ich in evidenter Wahrnehmung nicht die Wahrheit dieser Wahrnehmung selbst tematisch studiere, sondern in der Wahrheit lebe.“

¹⁷⁶² Rodríguez, R.: op. cit., pág. 99.

términos: únicamente en la medida en que hemos experimentado la “convicción” de la “ideología A” (el “fascismo”). Es desde este emerger preteórico que un conocimiento “verdaderamente” científico puede ser posible, de tal suerte que cabe afirmar, como hemos dicho, que la cosa “verdadera”: su ser “real” y su “ser verdad” son “lo mismo” en cuanto nosotros somos la verdad y la empuñamos expresamente en la elevación del “(anti)fascismo” a concepto. La “intencionalidad” remite así a fundamento ontológico e inicia el tránsito hacia la noción temporaria de “trascendencia” que Heidegger madurará en el ensayo *De la esencia del fundamento* (1929). A la altura de 1925, el planteamiento de Heidegger sobre la relación entre ser y verdad es ya, empero, inequívocamente “ontopistémico”:

Con el primer concepto de verdad, verdad en cuanto subsistencia de identidad entre lo pensado e intuido verdad en cuanto ser-verdadero, obteníamos también a la vez un determinado sentido de ser, de ser-verdadero. Aclaremos esto considerando el enunciado que se puede hacer en la simple y directa percepción de una cosa, la silla: “La silla es amarilla”. Lo afirmado en cuanto tal, el contenido afirmado en tal enunciado es el ser-amarillo de la silla, contenido que también suele denominarse estado de cosas juzgado. En este estado de cosas juzgado se pueden distinguir dos cosas: el ser amarillo, y al subrayar el ser lo que pretendo decir es que la silla es realmente amarilla, es de verdad amarilla. Fíjense en cómo “realmente” y “de verdad” se pueden emplear indistintamente. Este subrayar el ser es tanto como decir: se da -y subsiste- el estado-relación de verdad (*Wahrverhalt*) antes mentado, es decir, se da -y subsiste- identidad entre lo pensado y lo intuido. Ser significa aquí subsistencia de la verdad, del estado-relación de verdad, subsistencia de la identidad.¹⁷⁶³

De ahí que podamos afirmar no sólo que somos en la verdad sino que, de alguna manera, somos la verdad cuando esta identificación no se circunscribe a un ente así “verdadero”, es decir, a una experiencia cualquiera de evidencia, como el “ser-amarillo” de la silla, sino a la vivencia de la verdad (ontológica), que es el problema que hemos venido esbozando y que se nos plantea a continuación en los -cuestionables- términos de la interpretación de Ramón Rodríguez. En efecto, el punto de partida, la “orientación previa” de la hermenéutica, es fáctica y *no* válida, según Rodríguez. Pero ya hemos visto que el acto de comprobación que permite justificar en los fenómenos la exigencia de una autorreferencialidad no reflexiva es la evidencia y, por tanto, la validez. La hermenéutica entraña, frente a la reflexión, la conceptualmente articulada repetición de la experiencia del vivir en la verdad. La cuestión es entonces qué validez, y no si es posible -o imposible- emprender el análisis filosófico desde una pura facticidad cualquiera en la que siempre estamos ya. De esta cuestión depende la entera interpretación de la filosofía de Heidegger y, con ella, del pensamiento occidental en general que culmina con la ontología fundamental la pregunta por la verdad emprendida por la metafísica:

¹⁷⁶³ Heidegger, M., “Prolegómenos...”, op. cit., págs. 77-78. GA 20, p. 71: „Mit dem ersten Begriff von Wahrheit: Wahrheit als Bestand der Identität des Vermeinten und Angeschauten - Wahrheit als Wahrsein -, haben wir auch zugleich einen bestimmten *Sinn von Sein im Sinne des Wahrseins* gewonnen. Machen wir uns das klar an einer in der schlichten StuhlWahrnehmung vollzogenen Dingaussage: ‘Der Stuhl ist gelb’. Das Ausgesachte als solches, der ausgesagte Gehalt dieser Aussage ist das Gelbsein des Stuhles, welchen Gehalt man auch als den geurteilten Sachverhalt bezeichnet. An diesem geurteilten Sachverhalt kann ich ein Doppeltes unterscheiden: Gelb-Sein, ich kann Sein unterstreichen und meine dann damit, der Stuhl ist wirklich gelb, er ist wahrhaft. Man beachte, wie wir alternierend „wirklich“ und „wahrhaft“ gebrauchen können. Dieses unterstrichene Sein besagt soviel wie: Es besteht der vorhin gekennzeichnete Wahrverhalt, d. h. es besteht Identität zwischen Vermeintem und Angeschauten. Sein bedeutet hier soviel wie Bestand der Wahrheit, des *Wahrverhaltes*, Bestand der Identität.“

La fortuna del planteamiento y del modo de realización de la descripción hermenéutica del fenómeno dependen de la originalidad y autenticidad (*Echtheit*) del haber previo (*Vorhabe*) en que el existir en cuanto tal (vivir fáctico) se halle situado.¹⁷⁶⁴

Heidegger emplea *Echtheit* -autenticidad- en el mismo sentido que la *Eigentlichkeit* de la ontología fundamental, es decir, como criterio de validez de la interpretación. Que el *Vorhabe* puede ser auténtico o inauténtico significa: *la exégesis resultante será válida o no válida*. En definitiva, o hay validez *a priori* o despidámonos de la filosofía para entrar en el terreno de la "memoria", la literatura o el "periodismo de ideas." En el mismo sentido, no se puede afirmar, como hace Rodríguez, que «la apropiación filosófica, hermenéutica, no puede ser, como sabemos, otra cosa que un momento de la propia facticidad, esto es, un modo de ser, un Vollzug, él mismo fáctico. En cuanto posición, o modo de ser, no tiene ninguna superioridad sobre cualquier otra forma de ejercerse la vida fáctica»¹⁷⁶⁵ y unas páginas más adelante añadir, de forma a mi entender un tanto contradictoria, que la filosofía «no puede dejar de representar una forma superior de conciencia».¹⁷⁶⁶ Ahora bien, el problema de la superioridad o no superioridad de la filosofía respecto a la situación hermenéutica no es otro que el problema de la validez, donde el discurso de Rodríguez parece incurrir en idéntica ambigüedad. Así, por una parte, como ya hemos visto, la situación hermenéutica «no es un principio de legitimidad epistemológica»¹⁷⁶⁷, pero al mismo tiempo, en la situación hermenéutica «hay que discriminar o seleccionar (...) la orientación válida».¹⁷⁶⁸ No obstante, ¿cómo ignorar que una vez determinada la orientación válida ésta se convierte *ipso facto* en un principio de legitimidad epistemológica? Por otra parte, la superioridad de la filosofía no puede consistir en la simple contraposición entre verdad y falsedad. Como ya hemos apuntado, toda situación hermenéutica, la autointerpretación en la que estamos, se asienta en un fenómeno de evidencia, puesto que sólo en la experiencia de una verdad, de una validez, puede el *Dasein* concebirse como facticidad ejecutiva y constituyente de mundo (identidad de sentido y validez). Empero, "lo verdadero" no es co-extensivo a "la verdad". En el caso de nuestro hoy, el "estado de interpretado" o de la cosmovisión de posguerra remite a unos "hechos" y a una experiencia de evidencia de los crímenes cometidos por el régimen nacionalsocialista. El trabajo crítico de la filosofía no puede consistir en negar o cuestionar tales hechos, sino, en función de una orientación de sentido válida, arrancar del ocultamiento otros hechos sistemáticamente enterrados y silenciados, contraponiendo a lo verdadero B lo verdadero A, y a lo verdadero en general el sentido de la verdad ontológica, que dicho imaginario simbólico estigmatiza en nombre de los valores del "humanismo", ahítos, empero, de genocidios, exterminios y crímenes contra la humanidad. El punto de partida de la *orientación crítica* no es, por tanto, una mera experiencia de evidencia óptica, sino la experiencia de evidencia del ser, léase: la muerte en cuanto "verdad de la existencia" ("fenómeno VM"). Y ésta debe estar pre-dada, de alguna manera, al inicio de la exégesis, pues no se puede aceptar un término medio entre validez y no-validez, como Rodríguez parece insinuar cuando sostiene que «aquello que se supone -en nuestro caso, una cierta idea previa de la vida fáctica- no es lo mismo ni se encuentra al mismo nivel epistemológico que

¹⁷⁶⁴ Heidegger, M.: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, op. cit., pág. 104. GA 63, p. 80: „An der Ursprünglichkeit und Echtheit der Vorhabe, in die hinein das Dasein als solches (faktisches Leben) gestellt wird, hängt das Schicksal des Ansatzes und der Durchführungsart der hermeneutischen Deskription der Phänomene.“

¹⁷⁶⁵ Rodríguez, R.: op. cit., pág. 110.

¹⁷⁶⁶ Rodríguez, R.: op. cit., pág. 112.

¹⁷⁶⁷ Rodríguez, R.: op. cit., pág. 109.

¹⁷⁶⁸ Rodríguez, R., op. cit., pág. 114.

al final del proceso hermenéutico». ¹⁷⁶⁹ Ciertamente, el "tener previo" de la hermenéutica de la facticidad no puede ser idéntico a la ontología fundamental plenamente desarrollada, pues en ese caso resultaría más económico ahorrarnos el trabajo científico. Pero tal diferencia no puede consistir en el valor de validez del "tener previo" (*Vorbabe*) con respecto al "producto" consumado de la investigación, sino únicamente en el momento de la comprobación, de la verificación fenoménica del *Vorbabe* y, por ende, en el grado de estructuración, sistematización y riqueza semántica del fenómeno elevado a materia expresa de la tematización filosófica que constituye el primer paso en su institucionalización pública, política, dentro de una "ética del diálogo". De todo ello, nada nos dice Ramón Rodríguez en el ensayo repetidas veces citado, planteándonos así un problema que, en último término, el autor deja sin solución en detrimento de la filosofía de Heidegger.

Con lo dicho no hemos justificado "metodológicamente" todavía la experiencia fundamental del "ser para la muerte" (*Sein zum Tode*) como *Vorbabe* válido (y por ende la "ideología A" en cuanto manifestación pre-teórica de "la verdad"), que por el momento nos estamos limitando a postular. Sin embargo, sí hemos alcanzado el terreno en que dicha legitimación puede plantearse, a saber, el de la señalada vivencia de evidencia. La situación hermenéutica es siempre una experiencia ejecutiva de verdad ("convicción" sin necesidad de argumentación: "fascismo"). Nadie se la va a quitar, ni lo pretendemos, a quienes conocieron los campos de concentración nazis como sujetos de la memoria en que se fundamenta nuestro actual "estado de interpretado". Pero a una evidencia se le puede contraponer otra, por ejemplo, la de las víctimas del *gulag* y de las *cheká* en la guerra civil española o las de los bombardeos terroristas aliados, víctimas acusadas de "fascistas". *Una "vivencia de evidencia" óntica no puede ser fundamento suficiente de una interpretación legítima de la historia y, por ende, de una historiografía crítica.* Tenemos que explicar por qué motivo la única "vivencia de evidencia" que puede desempeñar la función de *Vorbabe* auténtico, es decir, válido, es la *ontológica* que se corresponde con la experiencia de la muerte y el "estado de resuelto" fundado en aquella en tanto que desveladores del *sentido de la finitud*. En otras palabras, hemos de mostrar por qué *sólo* la "ideología fascista" es una ideología legítima, mientras que la "ideología B" y todos sus derivados *no* lo pueden ser *a priori*. La "vivencia de evidencia", como comprobación fenoménica del requisito de una autorreferencialidad no reflexiva, equivale a la salida de la "ratonera" en que Heidegger se había metido al cuestionar la posibilidad de una objetivación reflexiva de la vida fáctica que no liquidara de forma fulminante el mismo fenómeno que pretendía desvelar. En sus lecciones sobre *Lógica. La pregunta por la verdad* del semestre de invierno de 1925-1926, subraya Heidegger «la importancia extraordinaria» (*ausserordentlich wichtigen*) ¹⁷⁷⁰ del análisis de la autorreferencialidad no reflexiva de la evidencia a pesar de su carácter "aparentemente primitivo":

Quando estoy volcado en la intuición de una cosa como intuición que se acredita, entonces el intuir no se pierde en la cosa ni en su contenido específico, sino que éste, en tanto que comparece corporalmente, se intuye expresamente como colmador, como identificándose. Pero eso implica que el conocer no se vuelca sólo en la cosa, sino en sí mismo, en tanto que, cuando se realiza la identificación, sabe cuál es su situación en lo relativo a su legitimidad. Pero su legitimidad es acreditabilidad o acreditación en la cosa. La identificación, la acreditación, es un asunto intencional: se realiza, y al hacerlo tiene sin reflexión propia un esclarecimiento acerca de sí misma. Si este momento de la autocomprensión irrefleja que hay

¹⁷⁶⁹ Rodríguez, R.: *op. cit.*, págs. 108-109.

¹⁷⁷⁰ Heidegger, M.: *Lógica. La pregunta por la verdad*, Madrid, Alianza, 2004, pág. 93. GA 21, pág. 108.

en la realización intencional de la propia identificación se capta a sí mismo de forma especial, entonces podemos considerarlo eso que se llama evidencia.¹⁷⁷¹

Lo cierto es que Heidegger no ha hecho más, ni menos, que apuntar a la resolución de una cuestión arrastrada desde el *Kriegsnotsemester* de 1919, y ello en la forma de un mero esbozo que, por otra parte, se limita a reinterpretar una idea que ya estaba presente en la fenomenología del propio Husserl pero que, convenientemente interpretada, *invierte su signo ideológico*. El fenómeno de *la evidencia como autorreferencialidad no reflexiva* hace filosóficamente creíble la posibilidad de una repetición no reflexiva de la experiencia fáctica. Por otra parte, la filosofía no sería más que la radicalización de una tendencia inviscerada en la propia vida, a saber, la tendencia a interpretarse a sí misma, y no una torsión forzada por la teoría. Filosofía se entiende aquí en el sentido normativo, visto que hay que contar con una filosofía teoreticista que deforma sistemáticamente los fenómenos tanto más cuantas más dosis de "objetividad" y "racionalidad" intenta introducir en sus argumentos como estrategia de la huida. La vida no sólo se interpreta a sí misma, sino que es, como hemos visto, esa interpretación que busca el esclarecimiento. En orden a nuestros intereses de cuestionar la identificación habermasiana de los aspectos trágico-heroicos del pensamiento de Heidegger con elementos cosmovisionales ajenos a la cuestión filosófica, a la cosa misma, el tema de la "vivencia de evidencia" es una prueba del modo de proceder de Heidegger al que nos hemos referido en diversas ocasiones. La repetición no reflexiva de la experiencia no supone sumergir la ciencia en el irracionalismo, sino a la inversa, elevar al plano luminoso de la racionalidad aquello que la hace posible. El trabajo del filósofo consiste en descubrir

(...) de qué modo la vida como vivencia se hace accesible a la filosofía. Y en la medida en que hoy las vivencias en su totalidad se consideran como algo irracional, se trata del problema del dominio racional de lo irracional.¹⁷⁷²

El punto de partida es un "tener previo" (*Vorhabe*), concepto que nos viene sirviendo de hilo conductor en su contenido semántico trágico-heroico presuntamente cosmovisional -según Habermas- para llegar precisamente, y a despecho de los interdictos judeocristianos y progresistas, no sólo al corazón mismo de la ontología fundamental, sino de toda filosofía, a saber, el carácter "aversivo" de la verdad, la muerte como verdad -la muerte como único absoluto posible y real (=acreditable en los fenómenos)- y, por ende, a la radical inautenticidad de nuestro "estado de interpretado" fundado en la comprensión inauténtica de la finitud como "mal absoluto" y en la ocultación deliberada de las potencialidades criminógenas del "hablilla" del "uno" (*das Man*) que en dicho comprender se expresa como cosmovisión vigente en nuestro "hoy". El "tener previo" (*Vorhabe*), cuyo punto de llegada ya

¹⁷⁷¹ Heidegger, M.: *Lógica. La pregunta por la verdad, op. cit.*, pág. 93. GA 21, pp. 107-108: „Wenn ich in der Anschauung einer Sache als ausweisender Anschauung lebe, dann verliert sich das Anschauen nicht in der Sache und ihrem Sachgehalt, sondern dieser wird als leibhaftig anwesender ausdrücklich als erfüllender, als sich identifizierender angeschaut. Darin liegt aber, dass das Erkennen nicht nur in der Sache lebt, sondern bei sich selbst, sofern es im Vollzug der Identifizierung weiss, wie es mit ihm bestellt ist hinsichtlich seiner Rechtmässigkeit. Seine Rechtmässigkeit ist aber Ausweisbarkeit bzw. Ausgewiesenheit an der Sache. Die Identifizierung, die Ausweisung ist eine intentionale Angelegenheit; sie vollzieht sich und hat damit ohne eigene Reflexion eine Aufklärung über sich selbst. Wird dieses im intentionalen Vollzug der Identifizierung selbst liegende Moment des unreflektierten Eigenständnisses von ihm selbst besonders gefasst, dann ist es als das anzusprechen, was man Evidenz nennt.“

¹⁷⁷² Heidegger, M.: *Phänomenologie der Anschauung und des Austrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, pág. 88.

conocemos como poco nocionalmente, debe acreditarse en los fenómenos. Según Heidegger, desde el punto de vista estrictamente metodológico —que, por supuesto, no se confunde con el "tener previo" del investigador en cuanto existente— partimos de una mera "indicación formal", a saber: «existir (vivir fáctico) es ser en un mundo». ¹⁷⁷³ Este "dato" no debe confundirse nunca con un enunciado general a partir del cual deba a empezar a construirse dialécticamente un "sistema", sino como mera indicación de la mirada que, para ser fructífero, ha de apoyarse en todo momento en el sentido del *Vorhabe* de que somos depositarios siempre ya en cuanto existentes abiertos al ser, "tener previo" que irá llenando, al compás de la acreditación o comprobación fenoménica, el cabazo de la investigación científica:

El haber previo (*Vorhabe*) hay que ponerlo al alcance y apropiárselo de tal manera que la comprensión vacía de la indicación formal se llene a la vista de la fuente concreta de la intuición. ¹⁷⁷⁴

Es el *Vorhabe* el que nos indica cuál ha de ser el siguiente paso acreditable fenomenológicamente en el camino de retroceso a una fundamentación de la experiencia de la muerte como experiencia de la verdad, puesto que nosotros, como existentes arrojados al mundo, ya sabemos, pre-teóricamente, aquello que todavía no hemos legitimado en cuanto investigadores pero que forma parte, en un sentido más importante que el de toda teoría, del concepto de verdad. La "indicación formal" se va así actualizando de manera que podemos identificar las cuestiones que deben ser abordadas para alcanzar el punto de llegada *en el que ya siempre estamos* sin "conocerlo" (como el perro sabe quién es su amo sin tener que "pensarlo") y que nos va a permitir articular conceptualmente (*qua* verdad lógica, *racional*) aquello que de antemano hemos tenido que experimentar como existentes yectos en la angustia ("la muerte").

6.6.1.-La fundamentación del "tener previo" (*Vorhabe*) de la "ideología A" como criterio de validez

En el presente apartado confluyen las dos líneas de argumentación paralelas que hemos venido siguiendo hasta aquí, a saber, la que atañe a la cuestión estrictamente gnoseológica relativa a si es posible establecer un vínculo racional relevante entre los fenómenos "verdad" y "muerte", y la que conecta internamente la filosofía de Heidegger con el fenómeno del "fascismo". Una y otra temáticas exhibían como común denominador el problema de la determinación de un concepto de "crítica" y, por ende, de "ilustración", visto que el supuesto de una fundamentación del enunciado "la muerte es la verdad de la existencia" afectaba al centro mismo de la tradición iluminista vigente y, por ende, a la interpretación que esa misma tradición, encarnada en la Escuela de Frankfurt, ha institucionalizado tanto respecto a la cuestión de la muerte cuanto a la exégesis del pensamiento heideggeriano. No nos hemos ahorrado la polémica en torno a los secretos postulados y absurdas consecuencias, en algunos casos "políticamente incorrectas", de semejante lectura "ilustrada" de la ontología fundamental. Sin embargo, dicho horizonte común de las cuestiones planteadas, la historiológica y la gnoseológica, se sostenía simplemente de forma provisional en el marco de lo que podríamos denominar el "contexto de descubrimiento" (Reichenbach) de la problemática abierta en los capítulos 1 y 2, y así se mantuvo, en mayor o menor medida, a lo largo de los capítulos 3 a 5. En el Capítulo 5 pretendíamos que *ambas* cuestiones convergieran

¹⁷⁷³ Heidegger, M.: *Ontología. Hermenéutica...*, op. cit., pág. 104.

¹⁷⁷⁴ Heidegger, M.: *ibidem*.

hacia el “contexto de justificación”, y así, tal como habíamos apuntado desde la Introducción, pusimos al descubierto los vínculos entre la crítica heideggeriana del sujeto y el papel de la subjetividad absoluta moderna como meollo filosófico de la organización “racional-instrumental” (*Gestell*), e igualmente: 1/ el lugar ontológico —una “comunidad de la verdad”— desde el cual es posible erigir un discurso contrafáctico frente a los resultados devastadores del colapso del proyecto moderno; y 2/ el “lecho” existenciario —el *das Man*, “se”, “uno”— que sustenta ontológicamente el señalado fenómeno de un “sujeto absoluto”. En el mismo descansar, en efecto, como condición de posibilidad ontológico-fundamental, el “sujeto universal” en cuanto matriz filosófica del genocidio e igualmente del “estado de interpretado” que, desde el plano ontológico existenciario, se proyecta sobre el decisivo “fenómeno VM” reduciéndolo a un saber teórico objetivado, léase: distanciado del “ser ahí” como mero dato abstracto (el banal “ser cierto”) que “se” arranca de la *Stimmung* del *Dasein* en cuanto “ser-verdad” originario y “verdad de la existencia”. El “hablilla” del *das Man*, nucleado como una nube encubridora en torno al *factum* trascendental de la finitud, se condensaría a la postre en la interpretación de la muerte como hecho empírico, de validez general estadística y ajeno por completo al ser del “hombre”, que éste podría “modificar” históricamente a placer, siendo así que se trataría, como afirma literalmente Marcuse, de una cuestión de poder (óptica) y no de una “necesidad” (ontológica). Justamente aquéllo que Herbert Marcuse propone sin pestañear como meta de la “liberación” modernista (y que ya transcribimos literalmente), lo ilustra en *Ser y tiempo* el propio Heidegger en términos de hablaturías del “uno” (“se”, *das Man*):

De qué modo comprende el cotidiano “ser relativamente a la muerte” la certidumbre así fundada, se delata cuando intenta “pensar” sobre la muerte hasta con circunspección crítica y esto quiere decir adecuadamente. Todos los seres humanos, hasta donde uno sabe, “mueren”. La muerte es para cada ser humano probable en más alto grado, pero con todo no “absolutamente cierta”. En rigor, “sólo” es lícito atribuir a la muerte una certidumbre empírica. Esta certidumbre queda necesariamente por debajo de la más alta certidumbre, la apodíctica, que alcanzamos dentro de ciertos sectores del conocimiento teorético.¹⁷⁷⁵

De manera que la afirmación de un nexo ontológico y, por ende, “apodíctico”, entre “verdad” y “muerte” definiría la naturaleza misma del “fascismo”. El “sujeto universal” moderno, en todas sus versiones, se constituye en definitiva como proyecto de supresión de la finitud, del “límite”, y su consecuencia inevitable, ilustrada literariamente por Orwell, no puede ser otra que una compulsiva, frenética y criminal negación de la muerte. De suerte que, en el inauténtico estrellarse contra el ser, adviene la institucionalización de una simbólica expiatoria del “fascista” (o del “judío”) en forma de exterminio litúrgico-sacrificial (totalitarismos) o de ostracismo civil (en nuestra “sociedad de consumo”) de la víctima propiciatoria. Es en este punto de la argumentación que el “fenómeno VM” adquiere un valor crítico de primera magnitud, gnoseológico a la par que historiológico, a la hora de interpretar “el siglo de los genocidios” que dejamos atrás, todo ello con el fin de que, como

¹⁷⁷⁵ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., págs. 280-281. GA 2, p. 257: „In welcher Weise das alltägliche Sein zum Tode die so gegründete Gewissheit versteht, verrät sich dann, wenn es versucht, sogar kritisch vorsichtig und dass heisst doch angemessen über“ den Tod zu „denken“. Alle Menschen, soweit man weiss, „sterben“. Der Tod ist für jeden Menschen im höchsten Grade wahrscheinlich, aber doch nicht „unbedingt“ gewiss. Streng genommen darf dem Tod doch „nur“ empirische Gewissheit zugesprochen werden. Sie bleibt notwendig hinter der höchsten Gewissheit zurück, der apodiktischen, die wir in gewissen Bezirken der theoretischen Erkenntnis erreichen.“

prescribía Adorno, el mayor de los crímenes “no vuelva a repetirse”. Este bienintencionado *desideratum* entraña, no obstante, la deconstrucción de un imaginario “antifascista”, oriundo y heredado de Stalin, pese a lo cual se mantiene vigente como "estado de interpretado" en las democracias liberales de occidente. Asimismo, se mostró que la cuestión del estatuto ontológico del *Dasein* en cuanto “individuo” y los problemas de semántica substancialista que la dicotomía individuo/comunidad planteaban en la interpretación habermasiana de Heidegger, entrañaban cuestiones historiológicas a la par que gnoseológicas, las cuales deben permitir, añadimos ahora, producir *un discurso bidimensional* sobre lo que hasta el momento se plantea en la exégesis de Heidegger, y entre los propios “heideggerianos de oficio”, como mero suplemento o incluso *dossier* “nazi” separado de la “abstracta” cuestión filosófica. A nuestro juicio, en los capítulos anteriores se ha hecho patente la insolencia de esta simultánea acusación de “individualista” y “totalitario” —en el sentido de la comunidad documentada por Domenico Losurdo— que supuestamente se desprendería de los planteamientos heideggerianos. Pues bien, el apartado que ahora abordamos debe fijar los rudimentos y las cuestiones que hagan plausible la realidad de un Heidegger “ilustrado” (1919-1929) depositario de las claves relativas a la doble cuestión del fundamento de la crítica. Ésta sería, en efecto, racional y a la vez *funcionalmente deconstructiva* con respecto a la modernidad “racionalista” vigente, léase: inseparable de unos planteamientos “historiológicos” alojados en el centro mismo de la “gnoseología” hermenéutica del *Vorhabe* (“ideología A”).

La fundamentación del “tener previo” (*Vorhabe*) como criterio gnoseológico de validez en la interpretación del *Dasein* —léase: como acceso legítimo al “círculo hermenéutico” en cuyo seno se aloja la determinación metodológica más relevante de la ontología fundamental— representa la forma concreta, científica, que adopta la problemática de la verdad en cuanto conocida y rehuida desde siempre por el *Dasein*. Este planteamiento suponía una auténtica subversión o cambio de paradigma ontológico inherente al tránsito de la “metafísica de la subjetividad” moderna a la contemporánea “ontología de la existencia”. A tenor del nuevo horizonte filosófico inaugurado por Nietzsche y Heidegger, “nosotros” no buscamos la verdad, estamos en ella y nuestra actitud, en todo caso, es habitual y regularmente la fuga o la deformación fraudulenta de su sentido. Adviértase una vez más que la verdad de que habla Heidegger nada tiene que ver con “lo verdadero” de las ciencias que inspira el paradigma de la “búsqueda”. La “verdad” en cuestión —subrayémoslo— es ontológica, *como ópticas son “las verdades” que atañen a la ciencia*. En el ámbito científico, en efecto, la “búsqueda de la verdad” se erige en deber porque las verdades ópticas son por definición aquéllas que desconocemos y han de ser descubiertas. Sin embargo, ninguna de las verdades o conocimientos que emanen de la ciencia, por mucho que esta institución acopie y desarrolle el saber de los sabios, puede dar respuesta a las cuestiones fundamentales de la existencia. El concepto de una “búsqueda de la verdad” resulta, empero, tan sugestivo, que hace acto de presencia incluso en la filosofía en cuanto ciencia originaria u ontología, siendo así que el proceso de conceptualización científica de la verdad preteórica entraña un “buscar”, un “desvelar” la hondura umbría elevando a la luz de la palabra aquéllo que ya había sido siempre pre-comprendido por el *Dasein*.

Todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado. Preguntar es buscar conocer “que es” y “cómo es” un ente. El buscar este conocer

puede volverse un "investigar" o poner en libertad y determinar aquello por lo que se pregunta.¹⁷⁷⁶

Ahora bien, ya sabemos que dicha búsqueda tiene un sentido opuesto al de la investigación de "lo verdadero", toda vez que se manifiesta fenoménicamente como un "retroceder hacia...", un hacer memoria o despertar de un sueño que nos enfrenta a lo que siempre estuvo ahí: Todo buscar tiene su *dirección previa* que le viene de lo buscado. La *superchería ideológica de la ciencia*, promovida por la "ideología B", comenzaría al sugerir que "la verdad" debe brotar, en un proceso aparentemente infinito, del acúmulo de conocimientos científicos. De acuerdo con este paradigma, las cuestiones que nos conciernen como existentes y a las que en la edad pre-moderna respondía otra institución, la religión, serían susceptibles de satisfacción "humana" si nos engolfamos en un proyecto existencial de búsqueda de lo verdadero. Es en este punto que la ciencia invade, por decirlo así, el terreno filosófico e incurre en defraudación. De tal suerte que, o bien aceptamos la espera y esperanza de la verdad que procede de la ciencia en actitud de búsqueda, la cual opera como *coartada fingista* precisamente al afirmar que *desconocemos* "la verdad", o bien nos conformamos con las verdades de la "fe", no científicas, pero aparentemente tranquilizadoras en idéntico sentido amnésico. Eso cuando no se aguarda una convergencia futura entre ciencia y fe, a la expectativa de una "física de la inmortalidad" o productos "culturales" análogos.¹⁷⁷⁷ En definitiva, fingimos que ignoramos "la verdad", la buscamos a renglón seguido o, en el peor de los casos, echamos mano de las consoladoras reliquias de la religión a efectos de atenuar terapéuticamente la dureza de la existencia. ¿No caminan pues, ciencia y religión en la misma dirección, opuesta al "tener previo" (*Vorbabe*) legítimo? ¿No representa la tecnología, en cuanto ciencia aplicada, un paliativo de los "dolores del mundo" pero también una dudosa profecía laica de reconciliación final entre sujeto y objeto? De tal suerte que un común "interés" antropológico universal impulsaría a religión y ciencia, visto que para el *das Man* ("uno", "se") la ciencia debería enfrentarse al dolor y la muerte como a un accidente histórico que puede ser modificado en el mismo sentido en que la religión prometiera en su día un "reino de Dios" liberado de los horrores de la *caída en el mundo*. La pretensión de que la verdad es ya conocida por el "hombre", de que la verdad en el sentido señalado de "verdad de la existencia" ("fenómeno VM") y no de verdades relativas a hechos —legítimamente reservadas a las ciencias— se identifica con la muerte y encima como una verdad apodíctica, ontológica, necesaria..., sólo puede ser objeto del más absoluto rechazo y diabolización por esta cultura que combina "ciencia" y "religión" al servicio de un *Vorbabe* impropio regido por la "ideología B" en cuanto "sujeto universal" del "estado de interpretado". De semejante horizonte de sentido emerge históricamente el "fascismo" como alegoría invertida de un "reino de Dios" previamente secularizado en forma de estado totalitario comunista, "sociedad de consumo", "mercado mundial liberal" o subcultura de la transgresión. De tal suerte que allí donde dicha acuñación post-metafísica del imaginario judeocristiano ha puesto el "paraíso" de las maravillas técnicas, debe tener en efecto su lugar simétrico el "reino del demonio", el "infierno", los "hornos crematorios", Auschwitz..., como *permanente amenaza* de negación del "hoy". En definitiva, el "estado de interpretado" condensa en el "fascismo" el discurso emanado del "uno", siendo así que, aunque en la conciencia pública imperante hablar de sociedad felicitaria perfecta pueda ya resultar poco digno de crédito, por no decir ridículo, la pretensión de que se nos deba salvar del "infierno" como aquéllo *peor todavía* —el mal *absoluto*— que todos los males cotidianos conocidos, es alimentada de forma

¹⁷⁷⁶ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., pág. 14.

¹⁷⁷⁷ Cfr. Frank J. Tipler: *La física de la inmortalidad. Cosmología contemporánea: Dios y la resurrección de los muertos*, Madrid, Alianza, 1996.

virtual y relativamente barata para el poder mediante la literatura, la cinematografía, el periodismo y la propaganda.

La verdad ontológica es “verdad del ser”, no del *ente*. El sentido fundamental de la denominada y tan controvertida "diferencia ontológica" ser/ente es este: nosotros hemos *comprendido* ya la verdad antes de "saber" nada. Quiere con ello decirse que la ontología fundamental y su centro, “la muerte” en cuanto “verdad de la existencia” (“fenómeno VM”), *no nos ofrece información positiva alguna sobre el mundo*, no suplanta a la ciencia investigando una región determinada de la "realidad", sino el *sentido* del ser, el "cómo" de esa (supuesta) "realidad". Toda investigación científica, pero también el simple trato mundano con las cosas, supone una comprensión preteórica del ser de los entes. Una tal comprensión no procede, empero, *de la experiencia*, porque es ella misma la que determina qué debemos entender por "experiencia" en cada caso. El concepto de experiencia, como criterio de validez de aquéllo que consideramos "real" frente a, por ejemplo, un sueño, no se puede atribuir a la experiencia misma sin incurrir en un *circulus in probando*. La comprensión pre-ontológica del ser, que se ha de distinguir incluso -ya lo veremos- de su conocimiento ontológico y conceptual en el seno de la filosofía, es el "material" teórico configurador del *Dasein*. Más arriba, en efecto, hemos sostenido que nosotros "éramos" un "estado de interpretado", no un ente intramundano (cosa) que, además, elabore, ostente o esgrima ocasionalmente una interpretación del mundo y de la vida. Toda "cosa" o "ente" forma parte de la historia que nosotros somos y emerge sobre dicho horizonte de sentido, un cómo o "en cuanto qué" siempre ya subyacente en el momento en que “percibimos” o “pensamos” algo. Ahora bien, dicha interpretación remite, en última instancia, a la precomprensión del ser. Lo verdadero, las verdades ópticas manejadas por la ciencia, son saberes positivos que, estos sí, proceden de la experiencia y que, por tal motivo, ostentan un carácter *contingente*. El *das Man*, en su habladuría sobre la muerte, le niega a la finitud todo rango apodíctico, proyectándola sobre el mundo en términos de *factum* empírico:

Los casos de defunción pueden ser ocasión fáctica de que el "ser ahí" deje en absoluto por primera vez la atención en la muerte. Pero permaneciendo dentro de la caracterizada certidumbre empírica, no puede en absoluto el "ser ahí" llegar a ser cierto de la muerte tal como esta "es". Aunque dentro de la publicidad del "uno" el "ser ahí" sólo "hable" aparentemente de esta certidumbre "empírica" de la muerte, en el fondo no se atiende exclusiva ni primariamente a los casos de defunción que tienen lugar. Esquivándose a su muerte, es también el cotidiano "ser relativamente al fin" cierto de la muerte en otra forma que aquella que él quisiera que fuese verdad en la pura reflexión teórica.¹⁷⁷⁸

La contingencia es la característica del saber relativo a los entes, del *conocimiento óptico*. Y no otro es el estatuto ontológico de las “verdades” científicas, que dependen de lo verdadero en general, frente a “la verdad” que nos *interesa* en términos existenciales y cosmovisionales. Precisamente porque no son "necesarias", hemos de irnos a buscar, por decirlo así, al cesto de experiencia al igual que hacemos en la vida cotidiana. No podemos saber que el edificio de la Pedrera está en el Passeig de Gràcia de Barcelona si no nos personamos *in situ* o comprobamos de alguna manera su existencia y ubicación a través de terceros. El tipo de conocimiento prospectivo que ofrece la ciencia consiste en generalizaciones de relaciones causales ("leyes") que suponen ciertas condiciones de hecho: si se dan tales condiciones, entonces se dará también la relación, pero las condiciones mismas resultan a la postre aleatorias por muy "seguras" (habituales) que se nos antojen (*verbi gratia*: la cotidiana salida

¹⁷⁷⁸ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., pág. 281. GA 2, p. 258.

del sol). Por otra parte, antes de que podamos decir que esta o aquella información positiva es "verdadera", hemos de haber comprendido pre-teóricamente qué sea la verdad en cuanto tal. La ciencia misma ha de debatir lo que entiende por "verdad" y de ahí las teorías de la verdad, que no aportan saber positivo alguno sobre el mundo, sino sólo sobre qué criterios debemos aplicar a efectos de aceptar un enunciado como genuina información relativa al mundo. Mas incluso tales *teorías de la verdad* entrañan una *precomprensión del sentido de la verdad* que ha de permitirnos dirimir entre las mismas, es decir, discriminar la teoría válida frente a la que no lo es. Y así sucesivamente. Con lo dicho no pretendemos desarrollar aquí de forma exhaustiva el concepto de ciencia, experiencia o ley científica, sino que nos hemos limitado a ofrecer unos ejemplos, bien es cierto que harto groseros, que nos permitan salir al paso de las objeciones más palmarias -y sus confusiones correspondientes- sobre el sentido de una verdad que conocemos ya de antemano "antes" -léase: "independientemente"- de la experiencia y que, en cuanto tal, cabe concebir como "necesaria", es decir, *no susceptible de invalidación técnica en ninguna circunstancia*, ni siquiera a efectos de los poderes de un tirano.

El *Dasein* no sólo comprende pre-ontológicamente el "sentido del ser" de los entes que hacen frente en el mundo, las cosas, y de los entes en general, sino que *se ha pre-comprendido ya siempre a sí mismo como ente que pre-comprende el ser*. De ahí que Heidegger, cuando plantea la pregunta que interroga por el ser, eleve el *Dasein* al rango de "ente ejemplar" de toda ontología y fije la analítica existencial como "ontología fundamental". Con ello no pretende hacer extensiva e imponer al ser de los entes que no son el *Dasein* la forma peculiar de ser de este ente, sino identificar en el seno del *Dasein* los *elementos semánticos básicos del "sentido del ser"*. No se trata, pues, de una decisión arbitraria, siendo así que el *Dasein*, en cuanto pre-comprensor del ser, entraña en esa comprensión el meollo del "sentido del ser" que la ontología debe conceptualizar y elevar al plano expreso, consciente y racional de la "ciencia originaria" (*Urwissenschaft*):

La pregunta que interroga por el sentido del ser es la que hay que hacer. Con esto nos hallamos ante la necesidad de dilucidar la pregunta que interroga por el ser bajo el punto de vista de los elementos estructurales indicados. (...) Ya se apuntó: nos movemos siempre en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No sabemos lo que quiere decir "ser". Pero ya cuando preguntamos "¿qué es "ser"?", nos mantenemos en cierta comprensión del "es", sin que podamos fijar en conceptos lo que el "es" significa.¹⁷⁷⁹

En el parágrafo 63 de *Ser y tiempo* ("La situación hermenéutica que se ha conquistado para hacer una exégesis del sentido del ser de la cura y el carácter metódico de la analítica existencial en general"), una vez Heidegger ha hecho efectivo el primer balance de la analítica existencial del *Dasein* con la determinación de su "poder ser total y propio", es decir, cuando se considera intelectualmente solvente a efectos de acreditar o comprobar fenomenicamente la esencia de la existencia como "ser para la muerte", vuelve a replantear la cuestión metodológica que ha guiado hasta ahí sus pasos (y los nuestros). Así, según Heidegger, la "situación hermenéutica" ha alcanzado el satisfactorio nivel de radicalidad gracias a la experiencia del "ser para la muerte" que los correspondientes "tener previo" (*Vorbabe*), "ver previo" (*Vorsicht*) y "conceptuar previo" (*Vorgriff*) mostraban sólo de forma indicativa, es decir, *señalando meramente en una dirección*. De manera que, únicamente llegados a este punto, «la existencialidad del "ser ahí" posee una articulación suficiente para dirigir con seguridad la acuñación conceptual de los existenciales». No obstante lo cual, Heidegger no

¹⁷⁷⁹ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., pág. 14-15. GA 2, p. 5.

deja de plantearse las cuestiones metodológicas esenciales, saliendo al paso de las posibles objeciones del lector en orden a deslegitimar el supuesto rango ontológico del "ser para la muerte":

Pero sin embargo, ¿de dónde tomar lo que constituye la existencia propia del "ser ahí"? Sin un comprender existencial resulta, en efecto, sin base todo análisis de la existencialidad. ¿No tiene por base la exégesis llevada a cabo de la propiedad y totalidad del "ser ahí" una concepción óptica de la existencia que será posible, pero que no necesitará ser imperativa para todos? La exégesis existencial no debe tomar nunca sobre sí la responsabilidad de pronunciar una sentencia sobre posibilidades e imperativos existenciales. Pero ¿no tiene que justificarse a sí misma en lo que respecta a aquellas posibilidades existenciales con las que da base óptica a la exégesis ontológica? (...) Si la analítica, en cuanto "poder ser" existencialmente propio, toma por base el precursor "estado de resuelto", posibilidad a la que avoca el "ser ahí" mismo, e incluso desde la raíz de su existencia, ¿será esta posibilidad caprichosa? ¿Será el modo de ser con arreglo al cual se conduce el "poder ser" del "ser ahí" relativamente a su señalada posibilidad, la muerte, un modo de ser escogido al azar? ¿Tendrá el "ser en el mundo" una instancia más alta de su "poder ser" que su muerte?¹⁷⁸⁰

No parece en este pasaje que Heidegger se muestre capaz de justificar el "tener previo" (*Vorhabe*) con otra cosa que la apelación retórica a identificar una "instancia más alta" del "poder ser" que la muerte. Por asombroso que pueda parecer, Heidegger no fundamenta metodológicamente, en *Ser y tiempo*, el enunciado "la muerte es la verdad de la existencia", se limita a fijar un existencial fundamental, bien es cierto que sin dejar de mostrar el rendimiento hermenéutico del mismo, siendo así que sólo el fenómeno de la muerte posibilita una totalización del *Dasein* y por ende su conceptualización ontológica. En consecuencia, como hemos visto, la argumentación heideggeriana debe ser reconstruida teniendo en cuenta el conjunto de su obra y, sobre todo, sus lecciones de Friburgo y Marburgo. A tenor del isomorfismo de la metodología hermenéutica y del carácter ontológico del *Dasein*, esto es: de su circularidad (auto)interpretativa, la fundamentación de dicho enunciado entraña la del "tener previo" (*Vorhabe*). La determinación del mismo parte de una decisión existencial, óptica, del intérprete. Sin embargo, este rasgo "genético" circunstancial no le resta, de antemano, su validez, aunque desde luego tampoco se la concede. El enunciado 2.2=4 es pensado siempre por "alguien" cuyos fines serán cualesquiera, pero la validez del enunciado mismo es independiente de las causas y motivos ópticos que en cada caso lo expliciten. Por otra parte, si se admite que la validez hermenéutica del "ser para la muerte" se deriva de su eficacia interpretativa, se ha admitido también su carácter meramente contingente. Nada nos

¹⁷⁸⁰ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., págs. 339-340. GA 2, pp. 312-313: „Aber gleichwohl, woran ist abzunehmen, was die „eigentliche“ Existenz des Daseins ausmacht? Ohne ein existenzielles Verstehen bleibt doch alle Analyse der Existenzialität bodenlos. Liegt der durchgeführten Interpretation der Eigentlichkeit und Ganzheit des Daseins nicht eine ontische Auffassung von Existenz zugrunde, die möglich sein mag, aber doch nicht für jeden verbindlich zu sein braucht? Die existenziale Interpretation wird nie einen Machtspruch über existenzielle Möglichkeiten und Verbindlichkeiten übernehmen wollen. Aber muss sie sich nicht selbst rechtfertigen hinsichtlich der existenziellen Möglichkeiten, mit denen sie der ontologischen Interpretation den ontischen Boden gibt? (...) Wenn die Analytik als existenziell eigentliches Seinkönnen die vorlaufende Entschlossenheit zugrundelegt, zu welcher Möglichkeit das Dasein selbst aufruft und gar aus dem Grunde seiner Existenz, ist diese Möglichkeit dann eine beliebige? Ist die Seinsweise, gemäss der sich das Seinkönnen des Daseins zu einer ausgezeichneten Möglichkeit, dem Tod, verhält, eine zufällig aufgegriffene? Hat das In-der-Welt-sein eine höhere Instanz seines Seinkönnens als seinen Tod?“

garantiza que mañana, otro investigador descubra un concepto que ofrezca prestaciones exegéticas más ricas. Heidegger es perfectamente consciente de esta situación:

No está ya todo iluminado, aunque sólo sea crepuscularmente, por la luz de la "previa" idea de la existencia? ¿En qué funda ésta su legitimidad? ¿Carecía de dirección la primera proyección esbozadora de ella? En manera alguna.¹⁷⁸¹

Aquí esperamos que Heidegger dé respuesta de una buena vez a la pregunta que él mismo ha formulado, a saber: ¿en qué se funda la legitimidad de la previa "idea de la existencia" ("ideología A") que ha hecho posible la exégesis existencial? Sin embargo, Heidegger se limita en *Ser y tiempo* a recapitular el proceso que le lleva a distinguir entre "existencia" y "realidad" como sentidos del vocablo "ser". Pues, como sabemos, resulta que el *Dasein* no sólo anticipa en el "tener previo" (*Vorbabe*) una idea de la existencia condensada en el enunciado "la muerte es la verdad de la existencia", sino "una idea del ser en general". A la postre, desemboca el autor en el tema del círculo hermenéutico que ya planteara, hartamente, al inicio de la obra:

Pero ¿no debe obtenerse la idea ontológicamente clara del ser en general desplegando primero la comprensión del ser que es inherente al "ser ahí"? Esta comprensión, empero, sólo se deja apresar originalmente sobre la base de una exégesis original del "ser ahí" siguiendo el hilo conductor de la idea de existencia. ¿No resulta así finalmente del todo patente que el problema ontológico fundamental que hemos desarrollado se mueve dentro de un "círculo"?¹⁷⁸²

Los argumentos que Heidegger esgrime para salir al paso de la crítica de haber incurrido en un *circulus in probando* consisten en afirmar que el "tener previo", la "idea de existencia" que marca las directrices de la analítica existencial, no tiene la forma de una deducción lógica a partir de unas premisas: su tarea no es "probar" algo según las normas de la lógica de inferencia, sino *mostrar* unos fenómenos que permiten *comprobar* los supuestos mencionados. Ahora bien, el problema de la legitimidad del "tener previo" (*Vorbabe*), y por ende de la "ideología A", no se define en tales parámetros, Heidegger responde aquí a un tipo de crítica posible que no es precisamente la más decisiva, pues ha sido el mismo Heidegger el que ha planteado el problema real al poner sobre la mesa del rango meramente óntico, ideológico a la par que cosmovisional, del "ser para la muerte" (*Sein zum Tode*). Y a esta segunda y determinante cuestión no responde expresamente en ningún momento, hay que decirlo, aunque en la conclusión del párrafo 63 dispone las piezas que, a nuestro entender, harían posible abordar de forma rigurosa una solución estrictamente metodológica:

Habiendo puesto de manifiesto el "precursor estado de resuelto", es tenido el "ser ahí", en punto a su totalidad propia, en el requerido "tener previo". La propiedad del "poder ser sí mismo" garantiza el "ver previo" que se dirige a la existencialidad original, y ésta asegura la acuñación de los conceptos existenciales adecuados. (...) La "verdad" ontológica del análisis existencial se despliega sobre la base de la verdad existencial original.¹⁷⁸³

¹⁷⁸¹ Heidegger, M., *ibidem*. GA 2, p. 313.

¹⁷⁸² Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., pág. 341. GA 2, p. 314.

¹⁷⁸³ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., pág. 343. GA 2, p. 316: „Mit der Herausstellung der vorlaufenden Entschlossenheit ist das Dasein hinsichtlich seiner eigentlichen Ganzheit in die Vorhabe gebracht. Die Eigentlichkeit des Selbstseinkönnens verbürgt die Vor-sicht auf die ursprüngliche Existenzialität, und diese sichert die Prägung der angemessenen existenzialen Begrifflichkeit. (...) Die

Esta "verdad existencial original", en cuanto verdad, entraña un momento de legitimidad, de validez, cuya naturaleza queda por de pronto por determinar, pero que la opone de forma nítida a la noción de una decisión *caprichosa* respecto a un ideal óntico de existencia. Heidegger debería explicar por tanto en qué sentido habla de una "verdad" del "tener previo" (*Vorhabe*, "ideología A") que opera como "base" de la "verdad ontológica", pero no lo hace en su obra más importante. No podemos afirmar que Heidegger no haya abordado y resuelto expresamente la cuestión en otros trabajos, pero del hecho incontrovertible de que en *Ser y tiempo* no se encuentre una solución satisfactoria del problema, planteado no obstante en términos bastante claros, se desprende una clara vacilación metodológica por parte del filósofo. Por otro lado, parece obvio que el plano en que dicha cuestión debería hallar satisfacción es en el del trascendentalismo. Que la ontología fundamental responde a pautas trascendentales es una evidencia universalmente reconocida. Por tanto, empecaremos abordando la cuestión por ese lado, lo que nos llevará de forma inexorable al tema del *apriori* y de las categorías, para desembocar en la cuestión del carácter apriorístico de los existenciales.

6.6.2.-Círculo hermenéutico y trascendentalidad de los existenciales

La cuestión de la precomprensión ontológica del "ser ahí" y del círculo hermenéutico únicamente parece encontrar un posible marco de discusión filosófica en el seno de la problemática trascendental. No sólo eso, según Harald Holz, la ontología fundamental representa «la culminación (*Vollendung*) del *desideratum* (*Anliegen*) filosófico-trascendental».¹⁷⁸⁴ En este punto vamos a seguir en parte la interpretación de Josep Maria Bech en su obra *De Husserl a Heidegger* (2001), pero con reticencias, visto que, para este autor, la filiación trascendental de Heidegger, si bien evidente en apariencia, quizá no resulte a la postre tan clara:

Es significativo que los estudiosos de la ontología fundamental suelen postular sin reservas la orientación trascendental de esta doctrina, cuando en realidad la percepción sinóptica de la obra heideggeriana lleva a considerar con escepticismo los compromisos metodológicos de este filósofo, y sin que su advocación al trascendentalismo sea inmune a este recelo. El trascendentalismo que acompaña la primera producción de Heidegger, en efecto, parece vista desde nuestra perspectiva histórica un epifenómeno pasajero.¹⁷⁸⁵

A nuestro juicio, no obstante, la posición trascendental de Heidegger es inequívoca en la fase más importante de su trayectoria creativa, a saber, la ontología fundamental, bien entendido que "los compromisos metodológicos de este filósofo" quedan siempre subordinados a la "cosa misma", es decir, a ese "rigor espiritual" al que hemos hecho referencia en los capítulos precedentes, el cual le lleva a romper oportunamente con cualquier amago de vínculo doctrinal, institucional o antropológico, toda vez que éste supone una insostenible duplicidad de criterios frente al "mandato" del *Geist* (fundamento existencial de la *Trifügkeit*). Así, a la objeción de Bech cabe responder con un texto del propio Heidegger:

No existe la fenomenología y, si pudiera existir, nunca sería algo así como una técnica filosófica. En efecto, en la esencia de todo auténtico método, en tanto que camino para la

ontologische „Wahrheit“ der existenzialen Analyse bildet sich aus auf dem Grunde der ursprünglichen existenziellen Wahrheit“.

¹⁷⁸⁴ Bech, J.M.: *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*, Barcelona, EUB, 2001, pág. 153

¹⁷⁸⁵ Bech, J.M.: *op. cit.*, *ibídem*.

revelación del objeto, se encuentra siempre el acomodarse a lo que mediante el propio método es revelado. Precisamente cuando un método es auténtico y proporciona el acceso a los objetos necesariamente se vuelve obsoleto en razón de los progresos realizados por él y de la creciente originalidad de la revelación que él permite. La única verdadera novedad en la ciencia y en la filosofía es sólo el preguntar auténtico y la lucha con las cosas que sirve a ese preguntar.¹⁷⁸⁶

Este "preguntar auténtico" y sus exigencias incondicionales es aquéllo que hasta aquí hemos venido entendiendo por *Geist*, aunque Heidegger sólo lo nombrara con esa pérfida voz alemana -intraducible- que lo vincula al "gas" (de las "cámaras de gas", se entiende) en el famoso Discurso del Rectorado, siempre según la torticera "interpretación" de Jacques Derrida. Por lo demás, parece incontestable que, después de la *Kebr*, Heidegger cuestiona el planteamiento trascendental, cuando menos en su forma kantiana tradicional, sin que ello suponga, por supuesto, que pretenda restituir sus derechos a un pedestre empirismo. ¿Hemos de suponer que el trascendentalismo fenomenológico se había vuelto ya, a sus ojos, "obsoleto", precisamente "en razón de los progresos realizados por él"? En cualquier caso, Heidegger, señalémoslo tantas veces cuantas sea necesario, sólo va a permanecer fiel, del principio al final de su trayectoria, a los imperativos "ahumanos" del preguntar radical. Únicamente el *Geist* -así entendido- nos ofrece, por tanto, la posibilidad de trazar una visión sinóptica de la "obra" heideggeriana. Dicho esto, vamos a examinar el componente trascendental de la ontología fundamental en cuanto circularidad hermenéutica que conduce a la pregunta por el *apriori*.

Según Josep Maria Bech, a pesar de las reticencias heideggerianas a enfocar de manera explícita las cuestiones de método, en la ontología fundamental se detecta de forma inequívoca el planteamiento trascendental. Además, únicamente dicho enfoque permitiría justificar lo que este autor califica de "doctrina", puesto que «la ontología fundamental debe asegurar su propia legitimidad y, por consiguiente, ha de ahuyentar la sospecha de que es sólo una cháchara gratuita, o sea un *Gerede* en terminología heideggeriana».¹⁷⁸⁷ En este sentido, sostiene Bech, Heidegger «aporta una prueba concluyente de que la ontología fundamental está irrevocablemente afincada en la tradición del pensamiento trascendental. Con ayuda del concepto capital de su doctrina, o sea el "sentido del ser", en efecto, Heidegger legitima su orientación filosófica».¹⁷⁸⁸ Así, visto que el "sentido del ser" permanece inviscerado en el *Dasein*, la cuestión metodológica aparece de alguna manera ayuna de significado por los mismos motivos que la epistemológica: no hay nada que buscar que, en el fondo, no hayamos "tenemos" ya. Bech califica esta "metodología trascendental" de "maximalista" e "ingenua". En realidad, debería decir que ataca de raíz los supuestos incuestionados -pero asaz cuestionables- del academicismo y, por ende, del "metaparadigma socrático". En efecto, si este planteo heideggeriano muestra un mínimo de verosimilitud, como es el caso, entonces el enunciado "la muerte es la verdad de la existencia" deberá ostentar carácter sintético, apriorico y "absoluto". Bech, empero, no saca esta consecuencia, sosteniendo, en cambio, que el fenómeno del mundo «es el existencial de mayor fundamentalidad»,¹⁷⁸⁹ una afirmación a mi entender inaceptable a la vista del desarrollo de

¹⁷⁸⁶ Heidegger, M.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 390. GA 24, curso de Marburgo del semestre de verano de 1927, Vittorio Klosterman, Frankfurt, 1975, pág. 467.

¹⁷⁸⁷ Bech, J.M.: *op. cit.*, pág. 158.

¹⁷⁸⁸ Bech, J.M.: *op. cit.*, *ibídem*.

¹⁷⁸⁹ Bech, J.M.: *op. cit.*, pág. 310.

Ser y tiempo, donde el "estado de resuelto" del "ser para la muerte", y no el mundo, marca el nivel más avanzado y profundo del análisis en cuanto posible "ser total y propio" del "ser ahí" [*Dasein*]. Adviértase pues que la hostilidad de Heidegger hacia la metodología denunciada con razón por Bech se desprende de las cuestiones que ya hemos debatido, a saber, el estatuto de "ya comprendida" de la verdad originaria, de manera que allí donde la epistemología suponía una concepción ontológica oculta, léase: la dicotomía sujeto/objeto, distanciadora y neutralizadora del ente que "hace frente", la metodología tiende a interponer entre el *Dasein* y el conocimiento ontológico *a priori* innumerables y artificiosos requisitos protocolario-formales cuya finalidad es justificar las estrategias de fuga ante la verdad, acuñadas "científicamente" por los "intelectuales", "académicos" y demás funcionarios o "profesionales" del saber. Así, el rechazo heideggeriano de la metodología obedecería a un motivo metódico, como el rechazo de la teoría del conocimiento respondió en su momento a patentes exigencias de rigor de orden gnoseológico. En definitiva, según Heidegger, si la cuestión es la verdad, entonces el principal adversario de esta empresa será, a despecho de toda la perplejidad que de esta afirmación se desprenda, la institución académica en cuanto apéndice del *das Man* ("uno, "se"). No existe otra forma de exponer la filosofía de Heidegger, incluso académicamente, que explicitando esta radical crítica del academicismo (y la esta vez sí quizá cándida voluntad heideggeriana de una "reforma" universitaria y de una "ciencia originaria"). El maximalismo y la supuesta ingenuidad del filósofo son, en definitiva, por decirlo así, actitudes deliberadas y coherentes, aunque merecedoras de una interpretación positiva por parte de los analistas en el contexto del conflicto estructural entre pensamiento filosófico e institución académica (=apéndice del estado). La subversión académica del sentido anti-teorético de la ontología fundamental se detecta en todas las circunstancias posibles e incluso en la soslayada pero a la postre inevitable tematización del fenómeno de la muerte. Veámoslo en este caso concreto. La combinación de trascendentalismo y hermenéutica coloca a Heidegger en una situación de circularidad metodológica que, aunque no de carácter lógico, debe ser conceptualmente dominada de forma auténtica: «La ontología fundamental, efectivamente, suministra un paradójico "saber límite" en la medida en que la propia instancia indagada, o sea, el "sentido del ser", una vez explicitada es capaz de legitimar y justificar el procedimiento que ha permitido acceder a ella».¹⁷⁹⁰ Bech interpreta esta metodología como un círculo fundado en una recíproca remisión de principio y fundamento: «El "sentido del ser" y el "ente existente" o *Dasein*, efectivamente, están recíprocamente comprometidos en una remisión circular que, a su vez, da lugar a que la ontología fundamental pueda ser descrita como un trascendentalismo que se despliega en dirección al ser en la medida en que éste se manifiesta como fundamento *a priori* del propio punto de partida de la indagación, o sea la trascendencia del ser-en-el-mundo».¹⁷⁹¹ Ahora bien, semejante descripción del círculo supone, como ya hemos apuntado, la insostenible fundamentalidad máxima del fenómeno del mundo. Y si bien es cierto que la obra *Ser y tiempo* entra "en materia" de la analítica en el capítulo que aborda la "mundanidad del mundo", a mi juicio *no se puede confundir el inicio fáctico de un libro con el concepto, harto más complejo, de "tener previo"* (al que, por cierto, Bech no hace asombrosamente ninguna referencia) *de la ontología fundamental*. En efecto, el *Vorhabe* debe marcar la dirección de la indagación ontológica (el "ver previo") y, por tanto, consignar también el punto de llegada de la misma, léase: el "estado de resuelto" del "ser para la muerte". El concepto de circularidad exige que origen y final se identifiquen, pero Heidegger ha insistido lo suficiente en el rango del fenómeno de la muerte en cuanto "verdad originaria"

¹⁷⁹⁰ Bech, J.M.: *op. cit.*, pág. 159.

¹⁷⁹¹ Bech, J.M.: *op. cit.*, pág. 161.

como para que, en este aspecto, no quepan afortunadamente más confusiones que las emanadas de la expresa u oblicua voluntad de enterrar aquéllo que desafía determinados preceptos doctrinales del vigente "estado de interpretado". ¿Qué tiene que decirnos, en efecto, Bech sobre el tema de la muerte? Según el autor, Heidegger intenta «extraer de la finitud humana la única compensación posible». ¹⁷⁹² Se trataría así de «rentabilizar la finitud humana», «obtener provecho filosófico de nuestro ineluctable ser-para-la-muerte», visto que «el acceso al sentido del ser es una prerrogativa por la cual pagamos el terrible precio de tener que morir». Nada más alejado, empero, de los planteamientos heideggerianos que las voces "compensación", "provecho" y "rentabilización":

Que tales cosas accesorias hoy se hayan perdido, no debe causar maravilla en el gran ajeteo de la filosofía, donde todo se plantea con la intención -como se oye- de no llegar demasiado tarde a la "resurrección de la metafísica" que comienza ahora; y donde se tiene la sola preocupación de ayudar a los otros a tener con el buen Dios una amistad lo menos costosa, lo más cómoda y además rentable, por medio de una visión de esencia. ¹⁷⁹³

Ya Saulo de Tarso nos advirtió de que «si los muertos no resucitan, comamos y bebamos, que mañana moriremos» (Corintios, 1:32), porque, como sabemos, Dios debe, ante todo, resultarnos provechoso a los *humanes*. Hogaño que, al parecer, ya no lo es, hemos hecho rentable la ciencia, y visto que la ciencia no se muestra capaz de solucionar el "problema" de la muerte, siempre nos queda rentabilizar la muerte misma. Ahora bien, en términos utilitarios no existe provecho alguno que, como contrapartida, el "hombre" pudiera extraer de la muerte y que no sacrificara por un plato de lentejas. Y si encima tal beneficio de consolación hubiera de ser filosófico, ¿qué decirles a aquéllos que no son filósofos en tanto que la muerte es pre-comprendida también por ellos? Más aún: ¿qué responderían los interesados en el escenario idílico de una habermasiana "comunidad ideal del diálogo"? Parco e "ingenuo" discurso éste, y no tanto el del autor de las estrictas palabras citadas, cuanto el que emana del marco del sentido cosmovisional que las hace posibles ("ideología B") como respuesta académica a la tremenda cuestión de la finitud planteada por Heidegger. Mas, pese a las continuas referencias del filósofo alemán al fuguismo gnoseológico del *Dasein*, se insiste en eludir las consecuencias fulminantes del apriorismo heideggeriano. La muerte no es, en efecto, algo que nos "suceda" y que podamos "humanizar" de alguna manera, *la muerte somos nosotros y nos abumaniza completamente*. Nos convierte en "fascistas". Los "rendimientos cognoscitivos" que pueda devengar el "ser para la muerte" en el contexto académico representan muy poca cosa comparados con las implicaciones y consecuencias existenciales intangibles -para la ceguera utilitarista- en cuyo seno todo "conocimiento" debería adquirir sentido. La precomprensión del ser, como "tener previo", permite elevar a rango conceptual ontológico el "sentido del ser", devenido así conocimiento, el cual, a su vez, posibilita el ahondamiento en la precomprensión originaria y la potenciación del "tener previo" en orden a ulteriores y superiores rendimientos exegéticos, los cuales a su vez revertirán en el *Vorbabe*. El círculo no se cierra, sino que, en la medida en que él mismo es su interpretación, transforma al *Dasein*. Este *feedback* epistemológico remite, en efecto, al contexto de un proyecto existencial que afecta a las raíces mismas de nuestra vida cotidiana. No se trata aquí de meros saberes sino del proceso histórico vivo de emergencia de un ente que se gesta. Dicho brevemente, el "tener previo" entraña, en el momento de hacer pie en el círculo hermenéutico, un conocimiento *a priori* fundamentado en la precomprensión del

¹⁷⁹² Bech, J.M.: *op. cit.*, pág. 394.

¹⁷⁹³ Heidegger, M.: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, págs. 1920, citado por Berciano, M., *op. cit.*, pág. 161. Traducción del propio Berciano.

ser inherente al *Dasein* que posibilita la auto-posesión del *Dasein* mismo *en cuanto radical acto de desposesión humana* y correlativa fundación de la *auctoritas* ("ideología A"). Tal "conversión" equivale a la desaparición del "hombre" en un sentido *diametralmente opuesto* al fijado por Foucault. La pregunta por los fundamentos del enunciado "la muerte es la verdad de la existencia" deviene en definitiva cuestión expresamente trascendental en la doble acepción de la palabra: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de semejante saber "absoluto" anterior a toda tematización teórico-académica? ¿qué somos nosotros?

Llámase ontología fundamental a la analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de una metafísica "conforme a la naturaleza del hombre". La ontología fundamental es la metafísica del ser-ahí humano -supuesto necesario que hace posible la metafísica. Esta ontología fundamental difiere en principio de toda antropología, aun de la filosófica. Exponer la idea de una ontología fundamental significa: demostrar que la mencionada analítica ontológica del ser-ahí es un postulado necesario y dilucidar, así, de qué modo y con qué intención, dentro de qué límites y en función de qué supuestos, plantea ésta la pregunta concreta: ¿qué es el hombre?¹⁷⁹⁴

Esta duplicidad gnoseológico-política (entendiendo "política" en el sentido griego de lo que compete a la *polis*) mienta el *heiliger Geist*, meollo silente de la filosofía heideggeriana. La importancia atribuida por Heidegger al tema del *apriori* se pone de manifiesto en sus lecciones de Marburgo de 1925 *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo* y de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, y aparecen publicados inmediatamente después de *Ser y tiempo* en el libro *Kant y el problema de la metafísica* (1929). Tales escritos van ligados a una preocupación por la refundación de la metafísica, a cuyo servicio se coloca incluso la propia ontología fundamental. No son, por tanto, casuales, sino la continuación de dicho proyecto, el cual, no obstante, queda interrumpido. Adviértase que es la "finitud", la "esencia finita" del hombre y por tanto la muerte, y no en cambio la mundanidad del mundo, aquéllo que pasa a ocupar el lugar central como precipitado semántico de los "resultados" de la ontología fundamental. Cierto que "muerte" y "finitud" no son por de pronto términos sinónimos, pero sólo porque en la comprensión inauténtica la muerte ha sido identificada con el mero "finar" y aislada del plexo de fenómenos del cual legítimamente forma parte. Que el sentido fundamental de la finitud es la muerte lo mostró la preeminencia analítica y ontológica del "estado de resuelto" como condición de posibilidad de la totalización del *Dasein*. Sólo el pudor académico ante la muerte viene favoreciendo emplear el término finitud como nuevo eufemismo para enterrar, en la medida de lo posible, la patencia de la muerte en cuanto verdad *a priori*. ¿Qué lugar ocupa, por tanto, el apriorismo en la filosofía de Heidegger? El propio autor lo expone con claridad y detalle en el parágrafo de sus lecciones de 1927 titulado "La temporalidad y el a priori del ser. El método fenomenológico de la ontología", cuya importancia metodológica afecta directamente a nuestros intereses en la presente investigación. Dice Heidegger:

¹⁷⁹⁴ Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1986, pág. 11. GA 3, p. 1: „Fundamentalontologie heisst diejenige ontologische Analytik des endlichen Menschenwesens, die das Fundament für die zur „Natur des Menschen gehörige“ Metaphysik bereiten soll. Die Fundamentalontologie ist die zur Ermöglichung der Metaphysik notwendig geforderte Metaphysik des menschlichen Daseins. Sie bleibt von aller Anthropologie, auch der philosophischen, grundsätzlich unterschieden. Die Idee einer Fundamentalontologie auseinanderlegen bedeutet: die gekennzeichnete ontologische Analytik des Daseins als notwendiges Erfordernis darlegen und dadurch deutlich machen, in welcher Absicht und Weise, in welcher Begrenzung und unter welchen Voraussetzungen sie die konkrete Frage stellt: was ist der Mensch?“

Todas las proposiciones ontológicas son proposiciones temporáneas porque son proposiciones enunciativas sobre el ser a la luz del tiempo entendido correctamente. Únicamente en razón de que las proposiciones ontológicas son proposiciones temporáneas, pueden y deben ser proposiciones a priori. Sólo porque la ontología es la ciencia temporánea, algo como el a priori puede aparecer en ella.¹⁷⁹⁵

Apriorismo significa aquí dos cosas. En primer lugar, indica la independencia con respecto a la experiencia. El *apriori* es la condición de posibilidad de toda experiencia y, consecuentemente, no depende de ella, sino a la inversa: «dondequiera que el ente venga al encuentro, ya está antes proyectado el ser». De esta independencia o absolutez se deriva el segundo significado, a saber, la *prioridad*. Heidegger recuerda el reiterado uso que, en sus lecciones, ha hecho de la expresión "siempre ya", el famoso "perfecto apriorico", señalando una antecedenencia que no es cronológica, sino estructural: «Lo anterior de todo anterior posible es el tiempo porque es la condición de posibilidad de todo anterior». Quiere con ello decirse que el *apriori* no es lo que aparece primero de forma expresa en el proceso de conocimiento, científico o no, sino aquéllo que en todo conocimiento es *de iure* presupuesto. Sólo en la ontología la precedencia *de iure* debe convertir en precedencia *de facto* en el fenómeno del *Vorbabe* y del círculo hermenéutico, añadimos nosotros. No así por lo que respecta a la ciencia o a la vida cotidiana. En la ontología fundamental la preeminencia ontológica del apriorismo se hace expresa, deviniendo prioridad metodológica como "tener previo", "ver previo" y "conceptuar previo". Ahora bien, el apriorismo no se limita a Kant a pesar de que en este filósofo el problema metafísico alcanzara una de sus cimas, sino que se remonta a Platón y Aristóteles, singularmente por lo que respecta a la cuestión de las categorías, las cuales no en balde adquirirán un papel decisivo en el hilo argumentativo heideggeriano como pregunta por el sentido ontológico de la husserliana "intuición categorial", según veremos a continuación:

Con todos estos términos temporales, esto es, temporáneos, mentamos algo que la tradición desde Platón, aunque no haya usado el término, denomina a priori.¹⁷⁹⁶

De esta idiosincrasia apriorica del sentido ontológico deriva el concepto metódico de regresión al origen o reminiscencia, que también se remonta a Platón:¹⁷⁹⁷

Vimos que el Dasein, cotidianamente, en primer lugar y la mayor parte de las veces, se queda sólo con el ente, aunque en esto y para ello tiene que haber comprendido el ser. Pero a causa de que es absorbido por el ente, de que se pierde en él, tanto en sí mismo, en el Dasein, como en el ente que no es el Dasein, el Dasein no sabe que ya ha entendido el ser. Esto anterior ha sido olvidado por el Dasein fácticamente existente. Por consiguiente, si el ser que ha sido comprendido "anteriormente", ha de convertirse propiamente en un objeto, la objetivación

¹⁷⁹⁵ Heidegger, M.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000, pág. 385. GA 24, p. 461: „Alle ontologischen Sätze sind, weil Aussagen über das Sein im Lichte der rechtverstandenen Zeit, temporale Sätze. Nur weil die ontologischen Sätze temporale Sätze sind, können sie und müssen sie *apriorische Sätze* sein. Nur deshalb kommt in der Ontologie so etwas wie das Apriori vor, weil sie die temporale Wissenschaft ist.“

¹⁷⁹⁶ Heidegger, M.: *ibidem*.

¹⁷⁹⁷ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 387. GA 24, p. 464.

de esto que es anterior, de esto que ha sido olvidado, ha de poseer el carácter de un volver a lo ya entendido en otro momento y previamente.¹⁷⁹⁸

Este "en otro momento" no equivale de forma necesaria al punto de una serie cronológica (*Zeitlichkeit*), sino en cualquier caso a la estructura ontológica misma (*Temporalität*) que subyace "ya siempre" al "estado de caído" del *Dasein* y en virtud de la cual, como vimos, la fuga adquiriría sentido. Por ende,

(...) la liberación de la caverna del que vive en ella atado y su dirigirse a la luz no es más que el volverse desde el olvido al recuerdo de lo anterior, en donde se encuentra incluido lo que hace posible la comprensión del ser mismo.¹⁷⁹⁹

En la parte primera de *Kant y el problema de la metafísica* (1929) es Heidegger todavía más explícito, si cabe, en la caracterización del apriorismo que, por tanto, acuña la orientación toda de su metodología. La metafísica representa aquí, como ya hemos señalado, la continuación del proyecto ontológico, es decir, otro nombre para la "filosofía científica", que expresamente se contrapone al sentido de la metafísica tradicional:

Son dos los motivos que han determinado la formación del concepto dogmático de la metafísica, y que han impedido, cada vez en mayor grado, que la problemática tradicional pudiera recogerse de nuevo. El primer motivo concierne a la estructura del contenido de la metafísica y se deriva de la interpretación cristiana del mundo, basada en la fe, según la cual todo ente no-divino es algo creado: el Universo. El hombre ocupa entre las creaturas una posición privilegiada, ya que lo único que tiene importancia radical es la salvación de su alma y su existencia eterna. (...) El segundo motivo esencial en la formación del concepto dogmático de metafísica se refiere al modo y método de su conocimiento. (...) también su modo de conocer debe ser el más riguroso y concluyente. Esto exige que se ajuste a un ideal de conocimiento que le corresponda. Se considera como tal el conocimiento "matemático".¹⁸⁰⁰

Uno y otro vector conforman metafísicamente la modernidad como cristianismo secularizado a partir de la ilustración. Pero precisamente la reinterpretación heideggeriana de Kant, el filósofo ilustrado *par excellence*, tiene el sentido de proyectar luz racional sobre las oscuras dependencias subterráneas del intelecto calculador matemático -el sujeto universal,

¹⁷⁹⁸ Heidegger, M.: *ibidem*. GA 24, p. 463: „Wir hörten: Das Dasein hält sich alltäglich und zunächst und zumeist einzig beim Seienden auf, obzwar es hierbei und hierzu Sein schon verstanden haben muss. Allen, zufolge des Aufgehens, des Sicherverlierens im Seienden, sowohl in sich selbst, im Dasein, als im Seienden, das das Dasein nicht ist, weiss das Dasein nichts davon, dass es Sein schon verstanden hat. Dieses Frühere hat das faktisch existierende Dasein vergessen. Soll demnach das Sein, das „früher“ immer schon verstanden ist, eigens zum Gegenstand werden, dann muss die Vergegenständlichung dieses Früheren, dieses Vergessenen, den Charakter eines Zurückkommens auf das vormals schon und im vorhinein schon Verstandene haben.“

¹⁷⁹⁹ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 388. GA 24, p. 465.

¹⁸⁰⁰ Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, *op. cit.*, pág. 18. GA 3, pp. 8-9: „Zwei Motive haben die Ausbildung des angeführten Schulbegriffes der Metaphysik vorwiegend bestimmt und mehr und mehr verhindert, dass die ursprüngliche Problematik wieder aufgenommen werden konnte. Das eine Motiv betrifft die inhaltliche Gliederung der Metaphysik und entstammt der gläubigen Weltdeutung des Christentums. Danach ist alles nichtgöttliche Seiende ein Geschaffenes: das Universum. Unter den Geschöpfen wiederum hat der Mensch insofern eine ausgezeichnete Stellung, als auf seine Seelenheit und seine ewige Existenz alles ankommt. (...) Das andere für Ausbildung des Schulbegriffes der Metaphysik wesentliche Motiv betrifft ihre Erkenntnisart und Methode. (...) muss auch ihre Erkenntnisart die strengste und schlechthin verbindliche sein.“

ingeniero social de la utopía post-cristiana- o, en una palabra, desvelar el ser como "fundamento" no fundamentado a su vez (*Ab-grund*) de la razón, lo que supone una refundación del iluminismo en el *lucus a non lucendo* de la comprensión ontológica, todo ello a efectos de poner freno al frenesí "humanizante" de una racionalidad instrumental que el bolchevismo ruso empezaba a la sazón a manifestar sin pudor (y frente al cual, no lo olvidemos, se alzaría el fascismo, aunque, en algunos casos, como el nazi, ostentando idénticos métodos de planificación racional de la violencia, encuadramiento coactivo de las masas y, llegado el caso, genocidio tecnológico). Heidegger pretende responder al colapso metafísico moderno con una reiteración auténtica de la problemática ontológica que subyace al proyecto de humanización/matematización del mundo. Y entiende que las claves del asunto se encuentran en Kant. Por tanto, no se tratará de oponer a la metafísica moderna cierta "nueva" metafísica, sacada de una chistera profesoral, sino de evidenciar aquello que el pensar moderno ha olvidado en su delirio antropológico, a saber, que todos sus poderes le han sido concedidos por el ser: «las ciencias matemáticas de la naturaleza dan, pues, un indicio acerca de esta conexión fundamental de condiciones que hay entre la experiencia óptica y el conocimiento ontológico». Dicha "conexión" gira alrededor del carácter apriórico del croquis matemático de la naturaleza y de la entera ciencia fundamentada en la física newtoniana:

El "plan preconcebido" de una naturaleza en general supone primeramente la constitución del ser del ente, a la cual debe poder referirse toda investigación. Este plan ontológico previo relativo al ente está inscrito en los conceptos fundamentales de las diversas ciencias naturales.¹⁸⁰¹

El problema de la posibilidad de la ontología y, por ende, de la metafísica como ciencia, que según Heidegger Kant pretendía resolver, se concreta en la pregunta siguiente: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori, es decir, cómo podemos disponer de un "tener previo" (*Vorbabe*) cognoscitivo, de un saber anterior a toda experiencia? La respuesta de Kant es conocida: "Razón pura es la facultad que encierra los principios del conocimiento *a priori*". El "objeto" de la metafísica será, por tanto, la determinación crítica de la racionalidad en cuanto depositaria de la "síntesis" *a priori* del ser del ente que constituye, en última instancia, el sentido de todo conocimiento ontológico. Éste tiene carácter trascendental: «Llamo trascendental -dice Kant- todo conocimiento que en general se ocupa, no tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible a priori». Las conclusiones de Heidegger son claras:

Si la verdad de un conocimiento pertenece a su esencia, el problema trascendental de la posibilidad interna del conocimiento sintético a priori equivale a preguntar por la esencia de la verdad de la trascendencia ontológica. Hay que determinar la esencia de la "verdad trascendental", "que precede a toda verdad empírica y la hace posible". (...) La verdad óptica se orienta necesariamente hacia la verdad ontológica.¹⁸⁰²

¹⁸⁰¹ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 20. GA 3, p. 11: „Der „vorher entworfene Plan“ einer Natur überhaupt gibt allererst die Seinsverfassung des Seienden vor, zu dem alles untersuchende Fragen sich soll verhalten können. Diese vorgängige Seinsplan des Seienden ist in die Grundbegriffe und Grundsätze der betreffenden Wissenschaft von der Natur eingezeichnet.“

¹⁸⁰² Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 25. GA 3, p. 17: „Wenn zum Wesen einer Erkenntnis ihre Wahrheit gehört, dann ist das transzendente Problem der inneren Möglichkeit der a priori syntetischen Erkenntnis die Frage nach dem Wesen der Wahrheit der ontologischen Transzendenz. Es gilt, das Wesen

Desde el punto de vista metodológico que nos ocupa, parece incontestable que el “primer Heidegger” (1919-1929) retomará el planteamiento kantiano para llevar a cabo una “reiteración auténtica” del mismo. Ahora bien, si Kant encarna la culminación filosófica de la ilustración, dicha repetición no puede tener otro sentido que el de una ilustración genuina, es decir, despojada de su herencia judeocristiana. Es en este contexto que se puede y se debe plantear sin empacho la pregunta por un Heidegger “ilustrado” y, por ende, de una neoilustración que está a la base de las posiciones políticas nacional-revolucionarias del filósofo de Messkirch. La esencia de esta postura es la siguiente: lejos de intentar recuperar instituciones “tradicionales” que sólo reconducen a la matriz filosófica del colapso de la modernidad, a saber, el judeocristianismo y la metafísica teológica, lejos de negar la ciencia en nombre de la religión, lejos y contra toda “reacción” conservadora, la respuesta a la “crisis” pasa por la fundación de una *auctoritas* racional preteórica en el corazón mismo del proyecto moderno, a saber, la *Ereignis* (evento) del ser en cuanto “fundamento” y límite de la razón científica misma. De manera que, al poner Heidegger en marcha su empresa de refundación de la metafísica ilustrada (científica) y pretender referirse a los aspectos metodológicos de la misma en términos de “fenomenología”, el centro de la cuestión es el apriori:

El carácter apriorístico del ser y de todas las estructuras del ser exigen, pues, un modo de acceso al ser y una forma de experiencia del ser determinados: el conocimiento apriorístico. Los componentes fundamentales que pertenecen al conocimiento apriorístico constituyen lo que llamamos fenomenología. La fenomenología es el título para el método de la ontología, es decir, de la filosofía científica. Fenomenología es, si la entendemos correctamente, el concepto de un método.¹⁸⁰³

A pesar de su extrema parquedad metodológica, *Ser y tiempo* es en ocasiones contundente por lo que respecta al carácter trascendental de su planteamiento. Así, en una nota a pie de página, Heidegger resume su planteo de forma inequívoca: «El “apriorismo” es el método de toda filosofía que se comprenda a sí misma».¹⁸⁰⁴ A mi juicio, no se puede ser más claro. Por tanto, de lo dicho hemos de inferir que las estructuras esenciales del *Dasein* -los *existenciaros*-, en cuanto ser del *Dasein* que se pre-comprende y se ha pre-comprendido “ya siempre” a sí mismo, ostentarán ese mismo carácter apriorístico que vale para el ser de los entes categoriales intramundanos, circunstancia que, en definitiva, nos permite reconocer “la verdad de la existencia” en el punto de partida, y no en el punto de llegada, de todo conocimiento, con la consiguiente subversión de paradigma gnoseológico socrático:

der „transzendentalen Wahrheit“ zu bestimmen, „die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht.“ (...) Die ontische Wahrheit richtet sich notwendig nach der ontologischen.“

¹⁸⁰³ Heidegger, M.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., pág. 46. GA 24, pp. 27-28: „Der apriorische Charakter des Seins und aller Seinsstrukturen fordert demgemäss eine bestimmte Zugangsart und Erfassungsweise des Seins: die apriorische Erkenntnis. Die Grundstücke, die zur apriorischen Erkenntnis gehören, machen das aus, was wir Phänomenologie nennen. Phänomenologie ist der Titel für die Methode der Ontologie, d. h. der wissenschaftlichen Philosophie. Phänomenologie ist, wenn sie sich recht versteht, der Begriffe einer Methode“.

¹⁸⁰⁴ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., pág. 62, nota. GA 2, p. 50.

(...) es forzoso que estas determinaciones del ser del "ser ahí" se vean y comprendan a priori sobre la base de aquélla estructura del ser que llamamos "ser en el mundo".¹⁸⁰⁵

Circunstancia que no acredita una mayor "fundamentalidad" a dicha estructura *a priori*, "el mundo", como inicio del análisis existencial, según sostiene, a mi entender erróneamente, J. M. Bech:

El "ser en el mundo" es sin duda una estructura necesaria a priori del "ser ahí", pero que dista mucho de determinar plenamente el ser de este último.¹⁸⁰⁶

Ahora bien, en su caracterización del sentido genuino de la obra kantiana, y por si en *Ser y tiempo* no quedaba suficientemente asentado, Heidegger no vacila ni un momento en identificar el sentido del ser del *Dasein* y por tanto el epicentro de la ontología fundamental, en torno al cual giran el resto de las cuestiones, y ello por mucho que esta evidencia ponga en cuestión la inmensa mayoría de las lecturas del filósofo alemán actualmente vigentes:

La tentativa de Kant ha demostrado suficientemente cuáles son las exigencias internas de una metafísica del ser-ahí y cuál es la dificultad de su determinación. El resultado auténtico de esta tentativa, interpretado correctamente, estriba precisamente en el descubrimiento de la conexión interna que une la pregunta por la posibilidad de una síntesis ontológica a la revelación de la finitud en el hombre (...).¹⁸⁰⁷

Siendo así que en *Ser y tiempo* se ha definido la muerte como "verdad de la existencia", "verdad original", de manera que es la muerte la que marca con su impronta el significado fundamental del término *finitud* en el orden metodológico —sólo la muerte nos revela el "ser total y propio" del "ser ahí" [*Dasein*]—, parece evidente que la caracterización de la muerte como verdad *a priori* y fundamental no puede seguir siendo soslayada:

La revelación de la constitución del ser-ahí es ontología. Esta última se llama ontología fundamental en tanto establece el fundamento de la posibilidad de la metafísica, es decir, en tanto considera la finitud del ser-ahí como su fundamento. El contenido de este título incluye el problema de la finitud en el hombre como elemento decisivo para posibilitar la comprensión del ser. (...) La construcción ontológica-fundamental se caracteriza especialmente por su tarea de descubrir la posibilidad interna de aquello que, siendo lo más conocido, domina todo el ser-ahí y que, sin embargo, es indeterminado y hasta demasiado evidente. Esta construcción puede considerarse como un ataque del ser-ahí que, surgiendo en el mismo ser-ahí, trata de aprehender en él el protofactum metafísico; este factum consiste en que, a pesar de conocer lo más finito de su finitud, no es, sin embargo, comprendido. La

¹⁸⁰⁵ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 65. GA 2, p. 53: „Diese Seinsbestimmungen des Daseins müssen nun aber a priori auf dem Grunde des Seinsverfassung gesehen und verstanden werden, die wir das In-der-Welt-sein nennen.“

¹⁸⁰⁶ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 66: „Das In-der-Welt-sein ist zwar eine a priori notwendige Verfassung des Daseins, aber längst nicht ausreichend, um dessen Sein voll zu bestimmen.“

¹⁸⁰⁷ Heidegger, M.: Kant y el problema de la metafísica, *op. cit.*, pág. 195. GA 3, p. 232.

finitud del ser-ahí -la comprensión del ser- yace en el olvido. (...) Por lo tanto el acto ontológico-fundamental de la metafísica del ser-ahí es un recuerdo.¹⁸⁰⁸

La cuestión que se nos plantea ahora es el *estatus de racionalidad* de este fundamento *a priori*, la finitud, «lo más finito de su finitud» —léase: “la muerte”— que tan explícitamente ha fijado Heidegger como resultado de una investigación que se concibe a sí misma en términos *científicos*. Porque, como sabemos ya, otra de las estrategias que se adoptan frente al carácter “políticamente incorrecto” de los planteamientos heideggerianos es negarles toda validez racional. Y no otra será, por ejemplo, la postura de Ramón Rodríguez, quien, después de recordarnos una y otra vez la exigencia de validez que guía el trabajo de Heidegger frente a los actuales hermeneutas relativistas del “sentido”, al desembocar, en las últimas páginas de su obra, precisamente en el enclave del fundamento último al que ha abocado toda su argumentación, sostiene contradictoriamente y sin justificar en ningún punto su postura, la nula legitimidad racional del “estado de resuelto”. Dada la importancia del fragmento, conviene transcribirlo en su integridad:

(...) la facticidad se revela como lo absolutamente originario, más allá de lo cual ningún *Vollzug* alcanza. Es el paradójico momento trascendental de la facticidad, por el que su carácter de fundamento último del sentido sólo puede ser calificado, en cuanto fáctico, de *Abgrund*, de fundamento incapaz de fundamentar, en el sentido teórico-cognoscitivo. La angustia, como reducción trascendental, se mueve absolutamente fuera de ese plano epistemológico en el que vive y cobra sentido la reducción husserliana, por la que los rendimientos de la conciencia trascendental aparecen como la donación última y originaria de sentido. El carácter revelador de la angustia no da validez última, pero muestra la pura facticidad como origen.¹⁸⁰⁹

La arbitrariedad de esta conclusión viene precedida de otra que en realidad le prepara el terreno, a saber, la suplantación del “estado de resuelto” del “ser para la muerte”, es decir, el momento imperativo de la desposesión de lo humano y de la identificación con la muerte como “potencia dominante del ser ahí” cuyo lugar pasa a ser ocupado por la angustia (*Angst*) como mero acontecimiento de depotenciación y fragilidad pasiva del *Dasein*:

Como es sabido, son los fenómenos del estar-a-la-muerte y de la voz de la conciencia quienes completan la determinación existencial del sí mismo, que se cumple en la resolución (*Entschlossenheit*). Pero es la angustia, como encontrarse autorrevelador de la facticidad, quien

¹⁸⁰⁸ Heidegger, M., op. cit., págs. 195-196. GA 3, pp. 232-233: „Die Enthüllung der Seinsverfassung des Daseins ist Ontologie. Sofern in ihr der Grund der Möglichkeit der Metaphysik – die Endlichkeit des Daseins als deren Fundament – gelegt werden soll, heisst sie Fundamentalontologie. Im Gehalt dieses Titels ist das Problem der Endlichkeit im Menschen in Absicht auf die Ermöglichung des Seinsverständnisses als das Entscheidende eingeschlossen. (...) Die fundamentalontologische Konstruktion hat ihr Auszeichnendes darin, dass sie die innere Möglichkeit von etwas freilegen soll, was gerade als das Bekannteste alles Daseins durchherrscht, aber gleichwohl unbestimmt und sogar allzu selbstverständlich ist. Diese Konstruktion kann als der im Dasein selbst erwachsende Angriff des Daseins auf das metaphysische Urfaktum in ihm verstanden werden, welches Faktum darin besteht, das das Endlichste in seiner Endlichkeit zwar bekannt, aber gleichwohl nicht begriffen ist. Die Endlichkeit des Daseins -das Selbstverständnis- liegt in der Vergessenheit(...) Der fundamentalontologische Grundakt der Metaphysik des Daseins als der Grundlegung der Metaphysik ist daher eine „Wiedererinnerung“.“

¹⁸⁰⁹ Rodríguez, R.: *La transformación hermenéutica de la filosofía*, op. cit., pág. 215.

constituye esa experiencia fundamental que abre la posibilidad de comprensión originaria del sí mismo.¹⁸¹⁰

La omisión de la validez y el papel preeminente reservado a la mera angustia constituyen tomas de posición co-dependientes. Al parecer, si el hombre de la metafísica tradicional, incluido el revolucionario-profeta, con sus convicciones morales y peligrosas seguridades escatológicas, se ha extinguido con el muro de la avenida *Unter den Linden*, no será para dejar paso al *Dasein* auténtico y a un socialismo fundado en la verdad, sino sólo para evitar nuevas conmociones al individuo, desnortado e insubstancial, tibio "antifascista" de ocasión, de las sociedades "de consumo" posmodernas. Así, después de cuestionar el relativismo de los hermeneutas, léase: del *pensiero debole*, Rodríguez se limita a mantenerse dentro del círculo infrangible de las prescripciones "políticamente correctas" que en su día estableciera nada menos que Gianni Vattimo, bien es verdad que a la sombra siempre del código filosófico universal acuñado por Adorno:

Todas las categorías metafísicas (el ser y sus atributos, la causa "primera", el hombre como "responsable"; pero también la voluntad de poder, si se la lee metafísicamente como afirmación, toma del poder sobre el mundo) son categorías violentas, que se ven "debilitadas" o pierden su poder, en el sentido en el cual por ejemplo Benjamin habla de "percepción distraída" del hombre metropolitano. (...) Este sujeto depotenciado es el que vive el ser-para-la muerte (...).¹⁸¹¹

A diferencia de Rodríguez, Vattimo reconoce que la estrategia depotenciadora del fundamento último no puede ampararse en el primer Heidegger, el cual permanece ligado a posiciones decisionistas "fuertes" que, por otra parte, identifica sorprendentemente con el "existencialismo".¹⁸¹² Además, Vattimo tiene el mérito de explicitar sus motivaciones políticas, emprendiendo expresamente la exégesis «contra cualquier tentación de conciliaciones dialécticas —y, por tanto, contra cualquier tentación de considerarla alcanzada una u otra vez—, por ejemplo, en un orden político que se haga pasar por "socialismo real", el fin de la alienación y la condición de la autenticidad». ¹⁸¹³ Interpretar la "autenticidad" (heideggeriana) como "conciliación dialéctica" en algún sentido imaginable, es una afirmación que merecería ser explicada con cierto detalle, porque no va de suyo, pero ya sabemos que en la hermenéutica posmoderna «todo vale» (Rodríguez). Ahora bien, en cualquier caso, puede observarse que la advertencia política no se dirige sólo a la desprestigiada izquierda marxista: la presencia del término "autenticidad" nos sugiere que Vattimo pretende curarse en salud del potencial crítico del Heidegger "ilustrado" —y, por ende, virtualmente "nacional-revolucionario"— que intentamos identificar en la presente investigación. Para Vattimo, la crítica consistiría precisamente en salir al paso de toda pretensión fundadora, emanada del pensamiento de Heidegger, que pudiera traducirse en un proyecto político post-antropológico de "ultrahumanidad", esa espectral figura de fondo que constantemente se detecta en los textos de la "filosofía militante" (Vattimo) desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y que se identifica con el "fascismo" a pesar de que tenga mucho más que ver con el binomio Nietzsche/Heidegger y las pesadillas diurnas de dichos "intelectuales", es decir,

¹⁸¹⁰ Rodríguez, R.: op. cit., pág. 210.

¹⁸¹¹ Vattimo, G.: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 1986, págs. 9-10.

¹⁸¹² Cfr. Vattimo, G.: op. cit., pág. 171.

¹⁸¹³ Vattimo, G.: op. cit., pág. 8.

con una pura posibilidad inédita, que con la realidad, harto más mostrenca, de la dictadura alemana. A partir de su posición fundamental de "negación de todo fundamento", Vattimo nos va conduciendo así, en un tránsito casi imperceptible, al "mundo de la luz" (Patocka), allí donde se encamina también, según él, «el pensar del ser como temporalidad, vida viviente (y, por tanto, también pasión, eros, necesidad y acogida), envejecimiento, declinación...», porque *Ser y tiempo* debería interpretarse —prosigue Vattimo— en la dirección de una filosofía de la decadencia de occidente «que ve como constitutivo del ser no el imponerse, sino el desaparecer» (supongo que se refiere a la desaparición de Europa, porque el islam y los EEUU no parecen tener intención alguna de aplicarse a sí mismos este "patriótico" programa budista de eutanasia nacional). Que semejantes propuestas pretendan pasar por "nietzscheanas" o "heideggerianas" en algún sentido, ilustra hasta lo risible el fraude de la denominada "hermenéutica posmoderna" qua filosofía "de diseño" a la medida de los políticos globalizadores. A la postre, ya no distinguimos entre el ultrahombre y el último hombre -el *fellah* europeo-occidental-, tan perspicaz resulta la retórica académico-política del filósofo italiano de la posmodernidad. Su conclusión en el orden epistemológico será empero, y no casualmente, idéntica a la de Ramón Rodríguez:

El pensamiento alternativo a aquel que se somete totalmente a la apelación del *Satz vom Grund* es el que sabe dar el "salto", el *Sprung*: pero no en el vacío (aunque deba ser un salto hacia el *Abgrund*, la ausencia de fundamento, cfr. SVG, 186), el salto no salta en el vacío, encuentra un Boden, un suelo, más aun, el suelo «sobre el cual vivimos y morimos, cuando no nos vanagloriamos de ser lo que no somos». ¹⁸¹⁴

¿Dónde quedan las críticas de Rodríguez, cuando respondía a la «pléyade de hermeneutas contemporáneos»¹⁸¹⁵ recordándoles el imperativo "potencialista" de validez y legitimidad que caracteriza el proyecto de la ontología fundamental? No obstante, hay que decirlo, la totalización del *Dasein* y la revelación del sentido de su ser, depende del "ser para la muerte" como *potencia* dominante del "ser ahí", siendo así que la angustia puede revelarse inauténtica en el temor, mientras que el "estado de resuelto" mienta por definición dicho "ser total" en cuanto propio. La angustia fija uno de los requisitos de la resolución, pero también de la fuga, de tal suerte que, por sí sola, como modo "señalado" del encontrarse (*Befindlichkeit*), es decir, de uno de los tres existenciales que conforman el ser de la "cura" (*Sorge*), carece de virtualidad exegética para determinar el sentido ontológico del *Dasein*:

El desvío de la caída se funda, antes bien, en la angustia, que es por su parte lo único que hace posible el temor. ¹⁸¹⁶

Es la *Entschlossenheit* la que concluye, consecuentemente, la búsqueda de la experiencia originaria y fundamental de la existencia, meollo del *Vorbabe*. ¡Ni siquiera Vattimo lo niega, sólo intenta relativizar este inquietante "final de trayecto" apelando al Heidegger de la *Kehre*! Fenómeno expresamente identificado por primera vez en la Gran Guerra, entre soldados que marchaban alegremente al frente hacia su propia destrucción, y no en el acogedor regazo del "mundo de la luz" (Patocka), el "estado de resuelto" (*Entschlossenheit*) del "ser para la muerte" (*Sein zum Tode*), corazón batiente de la crítica, tensa al máximo la oposición entre

¹⁸¹⁴ Vattimo, G.: *op. cit.*, pág. 116.

¹⁸¹⁵ Rodríguez, R.: *La transformación hermenéutica de la filosofía*, *op. cit.*, págs. 101 y 109.

¹⁸¹⁶ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pág. 206. GA 2, p. 186: „Die Abkehr des Verfallens gründet vielmehr in der Angst, die ihrerseits Furcht erst möglich macht“. Subrayado en el original.

filosofía e institución académica, hasta el punto de que ésta opta, a la postre, por omitir "la cosa misma" o negarle todo carácter racional.

Muy parecidas son las conclusiones de Modesto Berciano en su estudio *La revolución filosófica de Martin Heidegger* (2001), un trabajo tan documentado e impecable desde el punto de vista académico como el de Ramón Rodríguez. No obstante lo cual, esta "revolución filosófica" ignoraría, al parecer, el fenómeno de la "muerte", palabra que ni siquiera se detecta a lo largo de sus más de doscientas páginas. Además, como ya hemos señalado, Berciano sostiene¹⁸¹⁷ que Heidegger renunció («de hecho -escribe Berciano- abandonó este concepto de ciencia, que parece se quedó en estas clases»), ya a la altura de 1920, al proyecto de una filosofía científica, afirmación que no se compadece con la ingente cantidad de textos, por no hablar de la propia ontología fundamental, donde el filósofo alemán reitera y cumple, a mi entender, su proyecto científico de fijar el marco metodológico de una verdad originaria preteórica y anti-utópica. Renunciamos a abundar en unos temas de importancia relativa que ya se han abordado en capítulos anteriores, pues nuestro objeto no es abrir una polémica con los investigadores académicos de Heidegger. Empero, sí conviene tener en cuenta, en el contexto del presente debate en torno a la trascendentalidad de los existencialistas, la siguiente afirmación concluyente de Berciano: «Creemos que Heidegger no se libra de toda objetivación; que eso no es posible sin caer en un fraccionamiento histórico y en un irracionalismo, en los cuales Heidegger creemos nunca estuvo dispuesto a caer. Pensamos que Heidegger pretendió demasiado de la fenomenología en un principio y que, como ya hemos dicho, tuvo que reducir las pretensiones primeras de una filosofía como expresión nada objetivante del mundo de la vida. Los trascendentales del Dasein en "Ser y tiempo" no carecerían de cierto carácter transcendental».¹⁸¹⁸ Debemos confesar que no comprendemos las transcritas afirmaciones de Berciano, cuyo estudio hemos tenido aquí muy en cuenta. A nuestro entender, sólo factores de tipo "cosmovisional" pueden explicar ciertas determinaciones teóricas de los investigadores que, en el marco de una investigación académica, suelen pasar desapercibidas. En efecto, Berciano parece soslayar que en los cursos de Marburgo de 1925 *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*¹⁸¹⁹ y *Lógica. La pregunta por la verdad*,¹⁸²⁰ y en concreto en el apartado que dedica en el primer trabajo citado a la intuición categorial y al *apriori*, Heidegger ha resuelto ya el problema metodológico del acceso arreflexivo, léase: no objetivante, al fenómeno originario de la vida fáctica, que le atormentara en los primeros cursos de Friburgo. De esta cuestión nos ocupamos ya más arriba y volveremos a ella inmediatamente. Queremos recordar, simplemente, en qué circunstancias se produce este quiebro argumental de la obra heideggeriana. Estamos ante el tema de "la verdad", de la evidencia, donde la fenomenología descubre esta autorreferencialidad no reflexiva sin la cual el recurso a la prueba, también la científica,

¹⁸¹⁷ Berciano, M.: *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, *op. cit.*, pág. 80. Sobre de la duda de si Berciano se refiere a un concepto concreto de ciencia, creo que queda claro que no, que Berciano se refiere a *la* ciencia: «¿Es el nombre de ciencia el más apropiado para designar una filosofía así? Creemos que no. (...) Y creemos finalmente que el intento heideggeriano de presentar una fenomenología como ciencia originaria (...) no lo ha logrado». Que lo haya logrado es, ciertamente, cuestión abierta y discutible, pero la pretensión de que Heidegger abandone el proyecto de ciencia originaria en 1920, cuando en 1927, el curso sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, plantea expresamente el rol de la fenomenología como método de una filosofía científica, simplemente no aguanta una simple ojeada de las fuentes.

¹⁸¹⁸ Berciano, M.: *op. cit.*, pág. 82.

¹⁸¹⁹ Heidegger, M.: *Prolegómenos...*, *op. cit.*, págs. 76 y ss.

¹⁸²⁰ Heidegger, M.: *Lógica. La pregunta...*, *op. cit.*, pág. 93.

incurriría en un *regressus ad infinitum* de reflexiones fundamentadoras. Dicho esto, ¿cómo se puede sostener que Heidegger fracasó en su idea de ciencia originaria e incurrió al mismo tiempo en cierto grado de objetivación? La objetivación se da o no se da, no cabe aquí hablar de grados. Pero además sabemos que Heidegger sobrepujó sus propias expectativas de legitimación filosófica al hacer depender la noción misma de verdad y, por tanto, la de ciencia, de un fundamento prerreflexivo anterior al cogito cartesiano. De tal suerte que pudo demostrar en qué sentido hablaba de superar el objetivismo desde un planteamiento científico (=fenomenológico) o, en otros términos, del carácter a-científico de la objetividad en cuanto deformadora del fenómeno originario de la vida, siendo así que "ciencia", como Berciano seguramente no negará, se define en primer lugar por la fidelidad a "la cosa misma", es decir, a la existencia, a estas alturas patente fundamento último de todo conocimiento. En este sentido, todavía son más oscuras las afirmaciones de Berciano sobre la trascendentalidad, cuyo estatus ontológico opone a la historicidad, como si precisamente la obra de Heidegger, esto es, para el caso, la diferencia ontológica ser/ente, entre temporalidad e intratemporalidad, no nos hubiera vacunado contra la habitual reducción de lo histórico al puro relativismo (que Berciano califica aquí de "fraccionalismo" e "irracionalismo"). Son justamente las estructuras ontológicas de la temporalidad en cuanto tal, y por ende de la historicidad originaria del "gestarse" existencial, las que, ellas mismas, no están sometidas al decurso óptico de la intratemporalidad, *puesto que lo hacen posible*. De manera que, puede afirmarse, dichas estructuras, los *existenciales*, son trascendentales no sometidos al devenir en tanto que constituyen la carcasa ontológica "formal" del devenir mismo. A nuestro juicio, la oposición trascendentalidad/historicidad, con la que Berciano juega aquí, sería en definitiva *pre-heideggeriana*. No debe extrañarnos, en consecuencia, que entre las conclusiones de Berciano pueda contarse, al igual que en Rodríguez, el cuestionamiento de la validez racional legitimante del *Abgrund*, como si se conociera ya otra alternativa de escapar a la mencionada regresión lógica que un fundamento último no fundamentado. Si el carácter abismático del *Abgrund* comporta un déficit de racionalidad en la filosofía de Heidegger, entonces habrá que hacer extensiva dicha situación a la totalidad de las teorías de la verdad actualmente sujetas a debate entre los profesionales y estudiosos del gremio. Ahora bien, precisamente la objeción de que el fundamento propuesto por Heidegger está desprovisto de virtualidades vinculantes, normativas, validatorias, etcétera, en tanto que fáctico e histórico, parece olvidar el meollo del tema en cuestión, a saber, que se trata aquí de una facticidad *apriori*, de la estructura ontológica de la historicidad en cuanto tal y no de una facticidad óptica o, por contra, de un concepto genérico de historia obtenido por inducción (el cual, a su vez, sería reductible a las condiciones históricas contingentes del proceso abstractivo del que es producto). Las conclusiones de Berciano, a tenor de los planteamientos basilares de su investigación y ello, repitámoslo, a despecho de las fuentes que cita constantemente y en las que Heidegger mantiene, mucho más allá de 1920, su proyecto de ciencia originaria de la vida fáctica, no pueden ser otras que las siguientes: «Verdad es que esta primera postura revolucionaria de Heidegger tampoco se libraba de la utopía. Heidegger pretendía nada menos que elaborar una fenomenología como ciencia originaria partiendo de los supuestos indicados. Esto resultó imposible y Heidegger lo vio pronto».¹⁸²¹ Por tanto, en orden a fijar el dogma historiográfico vigente (al que nos hemos referido con cierto detalle en los capítulos anteriores) de las filosofías del sentido *versus*

¹⁸²¹ Berciano, M.: *La revolución...*, *op. cit.*, pág. 260. Cfr. también el apartado "Revolución en filosofía". Para Berciano, la "revolución" de Heidegger se limitaría a haber sacado a la luz, es decir, tematizado filosóficamente, el fenómeno de la vida fáctica. Ni que decir tiene que, sin negar este hecho, consideramos que Berciano se queda muy corto en su apreciación sobre el significado del pensamiento heideggeriano.

filosofías de la validez, que coloca a Heidegger en el lado de la renuncia a toda peligrosa pretensión de validez —la cual pasaría así a ser "gestionada" a perpetuidad desde el imaginario de la cosmovisión judeo-cristiana—, tenemos dos planteamientos interpretativos distintos, e incluso lógica y filológicamente contradictorios, pero complementarios desde el punto de vista ideológico: 1/ el “primer Heidegger” sostiene inicialmente una pretensión de validez, racionalidad y científicidad que se ve pronto defraudada (Berciano); 2/ el “primer Heidegger” mantiene hasta el final del periodo (1919-1929) dicha pretensión, pero los resultados más concluyentes de su proyecto filosófico, a saber, la *Stimmung* de la angustia en cuanto apertura ontológica de la “mundanidad del mundo” (en realidad, como ya hemos visto, tales resultados apuntarían más bien al "estado de resuelto" del "ser para la muerte") resultan irreconciliables con toda noción de validez racional (Rodríguez). El planteamiento "verdad (validez) y muerte (sentido)" quedaría así comprometido por una progresiva pérdida de valores normativos, conducente a la reclusión de la obra de Heidegger en el espacio controlado de un sentido *políticamente inocuo*, es decir, ayuno de toda potencialidad revolucionaria; *quod erat demonstrandum*: «De ser la muerte lo absoluto, que en vano invocó positivamente la filosofía, todo sería simplemente nada, imposible pensar nada con verdad» (Adorno). Todos los caminos parecen conducir a Frankfurt, pero más estupefaciente resulta todavía constatar que la exégesis adorniana de Heidegger no se distingue, en última instancia, de la emitida por los portavoces filosóficos del comunismo.

A continuación debatiremos el planteamiento metodológico de J. M. Bech en su obra *De Husserl a Heidegger* (2001), donde, al admitir explícitamente el rango trascendental de los existencialistas, siendo así que el apriori es identificado bastante pacíficamente por los investigadores con la validez incondicionada, se abre una posibilidad de seguir reconstruyendo la argumentación heideggeriana seguida hasta aquí. Todo ello en orden a legitimar el cuestionamiento del “postulado adorniano” en torno al cual parecen girar secretamente las interpretaciones actuales sobre la aportación científica de Heidegger. Unas interpretaciones que, en el fondo, vienen a reconocer *velis nolis* el rango filosófico de la ontología fundamental, siempre que, por motivos obvios, no nos tomemos demasiado "en serio" —vinculabilidad *normativa*— su postura desde el punto de vista del compromiso “práctico” y, por ende, político-ideológico “fascista”, que aparece amenazadoramente fundamentado en términos estrictamente *racionales*. El sedicente “hombre” está salvaguardando aquí su “bienestar” como “especie”, no “la verdad”. Evitaremos entrar en una valoración de conjunto del libro de Bech, que merece una investigación independiente y completa, limitándonos a aquellos aspectos que atañan al problema de la trascendencia y aprioridad de los existencialistas. De semejante estatus teórico del "estado de resuelto" y de la muerte como "verdad originaria" *no sujeta a consenso* —al igual, hay que decirlo, que los enunciados pragmático-trascendentales, sin que Apel sea considerado por ello un “irracionalista”—, se derivaría, a su vez, la crítica del dogma frankfurtiano y, a la postre, del entero "estado de interpretado" vigente como imaginario simbólico o "ideología" del poder de posguerra.

El planteamiento trascendental en filosofía, que Heidegger asume plenamente aunque, desde luego, no sin modificaciones respecto a la tradición, se caracteriza por «situar todo cuestionamiento gnoseológico en un contexto u horizonte in-trascendible, orientando en términos absolutos su impulso indagador».¹⁸²² La meta del trascendentalismo no es la

¹⁸²² Bech, J.M.: *De Husserl a Heidegger*, op. cit., pág. 299.

ampliación de los saberes empíricos, sino la revisión de aquéllo que los hace posibles. La metodología transcendentalista debe remontarse así a un *apriori* presente en la ciencia y en el conocimiento en general que, como tal, no puede ser objeto de un debate falibilista relativo a hechos, sino de una permanente remisión a principios implícitos en la argumentación, incluso en la que niegue o cuestione tal *apriori*. Las características del apriorismo son, en consecuencia, la generalidad, la validez y la necesidad, sin que ello suponga, añadimos nosotros, concesión alguna a una "universalidad" que sólo puede ser definida en términos empíricos (*verbi gratia*: un saber aceptable de facto por todos los *humanes*, siendo así que el *homo sapiens* representa una especie zoológica, léase: un *factum* empírico y, como tal, no puede erigirse en criterio de legitimidad racional). Según Bech, el transcendentalismo se ha convertido en «referencia capital del pensamiento moderno», y cita un pasaje de Gerd Woland que ilustra la fijación del debate filosófico en torno a dicha cuestión, ya sea en un sentido favorable u hostil a la noción referenciada. El balance moderno de este debate incluye resultados tales como que «ni el racionalismo alcanzó a justificar la validez de los principios de la razón, aun cuando consiguiera demostrar su necesidad, ni el empirismo logró acreditar unos principios generales para los datos sensibles».¹⁸²³ Sólo Kant —sostiene Bech— «accedió a un fundamento para el saber», pero únicamente al precio de renunciar al conocimiento de objetos y limitarse ascéticamente al «modo de conocerlos». Es Kant quien, en efecto, siguiendo la estela del subjetivismo cartesiano, acuña el transcendentalismo clásico con conceptos tan habituales para los filósofos como "condiciones de posibilidad del objeto", "juicio sintético a priori" y "unidad de la apercepción" en el seno de un "yo transcendental" que enlaza sintéticamente las sensaciones empíricas dadas de forma atómica y constituye el "objeto" del conocimiento. En el marco de este planteamiento, Husserl, el maestro de Heidegger, se manifiesta como un digno continuador del transcendentalismo subjetivista kantiano ya que «se aprecia en su evolución filosófica, además de un progresivo interés por las cuestiones metodológicas, una aproximación paulatina al transcendentalismo». Husserl afirmará, no en vano, que «la fenomenología era el *telos* al cual había tendido la filosofía transcendental». El nudo gordiano del método fenomenológico supondrá, en definitiva, una "repetición" de los enfoques apriorísticos de la subjetividad en calidad de conciencia constituyente del objeto en cuanto fenómeno, de manera que, como sostiene Franz Josef Wetz, «el tema primario de la doctrina transcendental es la constitución del mundo por el sujeto transcendental». Ahora bien, no obstante la continuidad de Heidegger respecto a Husserl, y al patente "parecido de familia" entre los conceptos de *cogito*, yo transcendental kantiano, *Geist* hegeliano, conciencia husserliana y *Dasein* en cuanto figuras de una subjetividad moderna paulatinamente ahondada y, a la vez, cuestionada y en crisis endémica, se observa en Heidegger, al parecer de Bech, un cierto desdén hacia las cuestiones metodológicas: «este déficit podría haber causado la insólita infertilidad de la ontología fundamental, una eminente doctrina del siglo XX que carece prácticamente de continuadores».¹⁸²⁴ En este punto, convendría sugerir, empero, que existen otros factores explicativos de semejante situación anómala, acertadamente subrayada por Bech, y que las claves de la misma hay que buscarlas en la propia ontología fundamental, que de alguna manera anticipa su fatal destino, ligado, por otro lado y para mayor desgracia, al desenlace de las guerras europeas. Ahora bien, la indudable *parquedad metodológica* de Heidegger, como hemos señalado más arriba, responde al enfoque anti-intelectualista y anti-académico mismo de su filosofía, lo que obliga al investigador a recomponer pacientemente, según hemos subrayado también, el encadenamiento argumental que *conduce a fijar el marco teórico de la finitud*

¹⁸²³ Bech, J.M.: *op. cit.*, pág. 301.

¹⁸²⁴ Bech, J.M.: *op. cit.*, pág. 302.

como "verdad originaria". Por tanto, existiría en Heidegger una metodología implícita que puede identificarse de forma fragmentaria en sus lecciones y otros documentos de rango "secundario", como la carta dirigida a Husserl y oportunamente citada por Bech, donde reza la siguiente afirmación categórica: «la tendencia preponderante de *Ser y tiempo* discurre en el seno del programa trascendental». Comenta Bech: «esta parsimonia de Heidegger al comentar las cuestiones de método, de todos modos, no es un obstáculo insuperable. Indagar los postulados metodológicos de la primera etapa no es una empresa tan estéril como el laconismo heideggeriano podría hacer temer. Si Heidegger optó por el hermetismo sobre los problemas de método, el historiador puede inferir de la propia ontología fundamental un nítido compromiso metodológico».¹⁸²⁵ Tratar de recomponer, aunque sea de manera esquemática y en un envite provisional, este hilo metódico casi subterráneo del "primer Heidegger" hasta la culminación de su proyecto filosófico en la ontología fundamental, ha sido precisamente nuestro propósito, con la única diferencia, respecto a Josep Maria Bech: 1/ que, a nuestro entender, dicho hilo no puede ser rehecho sino adoptando la propia metodología heideggeriana, lo que nos mete en un círculo exegético donde sólo podemos entrar de manera fructífera empuñando una enérgica y decidida configuración del *Vorbabe*; 2/ dudamos mucho de que el historiador en general pueda entrar en el círculo desde la mera postura profesional que le corresponde como tal; 3/ el meollo de la *Vorbabe*, a nuestro juicio, es la noción de la muerte como verdad de la existencia, el "fenómeno VM" en tanto que "ideología A", un planteo difícil de detectar en la bibliografía hispánica sobre Heidegger. Dicho esto, convendrá consignar en el presente trabajo qué es lo que un historiador de las ideas de nuestro ámbito entiende por "cuestiones de método" en la laberíntica producción del "primer Heidegger", siendo así que Bech, como hemos visto, hace discurrir su entera exégesis, entendemos que acertadamente, por los carriles del trascendentalismo.

La primera consideración tajante de Bech que nos introduce de un golpe en el centro de la cuestión planteada es la siguiente: «Para Heidegger el "sentido del ser" es formalmente la condición sintética a priori tanto de la posibilidad del ente como de su aprehensión por el ser humano. O sea que su obra asigna al ser el lugar que ocupaba la síntesis a priori en el planteamiento trascendental».¹⁸²⁶ No obstante, a partir de aquí ya no entendemos el siguiente paso de Bech, consistente en afirmar que «la unidad del Dasein y del ente que no es el ente existente (o sea el ente meramente subsistente: la cosa) no puede venir asegurada ni por uno ni por otro, y requiere la intervención de un agente transcategorial que sólo puede consistir en el "sentido del ser"». Ahora bien, ha sido Heidegger quien, de forma explícita, ha advertido que el sentido del ser pertenece, en términos enfáticamente exclusivos, al "ser ahí", al *Dasein*:

Sentido sólo lo "tiene" el "ser ahí", en tanto el "estado de abierto" del "ser en el mundo" puede "llenarse" con los entes que cabe descubrir en este estado. Sólo el "ser ahí" puede, por ende, tener sentido o carecer de él. Lo que quiere decir: su peculiar ser y los entes abiertos a una con él pueden ser apropiados en la comprensión o quedar rehusados a la incompreensión.¹⁸²⁷

De manera que el enfoque de Bech parece haber perdido el norte, al colocar la cuestión del sentido del ser como algo que «sólo puede ser metódicamente aprehendido como el agente

¹⁸²⁵ Bech, J.M.: *op. cit.*, pág. 303. El fragmento de Heidegger procede de una carta de Heidegger a Husserl de 22 de octubre de 1927, publicada en "Husserliana", 9, p. 600. Citada por Bech, *ibidem*.

¹⁸²⁶ Bech, J.M.: *De Husserl a Heidegger, op. cit.*, pág. 304.

¹⁸²⁷ Heidegger, M.: *Ser y tiempo, op. cit.*, pág. 170.

que hace posible el acceso del Dasein a los entes no "existentes" y que, por consiguiente, está al alcance de una comprensión finita». ¹⁸²⁸ Lejos de ello, desde el punto de vista metodológico, el sentido del ser sólo resulta accesible a partir del *Vorbabe* orientado *no* a los entes "no existentes", *sino al Dasein mismo en tanto que éste no sólo pre-comprende los entes subsistentes, antes bien en primer lugar a sí mismo como ente*. Si las cosas marcharan como Bech sugiere, la culminación de *Ser y tiempo* habría que localizarla en el Capítulo Tercero de la obra, a saber, el que versa sobre la "mundanidad del mundo", pese a que tendremos que esperar a la Segunda Sección, cuando Heidegger aborda el problema del "ser total y propio" del *Dasein*, para elevar a concepto el sentido del ser como finitud en el fenómeno de la muerte. De ahí que Bech concluya, erróneamente, como ya habíamos anticipado, que «el fenómeno del mundo (...) es el existencial de mayor fundamentalidad», ¹⁸²⁹ una pretensión absolutamente inadmisiblemente metodológicamente porque la totalización del *Dasein* y, por ende, su sentido, dependen —lo hemos subrayado repetidas veces— del "estado de resuelto" del "ser para la muerte", entraña del *Vorbabe* y, en consecuencia, estación de llegada de la exégesis ontológica. Entendemos que este desvío del enfoque, del "tener previo", condiciona ya la entera interpretación de Bech cuando, a la postre, desemboca en la cuestión fundamental del *apriori* de los existenciarios, la cual, a diferencia de Rodríguez o Berciano, quienes ni siquiera la mientan, acierta a detectar, pero en un contexto que puede dar lugar a profundos malentendidos. Así, para Bech, que denomina "existentiales" a nuestros "existenciarios" (Gaos): «El carácter metódico de la ontología fundamental, de todas formas, también es puesto de manifiesto por el cometido que la doctrina asigna a las "categorías" fundamentales de la "analítica del Dasein", o sea las instancias que Heidegger denomina "Existenzialien". Los "existentiales" son los modos a priori de las realizaciones o efectuaciones (Vollzüge, dice Heidegger) del Dasein. Se trata, en otras palabras, de los "modos de ser" que constituyen el Dasein como sujeto realizador y efectuator, de manera que las categorías (las estructuras de los entes que no son el Dasein) son en realidad un modo privativo o derivado de los existenciales». ¹⁸³⁰ Una vez más, adviértase que Bech centra la cuestión en la función de los existenciarios como fundamento de las prestaciones constitutivas de mundo del *Dasein*, es decir, hace extensivo a la interpretación de los existenciarios el papel preeminente que, en detrimento del "estado de resuelto", otorga al mundo como existenciario fundamental. Sin embargo, precisamente son las categorías, y no los existenciarios, las instancias ontológicas de mediación entre el *Dasein* y los entes subsistentes (cosas). De tal suerte que, podría afirmarse, invirtiendo el análisis de Bech: *los existenciarios permiten comprender la constitución del Dasein, pero únicamente en tanto que éste se constituye en la precomprensión que tiene de sí mismo y sólo en el punto en que el mundo se derrumba en la angustia como acto de desposesión del universo categorial*. Los entes intramundanos, de alguna manera, se "disuelven" ante el *Dasein* como puras constituciones del ser de este ente para que pueda totalizarse y alcanzar la plenitud de su ser finito precisamente en cuanto entregado a la "verdad de la muerte" ("fenómeno VM"). Éste define la *Vorgängigkeit*, «antecedencia, precedencia, presciencia» ¹⁸³¹ en la que "siempre ya" estamos como *a priori* trascendental por excelencia y permite establecer un vínculo racional, léase: *necesario, válido y universal*, entre "verdad" y "muerte".

¹⁸²⁸ Bech, J.M.: *De Husserl a Heidegger*, op. cit., pág. 305.

¹⁸²⁹ Bech, J.M.: op. cit., pág. 310.

¹⁸³⁰ Bech, J.M.: op. cit., pág. 308.

¹⁸³¹ Bech, J.M.: op. cit., pág. 312.

Ni qué decir tiene, tales consideraciones son ajenas al análisis de Bech, quien, como Rodríguez o Berciano, *ha encontrado su peculiar modo de eludirlos*, a pesar de su evidencia casi diría que deslumbrante. La problemática exegética de Heidegger nos devuelve así, una y otra vez, a la cuestión del hoy, es decir, al "estado de interpretado" vigente y a su persistente tendencia al encubrimiento de la muerte en cuanto verdad normativa, ya sea de manera velada, sutil o abierta. De hecho, ha llegado el momento de plantear, a la vista de nuestro somero examen de las interpretaciones dominantes por parte de autores que, en principio, no son "hostiles" a Heidegger, que la cuestión del "estado de interpretado" afecta de forma directa al meollo metodológico de la ontología fundamental, no ya como libro publicado por Heidegger en 1927, sino como una posibilidad permanente del "nosotros" que, sorprendentemente para Bech (al autor de la presente investigación *no le sorprende en absoluto*), no ha tenido "continuadores". Es en este punto, y en la medida en que el "estado de interpretado" responde a una "conciencia histórica" transida de directrices políticas cuyo portavoz es el *das Man* ("se", "uno"), que puede hablarse de la constitución de un *Vorhabe*, el cual, admite Heidegger, puede ser más o menos originario y, por lo tanto, también cabe que incurra en la inautenticidad. En efecto, el "tener previo" del *Dasein* pertenece al *Dasein* y responde a sus posibilidades fundamentales de ser. Las categorías, como conceptos ontológicos *a priori* relativos a los entes subsistentes (=cosas), constituyen el fundamento de las ciencias y abren posibilidades teóricas (paradigmas) que remiten, en última instancia, al *Dasein*. Las categorías dependen así de los existenciarios, que determinan el ser del *Dasein*. Aquí, a nuestro juicio, acierta Bech al sostener que «la innovadora reflexión ontológica de Heidegger deberá especificar con rigor ambos órdenes estructurales a priori, o sea las categorías y los existenciales. Los existenciales priman sobre las categorías por ser las estructuras de la realización o efectuación (Vollzug) ontológica del *Dasein*. Y éste es el punto de partida que permite acometer con razonables expectativas de eficacia la "cuestión acerca del ser"». ¹⁸³² Ahora bien, el ser del *Dasein* es su propia *auto-interpretación*, que puede resultar auténtica o inauténtica, propia o impropia. El ser se desvela pero, en su desvelarse, se retrae según una dinámica de manifestación y ocultamiento que se corresponde estrictamente con la dicotomía autenticidad/inautenticidad determinante de la precomprensión del *Dasein*. De ahí que los sistemas categoriales y, a través de ellos, las teorías científicas, respondan en forma de paradigmas a una "historia del ser" caracterizada por su discontinuidad no progresista y, a la par, por su *continuidad* existenciaría. Tal planteamiento parte del supuesto de que las estructuras ontológicas de mediación entre el *Dasein* y las cosas como tales pertenecen al orden categorial, y permite abordar las objeciones de que Heidegger incurre en contradicción al afirmar, por una parte, que las teorías físicas aristotélicas y las de Galileo son inconmensurables, de manera que juzgar las de Aristóteles como "atrasadas" entraría en el terreno de lo absurdo, sosteniendo el filósofo alemán, a despecho de lo dicho, que la ciencia natural moderna

(...) no es ni un ápice más verdadera que la griega, al contrario, sumamente menos verdadera. ¹⁸³³

Aunque ya dimos buena cuenta del *lingüístico* y, por ende, de la teoría de Cristina Lafont en el capítulo correspondiente, convendrá recordar que el sentido de la "verdad ontológica" ("fenómeno VM") frente a "lo verdadero" óntico en Heidegger *no prejuzga la validez de las*

¹⁸³² Bech, J.M.: *op. cit.*, pág. 309.

¹⁸³³ Lafont, C.: *Lenguaje y apertura al mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza, Madrid, 1997, pág. 330.

teorías científicas, sino su autenticidad como expresiones conceptuales, categorialmente mediadas, del "estado de interpretado" del *Dasein*.

6.6.3.-La intuición a priori de la temporalidad originaria

La pregunta por las "condiciones de posibilidad" de la validez racional del enunciado "la muerte es la verdad de la existencia" ("fenómeno VM") desembocó en el fenómeno de la "vida fáctica". Ésta no resultaba accesible al planteamiento teórico-reflexivo, porque la existencia no es un objeto y se "volatiliza" inmediatamente, por decirlo así, en el proceso de *desvivimiento* o distanciamiento inherente a la estructura cognoscitiva sujeto/objeto. Sin embargo, ello no significa que la vida fáctica sea completamente ciega para sí misma. El *Dasein* se comprende preteóricamente en la denominada *intuición hermenéutica*, la cual constituye un "ver a través" arreflexivo en virtud del cual tenemos noticia de lo que nosotros mismos somos. De esa noticia surge una noción (*Vorhabe*), una orientación (*Vorsicht*) y una conceptualización previa (*Vorgriff*) de la existencia que guía la interpretación que el *Dasein* puede hacer de sí ("ideología A", "fascismo"). El lugar fenoménico donde se detectó esa autorreferencialidad arreflexiva fue, como vimos, la evidencia de la verdad en cuanto cumplimiento (*Erfüllung*) o acreditación de lo pensado.¹⁸³⁴ Ahora bien, la cuestión era entonces cómo se legitimaba dicho "tener previo", siendo así que la intuición hermenéutica lo era virtualmente de cualquier evidencia de "lo verdadero", cuando *sólo una evidencia de la verdad en cuanto tal* puede garantizar un *Vorhabe* del que quepa predicar una validez exegética del *Dasein* en cuanto "ahí del ser". En este punto entra en juego el descubrimiento, fundamental para Heidegger, de una *intuición categorial*¹⁸³⁵ no sensible, que nos muestra la posibilidad *metodológica del apriori*, es decir, de una intuición hermenéutica válida:

(...) imaginémosnos que tenemos delante lo que la percepción simple y directa nos da -el contenido completo de la cosa real presente (la silla)-, así como el enunciado correspondiente. "Esta silla es amarilla y está tapizada". Este S es P y Q. La cuestión es: dicho enunciado, ¿halla compleción en lo percibido? A través de la percepción ¿se pueden acreditar todas y cada una de las intenciones del mentar pleno y del enunciado? En otras palabras: a través de la percepción ¿se puede acreditar el enunciado de percepción que da expresión a la percepción?¹⁸³⁶

Como sabemos, la respuesta de Heidegger será negativa:

La silla, el ser-amarilla y el estar-tapizada puedo verlos, pero el "esta", el "es", el "y" y el "está" nunca jamás lograré verlos tal como veo la silla.¹⁸³⁷

En el enunciado se da un exceso de intenciones que no puede ser justificado por la percepción misma. La conclusión de Heidegger es que el ser «no es un elemento real de la silla». Ahora bien, Heidegger rechaza la interpretación que la modernidad filosófica ha dado

¹⁸³⁴ Heidegger, M.: *Prolegómenos...*, op. cit., págs. 76 y ss. GA 20, pp. 70 y ss.

¹⁸³⁵ Cfr. Heidegger, M.: op. cit., págs. 71-99. GA 20, pp. 63-103.

¹⁸³⁶ Heidegger, M.: *Prolegómenos...*, op. cit., pág. 82. GA 20, p. 77.

¹⁸³⁷ Heidegger, M.: *íbidem*: „Den Stuhl, das Gepolsterstsein und das Gelbsein kann ich sehen, aber das „dieses“, „ist“, „und“ werde ich in alle Ewigkeit nie sehen, so wie ich den Stuhl sehe.“

a ese problema, identificando “lo real” con el objeto y los significados categoriales con el sujeto. Según Heidegger:

(...) el que hoy en día se pueda justamente en este aspecto contravenir el idealismo hay que agradecerse a la fenomenología por haber demostrado que lo no sensible, lo ideal, no se puede identificar sin más con lo inmanente, con la conciencia, con lo subjetivo. Esto no se ha dicho sólo en términos negativos, sino que se ha mostrado positivamente, y representa el verdadero sentido del descubrimiento de la intuición categorial.¹⁸³⁸

El "verdadero sentido" de la intuición categorial apunta al hecho que las estructuras categoriales no pertenecen al sujeto, siendo así que, cuando miramos hacia éste, lo que encontramos, «siempre que no se haya visto la intencionalidad», son «actos de conciencia, en el sentido de procesos psíquicos»:

Si analizo la conciencia, encuentro siempre sólo juicios, deseos, representaciones, percepciones, recuerdos, esto es, acontecimientos psíquicos, dicho en términos kantianos: algo que se me hace presente en el sentido interno.¹⁸³⁹

Heidegger cita literalmente a Husserl: «El verdadero origen de los conceptos de estado de cosas y de ser (en el sentido de la cópula) se halla, no en la reflexión vuelta sobre el juicio o más bien sobre la compleción de un juicio, sino en la propia compleción del juicio; no en esos actos en cuanto objetos, sino en los objetos de esos actos encontramos el fundamento de abstracción para el reconocimiento de los citados conceptos(...)».¹⁸⁴⁰ En definitiva: "ser", y el resto de las categorías, no representan sentidos que «la conciencia aporte», sino «el correlato de determinados actos», que, empero, no pueden tampoco reducirse a nada real. Que Husserl acepte el carácter no reflexivo, *a priori* y a la vez no sensible de las categorías le permite plantear la noción de un determinado tipo de intuición: «así, en correspondencia, habrá que entender que los actos que originalmente los acreditan son intuiciones, tomando intuición en un sentido formal». Con ello se han fijado las condiciones de posibilidad de una intuición hermenéutica *a priori* de los existenciaros, es decir, de las estructuras ontológicas del *Dasein*, fundamento metodológico del *Vorhabe* y marco teórico del enunciado "la muerte es la verdad de la existencia" ("fenómeno VM") en cuanto trascendental.

Ahora bien, la acreditación de una intuición hermenéutica *a priori* de las categorías no garantiza, por sí misma, la de los existenciaros. Falta aquí una pieza metodológica fundamental. Y aunque sabemos, pues Heidegger se ha manifestado expresamente en este sentido —afirmando en *Ser y tiempo* que el acceso a los existenciaros ostenta rango apriórico-trascendental—,¹⁸⁴¹ nos queda por ver cómo se justifica semejante pretensión. Para los conocedores de la obra heideggeriana, estará claro que el concepto buscado aquí es el de tiempo, del que hasta ahora no nos hemos ocupado porque supone entrar en materia de una investigación independiente, ya no metodológica, sino de "contenido". Lo que nos interesa aquí, como hemos señalado insistentemente, es la reconstrucción del argumento metódico en virtud del cual llegará Heidegger a las puertas de la ontología fundamental desde el "tener previo" de la verdad originaria, identificada como *nada/finitud/muerte* en una obra que, no en vano, se titula *Sein und Zeit* e instituye el proyecto racional mentado por dicha disciplina.

¹⁸³⁸ Heidegger, M.: *Prolegómenos...*, op. cit., pág. 83. GA 20, pp. 7879.

¹⁸³⁹ Heidegger, M.: op. cit., págs. 83-84. GA 20, p. 79.

¹⁸⁴⁰ Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*, Husserliana, t. II/2, pp. 669. Citado por Heidegger, M.: *ibidem*.

¹⁸⁴¹ Cfr. Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., pág. 65. GA 2, p. 53.

Será, empero, el propio Heidegger el que relacionará, a renglón seguido de su exposición sobre la intuición categorial, los temas del apriori y del tiempo:

El tercer descubrimiento que debemos a los comienzos de la fenomenología es la elaboración del sentido del apriori. Este descubrimiento vamos a caracterizarlo más brevemente (...) porque aclarar su sentido presupone justamente entender aquello que estamos buscando: el tiempo.¹⁸⁴²

A juicio de Heidegger, la noción de apriori implica, en cuanto "antes", la de una secuencia temporal, de manera que sin haber fijado en una cierta medida un concepto genuino de temporalidad, la pregunta por el apriori deberá permanecer en la oscuridad. Y volvemos a encontrarnos con el círculo hermenéutico, porque a pesar de lo dicho el filósofo no renuncia a anticipar algunas notas relativas al sentido del *apriori*:

Esto es lo primero que la fenomenología mostró: el alcance universal del apriori; lo segundo: su indiferencia específica frente a la subjetividad. Lo tercero está comprometido en lo anterior: el modo de acceso al apriori. Por cuanto el apriori se funda siempre en el ámbito de las cosas, del ser, se hace en sí mismo patente en la intuición simple. (...) Con esto se anticipa un cuarto rasgo del apriori: lo de "anterior" no hace referencia al orden en la secuencia del conocer ni tampoco a orden alguno en la serie de los entes, mejor dicho, al orden de creación de lo ente a partir de lo ente. El apriori es, más bien, un rasgo de la secuencia de construcción en el ser de lo ente, en la estructura-de-ser del ser.¹⁸⁴³

En definitiva, el *apriori* no es lo primero ópticamente conocido, al contrario, puede y acostumbra a ser lo último conocido, precisamente en tanto que aquéllo ontológicamente más cercano es, desde el punto de vista teórico, siempre lo más lejano. La prioridad del *apriori* apuntada por el "antes" temporario tiene un carácter estructural, no cronológico, y señala la precedencia de la comprensión del ser respecto al saber del ente. Sólo en la filosofía, que como disciplina hace coincidir en el *Vorhabe* el "antes" ontológico *de iure* y el antes metódico-secuencial *de facto* en cuanto pre-comprensión del ser, puede adquirir el *apriori* un significado concreto dentro el marco de una "ordenación del conocer", siendo así que el comprender preteórico expresamente elevado al rango de "tener previo" nocional (*Vorgriff*) representa el requisito de ingreso científico en el círculo hermenéutico. Ahora bien, si el acceso a la cuestión del tiempo, como Heidegger manifiesta de forma expresa, no pasa por la del *apriori*, visto que ésta misma supone un esclarecimiento previo de la temporalidad, ¿cómo llega el filósofo alemán a esta idea o cómo justifica metodológicamente su postura, por decirlo así, canónica y concluyente, que identificará una todavía hipotética «intuición a priori de los existenciales» con el fenómeno de la temporalidad originaria? En este sentido, observamos que todavía en sus lecciones de 1927, Heidegger tantea la cuestión como un problema metodológico ligado al *apriori*, aunque lo haya resuelto ya de hecho con la publicación de *Ser y tiempo*, si no antes:

Mediante esta indicación sólo hemos hecho cognoscible, en sus líneas fundamentales, la vinculación de lo apriori con la temporaneidad. Toda conceptualización a priori temporánea, o sea, filosófica, se contrapone, en lo fundamental, a la de las ciencias positivas. Para reconocerlo suficientemente es preciso profundizar más en el misterio de lo a priori y en el

¹⁸⁴² Heidegger, M.: *Prolegómenos...*, *op. cit.*, pág. 100. GA 20, p. 99.

¹⁸⁴³ Heidegger, M.: *op. cit.*, págs. 101-102. GA 20, p. 102.

método de conocimiento de lo a priori. El centro de la consideración de la problemática ontológica en general se encuentra en la exposición de la temporalidad del *Dasein*, y, especialmente, en su función temporánea. Con toda sobriedad, debe quedar claro para nosotros que la temporalidad no es nunca algo que se intuya a través de una misteriosa intuición suprasensible, sino algo que sólo se revela en un trabajo conceptual específicamente determinado.¹⁸⁴⁴

Heidegger rechaza expresamente todo recurso a “facultades” extraordinarias que, incurriendo en irracionalismo, vengan a sacarle del fuego las castañas metodológicas al filósofo de turno. Esta afirmación de Heidegger resulta difícilmente conciliable con el planteamiento de Lukács de un “asalto a la razón” en el que el autor de *Ser y tiempo* se perfilaría como uno de los principales malhechores. Por otro lado, de la postura descrita parece desprenderse que Heidegger, con el concepto de una “misteriosa intuición suprasensible”, ha renunciado también a toda forma de intuición. No obstante lo cual, y una vez más a pesar de las admoniciones transcritas, será precisamente una intuición de la temporalidad originaria la que ocupará el lugar metódico de acceso a priori a los existenciaros del *Dasein* como determinaciones internas del tiempo:

Lo que se busca es la intuición pura como elemento esencial del conocimiento ontológico, sobre el cual se basa la experiencia del ente.(...) Siendo intuición pura universal, el tiempo ha de constituir el elemento esencial predominante y básico del conocimiento puro, que posibilita la trascendencia.¹⁸⁴⁵

A tales efectos, Heidegger tendrá que devengar metodológicamente el problema de las categorías, que se resuelven a su vez en determinaciones del tiempo y permiten pasar, sin solución de continuidad, del tema de la intuición categorial al de una intuición temporaria *a priori* acreditada ya en la obra de Kant:

(...) cuando Kant dice que el tiempo es la forma de la intuición, ¿qué significa eso? No significa sino que el tiempo es el "a qué" representado aтемática y preliminarmente, es decir, representado puramente, de la atención en el dejar salir al encuentro lo múltiple de los sentidos.¹⁸⁴⁶

Este carácter aтемático, es decir, preteórico y, a la vez, formal, léase: *a priori* y trascendental, de la temporalidad, fija las condiciones de su intuitividad arreflexiva en el seno de la vida fáctica:

Aunque estos "a qué" son aтемáticos, yo vivo en ellos. Y son tanto menos temáticos cuanto más fundamentan los actos de atender originales y sustentadores de todo.¹⁸⁴⁷

Que las categorías, como estructuras ontológicas de la cosa, remiten en última instancia a determinaciones del tiempo, significa que sólo pueden adquirir sentido sobre el fondo de esta temporalidad preteórico-trascendental cuyas estructuras condensan a su vez los existenciaros. Un ejemplo claro de esta transición de la intuición categorial a la intuición del

¹⁸⁴⁴ Heidegger, M.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, op. cit., pág. 388. GA 24, p. 465.

¹⁸⁴⁵ Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, op. cit., págs. 48-49. GA 3, p. 48.

¹⁸⁴⁶ Heidegger, M.: *Lógica. La pregunta por la verdad*, op. cit., pág. 221. GA 21, pp. 275-276.

¹⁸⁴⁷ Heidegger, M.: op. cit., pág. 230. GA 21, p. 288.

tiempo nos lo ofrece la exégesis temporaria de la categoría de sustancia, prefigurada por Kant.¹⁸⁴⁸ Ahora bien,

(...) puede verse ya qué función desempeña peculiarmente el tiempo, para decirlo a grandes rasgos, en el tránsito, en la trascendencia de la apercepción trascendental al mundo. Pues precisamente conforme a la posición primariamente cartesiana de Kant este tránsito tiene que mostrarse en sus condiciones necesarias a priori, y este tránsito mismo en su necesidad no es otra cosa que el conjunto de los presupuestos que subyacen a toda determinación empírica del tiempo y a todo cómputo del tiempo. En toda indicación temporal se encierran las máximas que se formulan en las analogías, y primeramente la máxima de la primera analogía: en todo cambio de los fenómenos perdura la sustancia, una máxima que yo nunca obtengo empíricamente, sino que subyace a toda empiria.¹⁸⁴⁹

Lo que vale para la categoría de sustancia rige también en el entero ordenamiento categorial: tales nociones ontológicas son funciones de unidad articuladoras de la multiplicidad dada (cuyo sucederse puro es el tiempo) en la constitución del objeto. Cuando se hacen expresas y temáticas, dichas funciones operan como juicios y remiten a la unidad trascendental del "yo pienso", pero, siendo así que éste sólo es posible a partir de la síntesis de la multiplicidad de representaciones en la intuición, la dicotomía entre lo expreso y temático de los juicios y el vivir en el tiempo de la categorialidad experimentada, ilustra una vez más la disolución de la subjetividad teórica en el marco interpretativo del *Dasein*.

La misma función que da unidad a las diferentes representaciones en un juicio, da también unidad a la mera síntesis de diversas representaciones en una intuición, y esa unidad se llama, con expresión general, el concepto puro del entendimiento.¹⁸⁵⁰

La intuición categorial depende, por tanto, de un contexto semántico más amplio, en virtud del cual podemos entender pre-teóricamente que la sustancia, por ejemplo, es aquéllo que "permanece" (en el tiempo). Heidegger podrá así retrotraer con facilidad la temporalidad representada como sucesión infinita de horas a una temporalidad originaria que puede ser detectada en el trato ejecutivo inmediato que el *Dasein* da a los entes intramundanos. Un ejemplo de este tipo de análisis lo tenemos en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, las lecciones de 1927, cuando Heidegger se plantea

(...) la interpretación temporánea del ser como ser a la mano y la presencia como esquema horizontal del éxtasis de presentificar.¹⁸⁵¹

El tiempo se desvela ahora como trascendencia o pro-yecto:

La presentificación, sea auténtica, en el sentido del instante, o sea inauténtica, proyecta lo que presentifica, lo que eventualmente puede encontrar en y para un presente, en algo como la presencia. (...) El presente se proyecta extático en la presencia. La presencia no se identifica con el presente, sino que constituye, como condición fundamental del esquema horizontal de este éxtasis, la estructura completa del presente.¹⁸⁵²

¹⁸⁴⁸ Cfr. Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 278. GA 21, p. 352.

¹⁸⁴⁹ Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 279. GA 21, p. 353.

¹⁸⁵⁰ Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, *op. cit.*, pág. 62. GA 3, p. 64.

¹⁸⁵¹ Cfr. Heidegger, M.: *Los problemas...*, *op. cit.* págs. 362-372. GA 24, pp. 431-445.

¹⁸⁵² Heidegger, M.: *op. cit.*, pág. 365. GA 24, p. 435.

Así, vemos que Heidegger ha resuelto la intuición categorial, en este caso de sustancia, en sucesivas interpretaciones estratificadas temporariamente y sujetas todas ellas al correspondiente beneficio metodológico de la intuición no empírica: la sustancia remite a lo que "permanece", una noción temporal, lo "ante los ojos", que por su parte sería sólo una modificación, en vía teórica, de lo "a la mano" en cuanto presencia de lo presente, que a la postre se revela como mero "momento" de la trascendencia-proyecto, es decir, de la temporalidad originaria. Dicho sea lo anterior a efectos meramente ilustrativos del proceder de Heidegger y sin otra pretensión que la meramente metódica que renuncia a entrar en el fondo de la cuestión, harto más compleja, del ser del *Dasein*. En cambio, para nuestros fines, resultará extremadamente importante la siguiente y escueta afirmación de Heidegger:

(...) la intuición pura, en tanto es intuición, debe dar lo intuido no solamente en forma inmediata sino inmediata y total.¹⁸⁵³

Con ello se plantea no sólo la cuestión de la *totalización del tiempo*, sino el carácter y el alcance mismo del "tener previo" (*Vorbabe*) que fundamenta la interpretación del *Dasein*. Sabemos ahora que éste es posible merced a una intuición prerreflexiva *a priori* de los existenciaros en cuanto determinaciones del tiempo originario, pero el alcance de su "ver previo" (*Vorsicht*) y por tanto de su "conceptualizar previo" (*Vorgriff*) estaban en cuestión. En este punto, las vacilaciones de Heidegger han sido importantes. Así, en sus lecciones de verano de 1925, afirmaba:

Así pues, por principio no hay que forzar jamás al *Dasein* a que en el haber previo (*Vorbabe*) se presente en cuanto un todo.¹⁸⁵⁴

Evidentemente, de que no ocurra así, es decir, de que, aunque sea nocionalmente y de forma embrionaria, se presente de forma "inmediata y total" el *sentido* de la existencia ("ideología A"), depende nuestra entera interpretación de la muerte en cuanto legítima "potencia dominante" del *Dasein*, tal como la hemos venido presumiendo hasta aquí. La anterior afirmación de Heidegger se hace al hilo de una consideración concreta, que también aparecerá en *Ser y tiempo*, sobre la presunta imposibilidad de totalizar el ser del *Dasein* en la muerte, visto que, mientras vive, el *Dasein* no ha sido totalizado y, un "momento" "después" de morir, ya no "es". Dicha exégesis confunde la muerte con el hecho *óntico* del "expirar". Por ello, unas páginas más adelante, añade Heidegger que es necesario «elaborar el concepto fenomenológico de muerte» y que

(...) la realización fenomenológicamente pura de dicha tarea nos deja ver algo sorprendente, y es que la citada imposibilidad es mera apariencia.¹⁸⁵⁵

De ahí que podamos identificar a estas alturas cuál es el fundamento metodológico del enunciado "la muerte es la verdad de la existencia" en cuanto validez racional "absoluta" ya siempre comprendida y rehuida por el existente humano, a saber, el *Vorbabe*, el *Vorsicht* y el *Vorgriff* del círculo hermenéutico. Dicho fundamento permitiría elevar tal prerreflexivo

¹⁸⁵³ Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, op. cit., pág. 47. GA 3, p. 46: „Die reine Anschauung muss aber als Anschauung das Angeschauete nicht nur unmittelbar, sondern unmittelbar ganz geben.“

¹⁸⁵⁴ Heidegger, M.: *Prolegómenos...*, op. cit., pág. 385. GA 20, p. 426: „Demnach ist das Dasein als ein Ganzes grundsätzlich nie in die Vorhabe zu zwingen.“

¹⁸⁵⁵ Heidegger, M.: *Prolegómenos...*, op. cit., pág. 389. GA 20, p. 430: „Die phänomenologisch reine Durchführung dieser Aufgabe zeigt das Merkwürdige – die besagte Unmöglichkeit ist blosser Schein.“

entender de sí misma de la vida fáctica a conceptualidad científica, pero además, si la interpretación heideggeriana del ilustrado Kant ha de ser tomada en serio, el saber ontológico, en cuanto condición de posibilidad del conocimiento científico y, por ende, de todo iluminismo digno de ese nombre, cuestionaría el discurso cosmovisional (judeo-cristiano, secularizado o no) de la Escuela de Frankfurt, abriendo el campo a la acción social contrafáctica de una crítica auténtica. En efecto, dos son los caminos por los que Heidegger accede al "fenómeno VM": 1/ el tiempo como afección pura de sí mismo; 2/ el fenómeno de la nada en tanto que sentido pre-lingüístico de la trascendencia, es decir, en uno y otro caso, la totalización trascendental *a priori* del tiempo originario exigida por el *Vorbabe*, por cuanto, como hemos visto, la intuición de la temporalidad *tenía que ser* "inmediata y total".

Ahora bien, se podrá afirmar que el planteamiento heideggeriano depende de una aceptación de la "vigencia" del trascendentalismo, pero, al margen de que todo rechazo de este enfoque se apoya en argumentos que, de un modo u otro, remiten a supuestos de carácter trascendental, se trata sólo de comprobar con un testimonio si, desde el punto de vista de la epistemología científica más astringente, la problemática trascendentalista mantiene sus derechos frente a los eternos y mostrencos ataques del naturalismo (=semántica substancialista de la cosa). Y, visto que el debate filosófico con pretensiones de racionalidad gira actualmente entorno a la cuestión de los argumentos pragmático-trascendentales (aunque dicha discusión ignore o quiera obviar la inmensidad ontológica que se esconde tras sus pretensiones, como en el caso, aquí analizado, de la habermasiana *Triftigkeit*), tendremos que suponer que la descalificación por obsolescencia, tan habitual entre los que consideran el delito de *leso* progresismo como la más grave acusación intelectual, queda por de pronto fuera de lugar. Veámoslo:

Recientemente, en los últimos veinte o veinticinco años la noción de "trascendental" vuelve a adquirir relieve en los estudios epistemológicos sobre los llamados "argumentos trascendentales". La epistemología de la segunda mitad del siglo XX se da cuenta de que la reconstrucción de los esquemas conceptuales que empleamos no aporta suficiente justificación epistémica a nuestras creencias sobre el mundo; por otra parte, la naturalización de la epistemología no resiste el embate escéptico ni el vicio circular, y en consecuencia, algunos epistemólogos propugnan volver a la noción kantiana de "argumentos trascendentales" para mostrar que ciertos esquemas conceptuales tienen prioridad y constituyen una noción necesaria para hablar de "conocimiento", de "experiencia"... En definitiva, se trata de volver a argumentar sobre las "condiciones de posibilidad" del conocimiento, lo que constituye el hilo argumentativo fundamental de la epistemología kantiana. La filosofía analítica clásica trató de argumentar lógicamente para clarificar y fundamentar el conocimiento científico y rechazó todo contenido a priori a la analiticidad formal de la lógica. El naturalismo que se ha desarrollado a partir de las propuestas de Quine no resuelve los problemas del relativismo y la circularidad. La vuelta a los argumentos trascendentales implica la formulación de algún "concepto" de ciencia invariante a lo largo de la historia. Se trata de ensayar si por esta vía puede fundamentarse la normatividad epistemológica, que sería así una normatividad trascendental.¹⁸⁵⁶

En este contexto, la "repetición" heideggeriana del trascendentalismo kantiano (Sacristán),¹⁸⁵⁷ no puede resultar más oportuna en orden a mostrar el carácter "ilustrado" de la filosofía de Heidegger y su compromiso con la ciencia. Además de *Kant y el problema de la metafísica* (1929), la conferencia "¿Qué es metafísica?" (1929) y el opúsculo "De la esencia del

¹⁸⁵⁶ Blasco Estellés, J. Ll., "Trascendental", en *Compendio de Epistemología*, Muñoz, J. y Velarde J. (eds.), Madrid, Trotta, 2000, págs. 563-564.

¹⁸⁵⁷ Sacristán, M.: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, op. cit., pág. 83.

fundamento” (1929), son manifestaciones claras del intento de refundar la ilustración sin hacer concesiones al imaginario judeo-cristiano:

Si caracterizamos toda conducta en relación con lo ente como intencional, la intencionalidad sólo es posible sobre el fundamento de la trascendencia, pero ni es idéntica a ella ni mucho menos, a la inversa, hace posible la trascendencia.¹⁸⁵⁸

El punto de partida es el fenómeno de la trascendencia en tanto que temporalidad originaria totalizada. Este "fundamento" ha sido ganado retrocediendo desde el plano de la conciencia intencional husserliana en cumplimiento de los más estrictos requisitos fenomenológicos. Es el nuevo "suelo" (Boden) de la reflexión filosófica, que nos permite escapar definitivamente a los esquemas conceptuales del "mundo de la luz" y situar la libertad de cara al abismo. El pensamiento no debe arredrarse ante los cambios estructurales de lenguaje filosófico inherentes al nuevo paradigma. Ahora bien, el judeo-cristianismo y sus exigencias, impuestas por la fuerza en la mayoría de los casos, ha sido el mayor agente de torsión antropológica del pensamiento europeo desde el final de la antigüedad. Los temas de la nada, la finitud y la muerte rigen frente a la herencia ontoteológica una decidida orientación filosófica neo-trágica hacia la verdad que ha prescindido metodológicamente tanto del dogma religioso de la inmortalidad del alma cuanto, ¡ay!, de sus corolarios morales. Heidegger se refiere expresamente a las consecuencias cegadoras de los constructos cosmovisionales (“ideología B”) que se aprecian en el ámbito gnoseológico del pensar:

Se dice que el hombre en su ser propio no puede estar en el espacio, pues en ese caso no sería inmortal, es decir, se prejuzga de entrada que el hombre es inmortal o que tiene que ser inmortal. (...) Con esto no se dice que lo que se cree sea imposible, pero para un cuestionamiento limpio es algo evidente indagar y neutralizar este dogma que subyace a todas las definiciones de persona, espíritu y similares. Y así se aprecia que en problemas tan aparentemente indiferentes e irrelevantes como el del ser del espacio subyace tal tesis como la de la inmortalidad del hombre y su espiritualidad, y que esta tesis -explícita o no- siempre impide ver las cosas tal como son.¹⁸⁵⁹

Con los temas del tiempo como afección pura de sí mismo y de la trascendencia, en cuanto totalizaciones de la temporalidad originaria, alcanzamos el primer nódulo de la relación *a priori* entre "verdad" y "muerte". El desarrollo exhaustivo de tales cuestiones atraviesa las fronteras de la presente investigación, Por ello nos remitimos a las obras citadas, no sin recordar algunos pasajes de cara a la ineludible discusión "historiológica" que viene a continuación:

La intuición receptiva sólo se realiza en la facultad objetivante, en la orientación-hacia que forma primariamente la correspondencia pura. ¿Y qué es lo que, por nuestra parte, dejamos que se ob-jete? No puede ser un ente. Pero si no es un ente, es una nada. Sólo si esta objetivación es un exponerse y detenerse en la nada, puede el representar permitir un encuentro con un no-nada -en vez de la nada y en ella-, es decir, con algo como un ente, en caso de que éste se manifieste empíricamente. Sin embargo, esta nada es diferente del nihil absolutum. Aún queda por exponer qué naturaleza tiene esta objetivación.¹⁸⁶⁰

¹⁸⁵⁸ Heidegger, M.: “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2002, pág. 118.

¹⁸⁵⁹ Heidegger, M.: *Lógica. La pregunta...*, op. cit., pág. 232-233. GA 21, p. 292.

¹⁸⁶⁰ Heidegger, M.: *Kant y el problema...*, op. cit., pág. 69. GA 3, p. 72.

El concepto de "la nada" y la temporalidad-transcendencia del *Dasein* en *Kant y el problema de la metafísica* despliega los virtuales fundamentos de una neoilustración. El desarrollo expreso de la materia trascendencia/negación lógica/nada en "Was ist Metaphysik?" y en "Vom Wesen des Grundes" nos exime, por el momento, de mayores consideraciones, siendo así que nuestro enfoque quedaría suficientemente justificado con lo dicho hasta aquí. Por lo que respecta a la relación entre la afección pura de sí mismo y la muerte en cuanto sentido ontológico-fundamental de la nada/finitud metafísica, conviene subrayar aquí que:

El tiempo pertenece a la posibilidad interna del objetivar. Como afección pura de sí mismo, forma originariamente el "ser sí mismo" finito de tal modo que el sí-mismo pueda ser conciencia de sí mismo. (...) Sentido significa intuición finita. La forma del sentido es la receptividad pura. El sentido interno no recibe "de afuera", sino de sí-mismo. En la receptividad pura, la afección interna debe proceder del sí-mismo puro, es decir, debe formarse en la esencia del "ser sí mismo" como tal, y constituirlo en consecuencia. La afección pura de sí mismo proporciona la estructura originaria transcendental del sí-mismo finito como tal.¹⁸⁶¹

El tiempo como afección pura, léase: transcendental, del sí mismo, representa la condición de posibilidad de toda intuición empírica y, por tanto, del saber y del conocimiento científico. Por ello, debido a su fundamentalidad, no puede depender del lenguaje entendido como conjunto fáctico-óntico de "lenguas históricas". Pero dicho requisito pre-lingüístico del saber lo es también del "expirar" óntico, cuyo agente "entra", por decirlo así, por la misma puerta que el objeto (la "causa" del finar será siempre un ente categorial, mensajero, nuncio hermenéutico de nuestra finitud, pero sólo porque la muerte está ya *a priori* inviscerada en el meollo de nuestro ser). La muerte como verdad "absoluta" *de la existencia* no nos conduce, en consecuencia, al agnosticismo, como sostiene fraudulentamente Adorno, antes bien, la muerte representa un *supuesto* de "lo verdadero" (óntico) y, por ende, la verdad en sentido ontológico. Además, no se trata de una situación circunstancial, que una revolución política pudiera modificar instaurando algún tipo de régimen "progresista" dispuesto a "abolir" *manu militari* los sentidos del "ser ahí" irreductibles a la axiología judeo-cristiana, por muchas personas que, acusadas de existir como "signos del fin", Yahvé o sus herederos secularizados efectivamente suprimieran, sino de aquéllo que acuña y de-fine al *Dasein* en cuanto sí mismo. Es el *Dasein*, en efecto, el que, al constituirse como susceptible de vivir en la verdad ("estado de abierto": receptividad *a priori*), se co-de-termina también *qua* mortal y finito. La muerte, en definitiva, *lejos de hacer "imposible" (Adorno) el conocimiento, significa más bien, punto por punto y rigurosamente, todo lo contrario*: la posibilidad misma del conocimiento y, en el sentido filosófico de la palabra, el conocimiento mismo. Con ello, queda una cuestión pendiente que no podemos omitir, y es la del vínculo estructural entre la problemática filosófica aquí explanada y el "expediente" político de Heidegger.

(...) el pensamiento de que la muerte sea simplemente lo último es impensable. Los intentos del lenguaje por expresar la muerte fracasan hasta en la lógica. ¡Quién iba a ser el sujeto del que pudiera predicarse que está muerto aquí y ahora! El placer, que según la luminosa palabra de Nietzsche quiere eternidad, no es el único en rebelarse contra la desaparición. De ser la muerte el Absoluto, que en vano invocó positivamente la filosofía, todo sería simplemente nada, comenzando por todo pensamiento; imposible pensar nada con verdad. Y es que en la verdad hay un componente de duración que comienza por su meollo temporal; eliminada de ella toda verdad, dejaría de existir, la muerte absoluta devoraría hasta su última huella. La idea

¹⁸⁶¹ Heidegger, M.: *op. cit.*, págs. 162-163. GA 3, p. 189.

de la muerte se burla del pensamiento, casi tanto como la de inmortalidad. Pero no por eso queda inmunizado el pensamiento contra la falta de solidez de toda experiencia metafísica.¹⁸⁶²

El contexto en que aparece el fragmento de Adorno que ha dado pie a la presente investigación puede ayudarnos a comprender el sentido de su ataque. Observemos las "razones" aportadas por Adorno para justificar sus soteriológicas pretensiones. En primer lugar, salta a la vista que Adorno afirma mucho y contundentemente, pero, pese a sus constantes desplantes al "irracionalista" y teutón Heidegger, no demuestra ni argumenta nada, su desprecio por el más elemental ejercicio de fundamentación es notorio, simplemente repite una y otra vez lo mismo de diversas y variadas formas, aunque algunas de sus "viñetas" ilustrativas -como la del sujeto muerto que dice "estoy muerto"- puedan resultar graciosas y hasta significativas en orden a entender qué es "lo que le pasa por la cabeza" cuando instaura su postulada incompatibilidad entre verdad y muerte, y la correlativa intangibilidad del otro principio adorniano, que prescribe no fundamentar la prohibición de que Auschwitz se repita, precepto que debería convertirse en algo así como el sentido y orientación básicos de nuestra existencia. El contenido del principal de los rapsódicos "argumentos" de Adorno, publicados en 1966, fue abordado empero por Heidegger ya en su curso de 1925, donde nos explica el problema de la totalización del *Dasein*.¹⁸⁶³ Heidegger bromea sobre el asunto:

Dejando en principio totalmente de lado la cuestión de si tendría sentido alguno considerar posible que el *Dasein* tuviera ocasión al morir de hacer una investigación fenomenológica acerca de su ser, habría en cualquier caso que esperar a que hubiera llegado por completo al fin para entonces captar su integridad. Aparece así una imposibilidad fundamental, la de encontrarse en el *Dasein* íntegro, experimentarlo y después buscar en él la totalidad de su ser.¹⁸⁶⁴

Ya sabemos -y nos hemos referido a ello- que Heidegger desató el nudo, mostrando que el planteo mismo de la cuestión de la imposibilidad de totalizar el *Dasein* estaba viciado de principio por la semántica substancialista de la cosa. Que esta paradoja de cafetín estudiantil pueda hacer las veces de una refutación de Heidegger, cuando el propio Heidegger salió al paso de la misma con aportaciones fenomenológicas de primera magnitud, recogidas además en su obra capital *Ser y tiempo* (1927), es ya un indicio de que estamos ante una actitud cosmovisional, y no filosófica, por parte de Adorno. En efecto, el segundo "argumento", de ascendencia "ética" -no en vano apela al placer, una razón decisiva, aunque escasamente crítica a despecho de sus pretensiones, en el marco de la vigente "sociedad de consumo"-, sostiene que éste, el placer, no sería "lo único en rebelarse contra la desaparición", hecho que, más que fundamentar la crítica de la ecuación absoluto=muerte, muestra los vínculos de Adorno con un determinado universo axiológico, careciendo por lo demás de todo valor argumental. En cualquier caso, la evidencia de la furia contra la "desaparición" (más que la furia de la desaparición que tanto preocupa a Adorno), ilustrada desde la época de los faraones hasta la de los juicios de Moscú, no parece llamar a puerta propicia, tan identificado como está Adorno con dicha rebelión. Sin embargo, según Camus, «el día en que, por una curiosa inversión propia de nuestra época, el crimen se adorna con los despojos de la inocencia, es a la inocencia a quien se íntima a justificarse».¹⁸⁶⁵ Finalmente, Adorno arguye el "componente de duración" que se detecta en la noción misma de verdad, algo tan trivial que se responde con la mera afirmación de que «el tiempo no discurre, sino que en él discurre

¹⁸⁶² Adorno, Th.: *Dialéctica negativa*, op. cit., págs. 371-372.

¹⁸⁶³ Cuando el *Dasein* se completa con su muerte, simplemente ya no "es".

¹⁸⁶⁴ Heidegger, M.: *Prolegómenos...*, op. cit., pág. 386. GA 20, p. 426.

¹⁸⁶⁵ Camus, A.: *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 1953, pág. 10.

la existencia de lo mudable (...) él mismo es inmutable y permanente» (Kant).¹⁸⁶⁶ Por tanto, no existe contradicción alguna entre la idea del transcurrir óptico y la permanencia del transcurrir en cuanto tal (ontológico): *finitos son los entes, no la finitud misma, que no es un ente*. Y sólo porque morimos necesariamente, puede entenderse la muerte metafóricamente como “aquello que permanece” y como *el único signo de la divinidad que nos es dado experimentar a los mortales*:

El conocimiento finito del ente exige, por tanto, para ser posible, un conocer no receptivo (aparentemente no-finito), algo así como una intuición "creadora".¹⁸⁶⁷

Este conocer no receptivo "aparentemente no finito" remite a la finitud misma, a saber, a la temporalidad-transcendencia en cuanto *reine Selbstaffektion* y, por ende, a la muerte. Por lo demás, Heidegger dedica un extenso párrafo a explicar la función de lo estable y permanente en el "yo pienso" kantiano, así como su relación con la temporalidad finita en cuanto afección pura de sí mismo:

Estos "estable" y "permanente" no son predicados ópticos acerca de la inmutabilidad del yo, sino determinaciones trascendentales, que significan que el yo sólo puede formar el horizonte de la identidad si se pro-pone de antemano, como tal, la estabilidad y la permanencia en general. Dentro de este horizonte de la identidad el objeto puede experimentarse como idéntico a través del cambio. El yo "estable" se llama así porque siendo un "yo pienso", es decir, un "yo represento", se propone algo así como una estabilidad y permanencia. Como yo, forma el correlato de la permanencia en general. Este aportar puro del aspecto puro del presente en general es la esencia del tiempo mismo como intuición pura. El yo "estable y permanente" significa que el yo, en el originario formarse del tiempo, es decir, como tiempo originario, forma la ob-jetivación y su horizonte. No se decide nada sobre la intemporalidad y eternidad del yo, ni siquiera se plantea este problema dentro de la problemática trascendental. El yo es "estable y permanente" en este sentido trascendental mientras sea temporal, es decir, como un sí-mismo finito.¹⁸⁶⁸

Sirva lo dicho simplemente como ilustración del grado de elaboración de una cuestión que Adorno despacha despectivamente con un mero lugar común. En consecuencia, vemos que Adorno está transitando por un terreno harto escarpado donde el aparato conceptual de su dialéctica negativa no parece hallarse a la altura de las circunstancias. Estamos, en definitiva, ante un discurso ideológico que ha despreciado de antemano refutar con seriedad a un enemigo político, sabedor como lo es de la impotencia argumental y, sobre todo, de la superfluidad de un filosofar que, en última instancia, se apoya simplemente en un poder fáctico, el "poder de posguerra", del que es su más pura expresión intelectual. Ahora bien, la cuestión política se manifiesta más explícitamente, aunque desde luego de manera críptica, en la alambicada escritura de Adorno, cuando el filósofo frankfurtiano, a renglón seguido de sus afirmaciones sobre la imposibilidad de un pensar racional sobre la muerte, se refiere de manera súbita a la filosofía de la historia:

El contexto de ofuscación en el que se hallan todos los hombres interviene también en lo que se figuran que les sirve para desgarrar el velo. La cuestión que establece la filosofía de la historia, de si la experiencia metafísica es aun meramente posible, sustituye al planteamiento gnoseológico de Kant sobre cómo es posible la metafísica. La experiencia metafísica no fue

¹⁸⁶⁶ Citado por Heidegger, M.: *Lógica. La pregunta...*, op. cit., pág. 277. GA 21, p. 351.

¹⁸⁶⁷ Heidegger, M.: *Kant y el problema...*, op. cit., pág. 41. GA 3, p. 38.

¹⁸⁶⁸ Heidegger, M.: *Kant y el problema...*, op. cit., pág. 165. GA 3, p. 193.

nunca tan supratemporal como el empleo académico de la palabra metafísica. La mística, nombre que espera salvar la inmediatez de la experiencia metafísica contra su pérdida por asimilación institucional, forma a su vez, como ya ha sido observado, una tradición social y procede de ella por encima de las fronteras entre las religiones, que se consideran mutuamente como herejías. El nombre del corpus de la mística judía, Kabbala, significa tradición.¹⁸⁶⁹

Las bazas estrictamente ideológicas —además de genuinamente filosóficas— que están en juego son, a nuestro juicio, las siguientes: 1/ el tema de la individualidad del *Dasein* a efectos de determinar el carácter de la singularización del mismo y, por ende, el significado de la noción —totalitaria o no— de *Gemeinschaft* del “ser con” (*Mitsein*) auténtico propuesta por Heidegger; 2/ la pregunta por el sentido de la historia como lugar de la verdad, siendo así que la temporalidad originaria del *Dasein* no equivale a un devenir subjetivo “individual”, según sostenemos, sino al “gestarse” de la historicidad y, por tanto, a una temporalidad originaria finita *a la cual ha de corresponderle necesariamente una historia finita*. Porque la “finitud de la historicidad” es un *a priori* a partir del cual se constituye el relato historiográfico cosmovisional de la “ideología A”, del cual se derivan fulminantes consecuencias políticas en términos de *exclusión de posibilidades*, justamente aquéllas que caracterizan la “ideología B”. Esta circunstancia explica el furor de Adorno, porque la entera tradición judaica queda liquidada por la filosofía (griega, aria).

En efecto, la “ideología A” entraña una ruptura irreversible de los esquemas temporarios del “estado de interpretado”, léase: del “progresismo”, fundados, en última instancia, en la idea judeocristiana de advenimiento escatológico del “Mesías” y reducidos en la actualidad al imaginario simétrico negativo de exégesis del *factum* de Auschwitz, del holocausto, como permanente amenaza del “reino del demonio” (=infierno, hornos crematorios, etc.). Y no otro es el verdadero significado filosófico del imaginario de la *Schoah* en tanto que consecuencia postrera de la “muerte de Dios” (Nietzsche). Porque el dios que “muere”, y obviamente no en un sentido físico, es Yahvé, y con él la nación judía, sedicentemente inmortal en los términos canónicos de la “ideología B”. En definitiva, la filosofía de Heidegger llama a la revocación de la “utopía” judeo-cristiana, secularizada o no, cuyo exangüe residuo representa aquélla ya comatosa “sociedad de consumo” en que se plasmara ideológicamente la presunta “democracia” del “poder de posguerra”. En este sentido, el “fascismo” equivale a la etiqueta que, por razones en las que ahora no vamos a entrar, mienta en el vigente “estado de interpretado” la finitud de la historicidad en cuanto antítesis del tiempo infinito (la sucesión espacial de “ahoras”) emanada de la semántica substancialista de la cosa y de la autointerpretación que el *das Man* (“se”, “uno”), en cuanto fundamento ontológico del “sujeto universal”, hace de sí mismo.

No debe extrañarnos, por tanto, que Adorno apele en última instancia a la mística, y en concreto a la *Kabbala*, la tradición judía, postrero reducto de una experiencia metafísica de la historia que, como advenimiento de la inmortalidad prometido por la religión de sus padres, representa, punto por punto, aquello que, aunque sólo fuera por sus efectos y a título utilitario (otra cosa sería quizá pedir demasiado), la razón crítica occidental tendría el deber de “deconstruir” de una buena vez y para siempre.

¹⁸⁶⁹ Adorno, Th.: *Dialéctica negativa*, op. cit., pág. 372.

6.6.4.-Las últimas interpretaciones de Heidegger en lo relativo al “acceso” a la verdad y la “ideología B”

El presente apartado obedece a dos imperativos, un tanto heterogéneos pero perfectamente complementarios. El primero, de orden académico, obedece a la necesidad de paliar el hecho de que este capítulo, en buena parte, fue redactado en el año 2007 y requiere actualización bibliográfica.¹⁸⁷⁰ El segundo, la exigencia de documentar la progresiva consolidación contemporánea de la “ideología B” en la exégesis de Heidegger, con el agravante de que las versiones secularizadas de la misma (Marcuse, Escuela de Frankfurt, Vattimo...) tienden a debilitarse en el contexto general de retorno de los fundamentalismos religiosos monoteístas (cristiano, musulmán y judío), de tal suerte que adquieren cada vez más influencia las versiones teológicas y confesionales judeo-cristianas de la lectura de Heidegger. Es el caso, pero no el único, del conjunto de interpretaciones que vamos a examinar y que incluyen a los autores siguientes: Jorge Eduardo Rivera, Ángel Xolocotzi Yáñez y Jesús Adrián Escudero. Por lo que se refiere a Jorge Eduardo Rivera, de la Universidad Católica de Chile, su aportación fundamental es la segunda traducción de *Sein und Zeit* al castellano, que ya ha sido comentada en el capítulo correspondiente de esta investigación, al que nos remitimos. Sus elecciones filológicas no son inocentes y en alguna nota a pie de página da rienda suelta a sus sentimientos cristianos (“ideología B”) con respecto al fenómeno del “ser para la muerte”:

Este adelantarse es un correr hacia adelante hasta encontrarse con la posibilidad en tanto que posibilidad; es un vivir en la posibilidad en cuanto tal y, por consiguiente, una forma de futuro. El futuro que es la muerte es aquel futuro de la existencia que acaba con la existencia. Lo que en este adelantarse se hace patente es la radical e inadmisibile finitud de la propia existencia.¹⁸⁷¹

¿*Inadmisibile* para quién? Quizá para un cristiano como Rivera. Pero esta observación constituye a la vez una confesión ideológica y un abuso de la traducción. No es inadmisibile para los “fascistas” que ven en la muerte la condición necesaria del acto *ético* y, singularmente, del acto *ético supremo*, el acto *heroico*, el cual, *trágico* por esencia, resulta *impensable* al margen del fenómeno de *la finitud de la propia existencia*. En cualquier caso, y hete aquí lo que cuenta en un trabajo de tales características, no resulta inadmisibile para Heidegger, antes bien, todo lo contrario, por cuanto el filósofo “víctima” de esta anotación arbitraria y fraudulenta por parte de un traductor, describe el fenómeno del “ser para la muerte” y el “estado de resuelto” en términos que son *incompatibles* con tal supuesta inadmisibilidat. Nos limitaremos al siguiente fragmento, aunque podríamos citar decenas de ellos:

Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden lässt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen Übermacht seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur "ist" im Gewährthaben der Wahl, die Ohnmacht der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellsichtig zu übernehmen.¹⁸⁷²

¹⁸⁷⁰ Se presentó como parte de la tesina para el DEA (antiguo Certificado de Suficiencia Investigadora) titulada “Verdad y muerte. Cuestiones proemiales. Filosofía frente a cosmovisión en el primer Heidegger (1919-1929)” ante un tribunal formado por la Universidad de Barcelona, que la calificó con la nota máxima.

¹⁸⁷¹ Jorge Eduardo Rivera (traductor): *in* Martin Heidegger: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2012, p. 483.

¹⁸⁷² Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (1927), op. cit., p. 384.

Àngel Xolocotzi, de la Universidad Nacional Autónoma de México, y en conexión con el exegeta alemán Friedrich-Wilhelm von Herrmann tras una estancia en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg sufragada por el *Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst (KAAD)*, desarrolla en su *Fenomenología de la vida fáctica* (2004)¹⁸⁷³ algunas de las tesis centrales del propio Von Herrmann en orden a *minimizar* todo lo posible el papel preeminente de la Segunda Sección de *Sein und Zeit*, es decir, aquélla en la cual culmina la ontología fundamental con los fenómenos del “ser para la muerte” y el “estado de resuelto”, poniendo con ello las bases para una recuperación de Heidegger como mero material filosófico de derribo para la reconstrucción de una *ontoteología* de Yahvé. En tercer lugar, Jesús Adrián Escudero, en su obra *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser* (2010),¹⁸⁷⁴ abunda en las directrices programáticas marcadas por Von Herrmann y Xolocotzi. Su “genealogía” elude la Segunda Sección, circunstancia que no constituye sólo una omisión temática, sino la liquidación pura y simple del *Vorbabe* cuya función era guiar la entera reconstrucción genealógica, devenida por este motivo un fiasco estructural a despecho de su desbordante erudición académica. Los mencionados autores españoles e iberoamericanos, que colaboran personalmente en la tarea de la “ideología B”, deben ser enmarcados en un proyecto más amplio, que trasciende con mucho el ámbito católico de habla hispana, sobre el cual nos instruye el filósofo español Miguel García-Baró, de la Universidad Católica de Comillas, en su “Alabanza de Michel Henry”, texto introductorio a la traducción castellana de *L’essence de la manifestation* (1963).¹⁸⁷⁵ En este breve pero significativo texto, reconoce García-Baró que la obra del filósofo católico Michel Henry está relacionada con la del filósofo judío Emmanuel Levinas y, singularmente, con su *opus magnum* *Totalité et infini* (1961). Infinito es aquí un ente, el Otro absoluto, que se opone de forma explícita a la “totalidad”. Pero totalidad, en la boca de Levinas, no significa otra cosa que la totalización del *Dasein*, es decir, el “ser para la muerte”, el cual sería menester superar mediante un “ser más allá de la muerte”. Así lo describe el especialista en Levinas Daniel E. Guillot en la introducción a la versión castellana de la obra, *Infinito y totalidad*:

La muerte y la totalidad son conceptos ciertamente correlativos en el pensamiento de Levinas. La totalidad es, de algún modo, el tributo que se paga por el aplazamiento de la alienación fundamental. Es como si la efectividad y el poder que vertebran el para sí, que de hecho es siempre “para la muerte”, no pudieran dejar de naufragar en la objetividad histórica que los suprime. En este clima desesperante, que empuja al cinismo de la resignación, surge el Otro, que “no puede ser” y que sin embargo es, en la dimensión *noumenal* de la Bondad.¹⁸⁷⁶

No sólo hemos retrocedido a la ontoteología, sino que vuelven a aparecer en el escenario las viejas figuras de las que se burlaba Nietzsche, como la “cosa en sí”, por supuesto asociada a la “bondad”. El propio Levinas, en su presentación a la edición castellana, manifiesta explícitamente que se trata de ir contra el ser y contra la verdad, que resultarían, supuestamente, «una posible apariencia».¹⁸⁷⁷ Atribuye la “trascendencia”, que luego observaremos como objeto de los ataques de Xolocotzi, es decir, en última instancia, la proyección de posibilidades que culmina en la totalización del “ser para la muerte”, a «una

¹⁸⁷³ Cfr. Àngel Xolocotzi Yáñez: *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés, 2004.

¹⁸⁷⁴ Cfr. Jesús Adrián Escudero: *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Barcelona, Herder, 2010.

¹⁸⁷⁵ Cfr. Michel Henry: *Esencia de la manifestación*, Salamanca, Sígueme, 2015, pp. 5-12.

¹⁸⁷⁶ Daniel E. Guillot: en Emmanuel Levinas: *Infinito y totalidad. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 41.

¹⁸⁷⁷ Levinas, E.: *op. cit.*, p. 9.

cierta magia» capaz de «extraviar al hombre». No casualmente, hace expresa mención de la *ideología*, una ideología vinculada además a la ciencia, como «condicionamiento de toda proposición y de toda verdad». Daniel E. Guillot cita el siguiente fragmento para ilustrar la ruptura de Levinas con su maestro Heidegger:

La idea que parece presidir la interpretación heideggeriana de la existencia humana, (sic) consiste en concebir la existencia como éxtasis, posible, a partir de aquí, únicamente como un éxtasis *hacia el fin*; y, en consecuencia, en situar lo trágico de la existencia en esta finitud y en esta nada a la cual el hombre se arroja a medida que existe. La angustia, la comprensión (sic) de la nada, sólo es comprensión (sic) del ser en la medida en que el ser mismo es determinado por la nada. El ser sin angustia sería el ser infinito, si esta noción no fuera contradictoria.¹⁸⁷⁸

De ahí el título de la obra que inspira a los profesores de las universidades católicas: un ser sin angustia. Por tanto, nada nuevo: estamos en el mismo discurso ideológico, teológico que hemos identificado como “ideología B”. Dicho brevemente:

El hombre no es un ser que se entrega a la muerte, “ser para la muerte”, sino por el contrario, es “contra la muerte” y se realiza, en tanto que hombre, precisamente, en el aplazamiento permanente de su final.¹⁸⁷⁹

Estos lugares comunes, que manifiestan una pedestre interpretación *ex professo* del pensamiento heideggeriano a la que ya estamos familiarizados a estas alturas, constituyen meras “indicaciones formales” hermenéuticas que nos muestran “de qué va la cosa” y la dirección que debemos tomar a la hora de abordar la exégesis de las últimas aportaciones de los especialistas en el pensamiento de Heidegger. En efecto, en los textos mucho más técnicos de Rivera, Xolocotzi y Adrián Escudero, será menester tener en cuenta los puntos de ataque contra los que se pretende operar sobre la ontología fundamental de Heidegger para retroceder desde la Segunda Sección de *Ser y tiempo* a una filosofía que no debe dar la impresión, empero, de caer en una posición pre-heideggeriana, siendo así que en dichas obras ya no se menciona explícitamente la agenda de Levinas y las referencias ideológicas al tema de la muerte son prácticamente nulas, mientras que la abundancia de tecnicismos fenomenológicos pretende salvar la apariencia de un discurso estrictamente científico y racional. La “ideología B” se manifiesta así en forma de omisión de los filosofemas esenciales y de silencio sepulcral teórico en torno al “fenómeno VM”. De ahí que resulte interesante retener la siguiente sentencia de Emmanuel Levinas, a los efectos de documentar la verdadera procedencia, teológica judeo-cristiana para más señas, de la “crítica” heideggeriana contemporánea: «la trascendencia no es la ruta fundamental de la aventura ontológica».¹⁸⁸⁰ Observaremos que éste será, en definitiva, el lugar donde golpeará Xolocotzi y su discípulo Escudero para partirle el espinazo a la ontología fundamental y darle el carpetazo al “inadmisibile” *factum* de la finitud.

Otro tanto cabría afirmar, según Miguel García-Baró, respecto del filósofo también católico Michel Henry, quien desarrolla las mismas temáticas que Levinas hasta tiempos bien recientes (Henry falleció en 2002, el mismo año en que publica el libro *Paroles du Christ*). Las caracterizaciones de Henry y Levinas realizadas son todas ellas patentes retrocesos respecto

¹⁸⁷⁸ *Op. cit.*, p. 19.

¹⁸⁷⁹ *Op. cit.*, p. 30.

¹⁸⁸⁰ *Op. cit.*, p. 20 y n. 16. Cfr. Levinas, E.: *De l'existence a l'existent*, París, 1947, p. 172.

a la filosofía de Heidegger, pero siempre partiendo de las posiciones de Heidegger. En primer lugar, el retroceso del ser al ente:

El hombre mismo, la vida en él, no se debe interpretar como un ente en el interior del horizonte del ser, sino como la esencia misma a partir de la cual el ser, en su diferencia respecto de los entes, se proyecta y se funda. Por su parte, Levinas también piensa la estricta necesidad filosófica de retroceder desde el ser a lo que en principio se tomaría como un mero ente (*el hombre*, también en este caso) (...).¹⁸⁸¹

Coinciden Miguel García-Baró y Daniel E. Guillot. Se trata de oponer el “hombre”, el “sujeto”, al ser y, por tanto, de invertir la preeminencia del ser respecto del ente, lo que es tanto como decir, de manera críptica y filosófica: negar la verdad, combatirla allí donde pueda aparecer:

El individuo concreto sólo puede ser rescatado por una salida hacia lo otro que al mismo tiempo sea ética. La idea del bien en Platón, que está más allá del ser, como fórmula vaga y aún no articulada, servirá de orientación a las investigaciones de Levinas. (...) Será necesario mostrar que en el ámbito del ser, y de la nada que es su correlativo, todo “salir fuera de sí” conduce a la supresión del individuo. Será pues necesario considerar el mal dentro de lo que es. (...) El ser como anónimo al que Levinas denominará existencia o *hay* (*il y a*) que pugna por devolver la subjetividad al elemento, al polvo, y en cuyo horizonte se perfila la muerte como el triunfo de este anonimato, marcará el mal del ser. El sujeto se impondrá entonces en oposición permanente a esta vuelta al ser, que lo acecha. En el ámbito del ser, el existente y no la existencia, el ente y no el ser, constituirán la positividad fundamental que sólo será trascendida por un bien que está más allá del ser. Esta vuelta al ente no debe interpretarse como un nuevo “olvido del ser”. Por el contrario, ya implica, en la radicalidad de un cuestionamiento postheideggeriano, la impugnación de la filosofía occidental como supremacía del todo o de lo uno sobre la diversidad.¹⁸⁸²

En esta etapa histórica de retrocesos que se nos presentan desvergonzadamente como progresos so capa de “economía moderna”, no podía faltar tampoco la reivindicación expresa de la religión perpetrada por Miguel García-Baró:

El programa de Henry consiste, pues, en la realización de la ontología como fenomenología (y no como hermenéutica, según la obra de Heidegger); el programa de Levinas trata de llegar aún más lejos: la filosofía primera no puede limitarse a la fenomenología como ontología, sino que es realmente una *ética primera*, incluso una *religión* (no en el mismo sentido que el término tiene habitualmente, sino en otro análogo), donde la *alteridad* y, sobre todo, los *acontecimientos* resultan las bases no monistas, no “fundacionalistas”, de la vida fenomenológica.¹⁸⁸³

Una forma elegante, técnica, críptica, esotérica, de sugerir que el discurso filosófico (griego, europeo) ya no rinde tributo a la fundamentación y, por tanto, a la *verdad*, de tal suerte que la “fe” podrá imperar de nuevo a sus anchas, bien entendido que tampoco será la religión de nuestros padres (el sentido que tiene habitualmente), sino la fe en la “alteridad”, es decir, en el Otro (“el extranjero”), el judío, y por ende en el “acontecimiento”, a saber, “el Holocausto”

¹⁸⁸¹ Miguel García-Baró: “Alabanza de Michel Henry” in Michel Henry: *La esencia de la manifestación*, Salamanca, Sígueme, 2015, pp. 5-6.

¹⁸⁸² Guillot, D. E.: in Levinas, E.: *Infinito y totalidad*, op. cit., pp. 19, 20.

¹⁸⁸³ García-Baró, M.: in Henry, M., op. cit., p. 6.

en tanto que consumación histórica de la crucifixión del nacionalista y racista judío Jesús de Nazaret por parte de los “fascistas” romanos. Ética significa aquí “someterse” al Otro, al “pueblo escogido”. Aquí García-Baró ha vuelto a coincidir sorprendentemente con Guillot:

El Otro no es un yo situado en la otra orilla, sino que se presenta siempre a distinto nivel. Es, por una parte, el huérfano, la viuda y el extranjero indefenso y necesitado ante el cual yo soy rico, o es el Altísimo ante el que me siento indigno. Mejor dicho, es las dos cosas al mismo tiempo. Nunca hay similitud en la posición. La relación no parte del sujeto hacia el Otro, decidida desde mi libertad, sino que siempre viene inicialmente hacia mí. En este sentido, saca de su reducto a la filosofía de la subjetividad, que parte siempre de un “yo puedo” o de un “yo pienso”, para situarla en la pasividad de quien sufre un acontecimiento inesperado.¹⁸⁸⁴

Que este otro es la viva imagen de la oligarquía y sus designios, a los que el “sujeto” (nosotros) no podemos oponernos, sino sólo someternos, parece evidente. En otro clásico de Levinas, a saber, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1978), transcribe el filósofo judío, sin comentario alguno, la siguiente cita bíblica:

El Eterno le dijo: Pasa por en medio de la ciudad, por en medio de Jerusalén y pon por señal una tau en la frente de todos los que se duelen de todas las abominaciones que en medio de ellos se cometen. Y a los otros les dijo: pasad en pos de él por la ciudad y herid. No perdone vuestro ojo ni tengáis compasión: viejos, mancebos y doncellas, niños y mujeres, matad hasta exterminarlos, pero no os lleguéis a ninguno de los hombres marcados (Ez 9, 4-6).¹⁸⁸⁵

No cabe duda de que es el Otro el que habla. Por ello no sorprende hallar, en la página anterior, la siguiente dedicatoria:

A la memoria de los seres más próximos entre los seis millones de asesinados por los nacional-socialistas, al lado de los millones y millones de humanos de todas las confesiones y de todas las naciones, víctimas del mismo odio al hombre, del mismo antisemitismo.¹⁸⁸⁶

¿También eran víctimas *del antisemitismo* los despanzurrados a cuchillo por el anatema judío contra los *gentiles*? Parece evidente, por tanto, que el concepto del Otro remite para Levinas única y exclusivamente al “judío”, cualquiera que sea la forma en que quepa entender este concepto. Asesinado es siempre el Otro. Cuando el Otro mata, incluso a mujeres y niños indefensos, no cabe interpretar este hecho como asesinato porque las víctimas *no son humanos*, sino “fascistas”. Que han de aceptar pasivamente su desaparición como un “acontecimiento”, como algo que simplemente “les sucede” —¿y qué sentido si no podría tener para los niños?—, hete aquí el “mensaje” de Levinas. Quien no *comprenda* esto, no ha entendido en absoluto la “ideología B” y, por tanto, tampoco podrá entender como “indicadores formales” de la exégesis ninguno de los vericuetos aparentemente teóricos y técnicos del lenguaje fenomenológico con que se quiere poner punto final a la modernidad ilustrada porque ésta conduce inexorablemente al “fenómeno VM”. A tales efectos es menester recorrer, insistamos en ello, en sentido inverso (como se hace actualmente en economía y en política, por otro lado) el camino que va de Husserl a Heidegger. No sólo se pasa, por tanto, del ser al ente, sino del *Dasein* (que era esencialmente *Mitsein*) al ego, al

¹⁸⁸⁴ Guillot, D. E.: *op. cit.*, p. 37.

¹⁸⁸⁵ Levinas, E.: *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 8.

¹⁸⁸⁶ *Op. cit.*, p. 7.

individuo “liberal” elegido por Yahvé con su “alma inmortal” a costas, el cual es erigido ahora, de repente, a la categoría de genuina “verdad originaria”:

Más acá de la verdad ontológica, antes que ella misma, como la supra-presencia que es el fundamento esencial de la presencia por la que son presentes, son y son verdaderos todos los entes, está la *verdad originaria*, que no es otra que *yo mismo*. Yo mismo entendido no, desde luego, como un ente del mundo, ni como el mundo, ni como la identidad del ser y la nada o la obra o la apertura del ser, sino, por lo pronto, en alguna misteriosa no-homogeneidad con el ser. Y si digo que también yo tengo ser —¿y por qué no lo diré, si precisamente esta comprensión del ser es originaria?—, entonces diré que empiezo a verse dibujar ante mí los confines de cierto elemental, primordial, *dualismo ontológico*: el ser del ego no es homogéneo con el ser del mundo.¹⁸⁸⁷

La buena nueva, el evangelio filosófico secular, como veremos, ha llegado. La *verdad de la existencia* ya no es la muerte, hay una *verdad originaria*, el *ego*, juez y parte en la emisión esta conclusión lógica “impecable” que, pero sólo “casualmente”, redundante también en su propia felicidad, bienestar psicológico y autosatisfacción personal. El retroceso del Dasein al Ego asume las consecuencias solipsistas que constituyen el fundamento de la separación radical, ontológica, entre el “pueblo elegido” de Yahvé y los gentiles (las naciones). El ego ha sido, empero, construido a imagen de Dios, de un ente omnipotente que no muere porque ha extirpado la vivencia de la finitud. En este punto, Guillot y García-Baró caminan juntos:

La búsqueda de la alteridad no indica en este caso un desconocimiento de la soledad fundamental del sujeto, sino el ahondar esa soledad hasta sus últimas consecuencias. Más allá de la patética, como suele escribir Levinas, hay una estructura ontológica en esta soledad que llega a ser enfrentamiento con la existencia anónima. La soledad es condición de esta existencia subjetiva que rompe así su hermandad con una existencia que destruye toda identidad.¹⁸⁸⁸

El *ego* ya no “olvida” el ser, como fuera en el caso de Husserl, sino que *niega explícitamente el ser* (Judea *versus* Grecia) en tanto que éste ha osado mostrarle su finitud radical. El *summum ens* constituye el ente que posibilita dicha negación: él mismo un *ego*, un ser personal capaz de “derrotar” a la muerte. El ego individual “se salta” así el ser y la trascendencia inmanente-finita del Dasein para alcanzar el super-ego no finito, dios, el dios judío Yahvé:

Pero el planteamiento ontológico, al situar la separación como una victoria del existente sobre el existir, permite superar la práctica antropológica en la que la soledad es desesperación y abandono. El mal no es ya una finitud que impide al sujeto elevarse hasta lo absoluto, hasta más allá de la muerte, sino el infinito malo de la indeterminación del hay. No es la nada que circunda el ser y que, en última instancia, es cómplice del ser, sino ese mundo aún innominado de los espacios siderales y de los desiertos que pugna por reducir la subjetividad al elemento inerte.¹⁸⁸⁹

No nos detendremos a “refutar” todos los absurdos y malinterpretaciones maliciosas de Heidegger que, a fin de facilitar la recurrente homilía de la actual versión neo-teológica de la “ideología B”, abundan torrencialmente en el discurso irracionalista de los levinasianos, sino que nos limitamos a fijar un marco de interpretación que permita poner en evidencia los

¹⁸⁸⁷ García-Baró, M.: *op. cit.*, p. 10.

¹⁸⁸⁸ Guillot, D. E., *op. cit.*, p. 28.

¹⁸⁸⁹ *Op. cit.*, p. 29.

supuestos implícitos de la exegética (anti)-heideggeriana actual. Ésta confirma, a veces de forma sólo subrepticia, la omnipresencia del “fenómeno VM” como punto de referencia alrededor del cual gira secretamente el trabajo de los especialistas. Tampoco García-Baró deja lugar a dudas respecto al lugar central del “fenómeno VM” que, con las nuevas corrientes judeo-cristianas rearmadas, se intenta ahora “quitar de en medio” recurriendo a todo tipo de “auto-revelaciones”:

En segundo lugar, como los entes en el horizonte de la trascendencia (o mundo, o ser, o presencia) son finitos (nunca el ente es el ente en total, dominador de su propia esencia, mientras se encuentra en el horizonte del ser trascendente), la verdad originaria carece de finitud en la medida en que es inmanencia. Y es del todo inmanencia, a no ser que queramos dentro mismo de ella la operación de separar algo análogo a lo óntico de algo análogo a lo ontológico. Luego no tiene nada que ver con la finitud (la muerte, el error, el tedio, el mal). Tan sólo puede ser una auto-revelación absoluta y perfecta (aunque, de alguna manera, se haya ocultado al hombre mismo, hasta después del trabajo filosófico de Heidegger, su esencia en plenitud).¹⁸⁹⁰

El discurso de García-Baró conduce finalmente, como era de esperar, a la restauración de la ontoteología, donde el fundamento ya no es el ser finito, sino un infinito absoluto, viejo conocido de la fe judía:

Si hemos hallado el fundamento originario, el antiquísimo anhelo de la ciencia siempre buscada, porque hemos logrado viajar más allá que Hegel, Heidegger y el mismo Husserl, la realidad y la verdad de éste han de coincidir. Él no será primero para luego auto-revelarse, sino que su ser se identificará con su auto-revelación; y, por cierto, este ser no tendrá principio ni final, ni lo tendrá su primordial verdad originaria, porque suponer que el tiempo domina sobre el fundamento no es sino volver a socavar estúpida, absurdamente, su condición de fundamento. El tiempo, o coincide con el ser y se identifica con la obra nadificante de éste y con la apertura misma del quiasmo del mundo, o, si no, pertenece inseparablemente a los entes en el horizonte de la trascendencia y determina, co-determina, mejor dicho, su finitud.¹⁸⁹¹

La figura de Dios tenía, por tanto, que terminar apareciendo como conclusión de este tipo de discurso, y a ella recurre explícitamente García-Baró para remachar su pretensión, frente a quienes califica de “estúpidos”, de poner la filosofía a los pies de la religión judaica:

Pero no es la primera vez que se capta el Fundamento como ser que es luz, empezando por serse auto-luz. Y está muy bien que no sea la primera vez, porque, evidentemente, nada más antiguo que el Fundamento eterno. Un ser no sustancial, no cósmico, no mundano ni finito, que es al mismo tiempo ser y ente, cuyo ser es la auto-revelación y, a la vez, la revelación del ser que no le es homogéneo sino que es la Trascendencia, ha recibido varios nombres ya en la tradición filosófica, aunque seguramente, al no haber mediado el trabajo de Heidegger, el filósofo no haya conseguido nunca adaptarse, ajustarse, atemperarse a la verdad originaria suficientemente hasta ahora.¹⁸⁹²

Siéndose así auto-luz se considera ya García-Baró autorizado para mostrarnos por fin sus cartas, que son las mismas que las de Rivera, Xolocotzi y Adrián Escudero, como veremos:

¹⁸⁹⁰ García-Baró, C.: *op. cit.*, p. 11.

¹⁸⁹¹ García-Baró, M.: *op. cit.*, p. 11.

¹⁸⁹² *Op. cit.*, p. 12.

Descartes lo llamó *ego*; Fichte lo llamó *yo absoluto* y *yoidad*, pero también *vida*; Hegel lo llamó *espíritu*; Schelling, *absoluto*; Maine de Biran, *cuerpo subjetivo* y, por fin, *vida*. Henry prefiere también esta sencilla palabra, omnipresente pero casi siempre mal entendida en la lengua de todos los días, aunque un resabio de verdad originaria se recoge en ella mejor que ninguna: *vida*. *Yo soy la verdad y la vida*, dice de sí mismo Cristo. Y todos los pensadores mencionados se atreven también, en uno u otro momento, a llamar Dios a la verdad originaria. Dios, vida, yo: como los místicos han hecho.¹⁸⁹³

Llegados a este punto, intentaremos mostrar que, en las interpretaciones de Xolocotzi y Adrián Escudero, deudoras de Von Herrmann, que son las dominantes en el mundo de habla hispana, aquello que se decide realmente es la implementación de la agenda levinasiana de judaización de la filosofía, es decir, el imperio de la “ideología B” y, por ende, la negación sistemática de la verdad, que en este caso afecta al corazón mismo del pensamiento filosófico más importante del siglo XX y, singularmente, al “fenómeno VM” que nos ocupa en este tesis.

6.6.4.1.-La interpretación levinasiana de Heidegger en las tesis de Xolocotzi y Adrián Escudero

Según el enfoque de los autores referenciados, que compartimos en primera instancia y constituye el “objeto” de nuestra tesis, se trataría reconstruir la *metodología* de *Ser y tiempo* a partir de las lecciones que precedieron a la publicación de la obra capital de Heidegger. En este estricto respecto, que acota la materia de la discusión, el *acceso* al *Dasein*, del que nos hemos ocupado en el presente capítulo, constituye el tema central. Ahora bien, la estrategia de Xolocotzi, que implementará más tarde J. Adrián Escudero, consiste en *omitir* la función del “ser para la muerte” y del “estado de resuelto”, es decir, el *Vorbabe* que identifica la llave de acceso metodológico al *Dasein* y, en definitiva, el plexo de significados inherente a la “ideología A”. Esta posición obedece a motivos ideológicos que remiten a su vez a la aquí denominada “ideología B”. Ahora bien, si los mencionados investigadores actuaran honestamente desde el punto de vista intelectual —y tal requisito significa aquí: abstracción hecha de criterios *meramente* ideológicos— tendrían que reconocer que el “ideal de existencia” (“fascismo”) en cuanto ideología (*Vorbabe*) constituye la vía de acceso metodológica a la verdad y, por ende, la condición de posibilidad *óptica* de la verdad racional misma. Dicho reconocimiento equivaldría, empero, a una *convalidación filosófica del “fascismo” como ideología*. ¿Cómo cabría plantear, por tanto, una genealogía de *Ser y tiempo* desde las lecciones de 1919? Comparemos lo que se debería haber hecho con lo que efectivamente han hecho los autores en función de la “ideología B”.

Una genealogía de la ontología fundamental debe *recorrer el entero círculo hermenéutico y colocar el inicio en el comienzo*. La *precomprensión del ser* que allí subyace deviene progresivamente conocimiento del objeto teórico (la vida fáctica) y ciencia originaria: la ontología fundamental de 1927. En otros términos: la experiencia fundamental que permitió abordar preteóricamente el sentido del *Dasein* (la verdad de la existencia) es elevada a concepto, y en ello consiste la filosofía para Heidegger. Interpretamos a Heidegger en términos heideggerianos o no y si es así debemos respetar este imperativo. En efecto, el inicio (*Anfang*) es el fin y en este punto Xolocotzi parece que no discrepa de nosotros y cita la siguiente afirmación de Heidegger:

¹⁸⁹³ *Ibidem*.

(...) el comienzo es aquéllo con lo que algo se levanta, el inicio es eso de lo que surge algo (...) el comienzo es abandonado pronto, desaparece en el transcurso del acontecimiento. El inicio, el origen, por el contrario sale a la vista sólo en el acontecer y se completa solamente en su fin.¹⁸⁹⁴

Xolocotzi lo interpreta en los siguientes términos que, a nuestro entender, en primera instancia, ya resultan claramente reprochables:

Si entendemos la pregunta por la vida fáctica en las primeras lecciones como inicio, como origen, entonces debemos contemplar también lo originado, el fin.¹⁸⁹⁵

Poco después es todavía más explícito y apela a otros autores para reforzar esta parte de su planteamiento, que nosotros, hasta aquí, también compartimos frente a otros autores como Gadamer, Figal, Gethmann, Pöggeler y Kissiel, por sólo mencionar a los más importantes.¹⁸⁹⁶ En el apartado “Una adecuada consideración de la génesis de SyT” (pág. 34 y ss.) expone los supuestos de lo que años después será la obra de Jesús Adrián Escudero Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser, la cual desarrolla exhaustivamente el hito de la agenda levinasiana consistente en reconstruir de forma milagrosa la ontología fundamental de espaldas al *Vorhabe* que la hace posible:

Con lo dicho hasta aquí ha quedado claro que las primeras lecciones en tanto que obras sólo deben ser entendidas como camino; y éste es concretamente un de camino a en tanto que dichas lecciones son comprendidas en relación con su meta. Si esto se tiene a la vista, entonces podemos evitar malentendidos como los de Kissiel en su intento de elaborar una genealogía de *SyT* con base en las primeras lecciones. “Genealogía” debe ser entendida aquí en dos sentidos: por un lado como génesis o inicio de “Ser y Tiempo” en cuanto que filosofía, es decir, como inicio de “Ser y tiempo” en el sentido más amplio mencionado más arriba. Pero también como génesis del *logos* (genea-logía) de *SyT*, como Kissiel indica en la introducción a su *Genesis of Heidegger's Being and Time*, como una “historia conceptual”.¹⁸⁹⁷

A los diversos sentidos que Xolocotzi le da al término “Ser y tiempo”, y que le permiten obviar el papel rector de la Segunda Sección y, por ende, del “estado de resuelto” del “ser para la muerte” en la reconstrucción genética de la ontología fundamental, nos referiremos más abajo. Por ahora baste con dejar sólidamente asentada la cuestión que desarrollaremos con más detalle al final del capítulo siguiente:

En relación con el primer sentido podemos decir que una genealogía ya de entrada ha errado el camino si la génesis no es vista desde su meta.¹⁸⁹⁸

Y cita Xolocotzi en primer lugar al propio Heidegger para reforzar su posición. Una vez más, coincidimos en el sentido de lo que debe ser un planteamiento genético, pero no en el filosofema que conduce la reconstrucción:

¹⁸⁹⁴ Martin Heidegger: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, op. cit., p. 21. GA 63, p. 5. Cfr. Ángel Xolocotzi: *Fenomenología de la vida fáctica*, op. cit., p. 15.

¹⁸⁹⁵ Xolocotzi, A.: *ibídem*.

¹⁸⁹⁶ Cfr. op. cit., pp. 26-32.

¹⁸⁹⁷ Xolocotzi, A.: op. cit., pp. 34-35.

¹⁸⁹⁸ *Ibídem*.

(...) todo querer explicar mediante génesis en general no tiene en visión temática aquello que debe ser explicado. Todo explicar presupone la aclaración de la esencia de aquello que debe ser explicado.¹⁸⁹⁹

Ahora bien, por el mismo motivo, y contradictoriamente con la afirmación de Xolocotzi *supra*, en el círculo hermenéutico lo primero *no* puede ser la *pregunta por la vida fáctica*, porque con ello estamos suponiendo un proceso puramente teórico de desarrollo constructivo, una “búsqueda” de la verdad en los términos del paradigma socrático. Antes bien, el inicio (*Anfang*) es la *respuesta* a la pregunta, pre-comprendida pero *no conocida* por el *Dasein*. La pregunta puede hacerse porque, de forma ateorética, el *Dasein* ya posee la respuesta. El comienzo (*Beginn*) es la pregunta, nunca el inicio. Antes bien, cuando hacemos la pregunta es que ya entendemos “de qué va” (indicación formal), hacia dónde va el camino (método) y la tarea filosófica consiste en *explicitar conceptualmente la precomprensión*. Hete aquí la diferencia entre Heidegger (o Heráclito) y Sócrates: nosotros comprendemos siempre la verdad, pero la rehuimos. Sólo el héroe es “aquel que osa ser, el que se atreve con la verdad y la experimenta en la forma de la ruina, la oscuridad y la muerte” (Felipe Martínez Marzoa). La filosofía sería, si en su mismo nacimiento e incluso etimología no hubiera quedado truncada tal pretensión (“olvido” que Heidegger intenta señalar), la suprema espiritualización de la figura de ese héroe que en vez de esconderse de la verdad, se “atreve” con ella. Ahora bien, aquello (el fin) en lo que culmina *Ser y tiempo*, a saber, la Segunda Sección, es el fenómeno del “ser para la muerte” y el “estado de resuelto” que muestra el ser del *Dasein*. ¿Qué podía hallar el héroe a la postre sino a sí mismo, el conocimiento, ahora ya conceptual, científico, de su propia resolución anticipante? Dicho sentido, en efecto, únicamente se muestra en la *totalización* de la trascendencia (“proyección de posibilidades”) en cuanto experiencia radical de la “posibilidad de la imposibilidad”, la muerte, que fundamenta todas las demás. No se trata de que el “fenómeno VM” aparezca en la última página de un libro titulado *Sein und Zeit*, sino que “la resolución” (*Entschlossenheit*) constituye la consumación conceptual de la ontología fundamental, completamente exitosa, a pesar de las afirmaciones que se han hecho al respecto, como analítica hermenéutica del *Dasein*. El “fenómeno VM” tendrá que ser de forma necesaria, por tanto, el criterio de selección y jerarquización de los materiales hasta ahora inéditos de las primeras lecciones (1919) hasta la publicación de la obra capital. Desde el punto de vista metodológico, ello comporta dos imperativos genealógicos: 1/ detectar o, al menos, intentar documentar la experiencia *óntica*, ateorética y biográfica, del “estado de resuelto” que, en la vida particular de Heidegger, posibilitó el acceso al *Dasein*, es decir, su irrupción en el círculo hermenéutico; 2/ la reconstrucción del proceso conceptual que, en los textos, permite rastrear la aparición del significado del “estado de resuelto” y el “ser para la muerte” como *Vorhabe* que orienta la interpretación del fenómeno de la vida fáctica hasta su emersión explícita en la Segunda Sección. El punto 1/ no se puede explicar a base de meras influencias teóricas sin vulnerar los imperativos metodológicos hermenéuticos. No se puede, efectivamente, pretender por un lado reivindicar el papel de lo ateorético en la filosofía de Heidegger y luego intentar “explicar” la evolución del pensamiento heideggeriano a partir de las lecturas que Heidegger hizo de otros filósofos. El inicio (*Anfang*) es un *Ereignis*, un “acontecimiento” y como tal trasciende los esquemas filológicos, es decir, causales, de explicación del objeto. En cuanto al punto 2/, no es válido reconstruir conceptualmente la

¹⁸⁹⁹ Heidegger, M.: *Zollikoner Seminare*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1994, p. 266. Cfr. Xolocotzi, Á.: *op. cit.*, *ibidem*.

génesis textual de la ontología fundamental sin explicitar el sentido del *Vorhabe* que va a indicar la dirección de la genealogía. Y éste debe ser puesto en el comienzo (*Beginn*).

¿Son conscientes Xolocotzi y Adrián Escudero de las mencionadas circunstancias? A nuestro entender sí lo son, pero, precisamente porque lo son, en sus respectivos trabajos teóricos y, en función de la “ideología B” (a la que sirven desde enfoques de tipo levinasiano que ya hemos caracterizado), despliegan toda una serie de estrategias expositivas a efectos de *omitir* los mencionados imperativos metodológicos y construir una genealogía del ser que reconduzca la obra de Heidegger en una dirección completamente distinta e ideológicamente *opuesta* a su sentido originario, a saber, el sentido de la “ideología A”. Dicha estrategia pasa, en primer lugar, por *ignorar temáticamente* en sus textos genealógicos el fenómeno del “estado de resuelto” y del “ser para la muerte”, que de forma sorprendente no aparece en los mismos. En vano se los buscará. Esto vale para Xolocotzi, cuyas referencias al “fenómeno VM” son nulas, pero también para Adrián Escudero. En segundo lugar, la interpretación judeo-cristiana de Heidegger tiene que encontrar un sustituto o, por mejor decir, un usurpador del *Vorhabe* legítimo y éste, para resultar creíble, deberá ser reclutado en la obra posterior a la Segunda Sección de *Ser y tiempo*. Que dicha obra sea cronológicamente más tardía no significa que haya superado conceptualmente, en la analítica del *Dasein*, el carácter totalizador de la *Entschlossenheit*, pero el autor aprovecha la ambigüedad al respecto y, sobre todo, la situación de amordazamiento ideológico del “segundo Heidegger”, para colocar en el inicio del círculo hermenéutico un *Vorhabe* “alternativo” e ideológicamente menos “comprometedor” que el “fenómeno VM”. Dicho *Vorhabe* será el filosofema de la *diferencia ontológica*. En tercer lugar, la interpretación de Xolocotzi y sus discípulos tiene que insistir, como si se tratara de una cuestión meramente técnica y “objetiva”, en la superación del concepto de trascendencia por parte del “segundo Heidegger” de la *Kebr*. Ya hemos visto en las indicaciones formales del levinasismo que la trascendencia aparece en reiteradas ocasiones como el fundamento de la totalización del *Dasein*, por tanto, demolida la trascendencia cae también la totalización y, con ella, el “ser para la muerte” en cuanto experiencia fundamental de la verdad. La crítica de Xolocotzi no mencionará la cuestión de “la muerte” (el “fascismo”), pero sí se centrará en reducir a escombros el puente de la trascendencia, por donde se accede a ésta, dejando así expedito el terreno para el reciclaje teológico de los correspondientes “materiales de derribo”. Para empezar, Xolocotzi comenzará por definir en términos ambiguos el significado de la palabra “Ser y tiempo”. Ahora ya no será la ontología fundamental publicada en 1927 en un libro con dos secciones, sino algo mucho más ambiguo donde cabe casi cualquier cosa que no sea la *Entschlossenheit* y el *Sein zum Tode*:

Por eso dijimos que *Ser y tiempo* constituye la perspectiva central y las primeras lecciones deben ser vistas como camino a dicha obra. Para justificar esto debemos poner en claro qué es *Ser y tiempo*. / Es necesario diferenciar tres sentidos: en el primero la expresión “Ser y tiempo” se refiere a las secciones publicadas bajo el título *Ser y tiempo: Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein y Dasein y temporeidad*. Éste sería el sentido estrecho de la expresión. En segundo lugar, “Ser y tiempo” puede significar la totalidad de la estructura de la obra planeada, es decir, las tres partes tal como fueron proyectadas en el 8 de la primera sección. Éste sería el sentido amplio. En tercer lugar, y en un sentido más amplio, “Ser y tiempo” puede ser el título para la copertenencia trascendental horizontal de ser y *Dasein*. Éste último significado va más allá de Ser y tiempo en tanto que texto o proyecto. “Ser y

tiempo” en este sentido refiere a la perspectiva ligada a la trascendencia y el horizonte, es decir, a la ontología fundamental.¹⁹⁰⁰

Ahora bien, la primera definición, que Xolocotzi califica de *estrecha*, ya es demasiado *amplia* para la reconstrucción genealógica, porque comporta poner en el mismo plano todos los existencialistas del *Dasein*, lo que entra en contradicción con la idea misma del método genético y genealógico, que no puede tener sino un concepto de irradiación. Los existencialistas del *Dasein* aparecen articulados y jerarquizados *en función de su radicalidad fundamentadora* y, por ende, agrupándose en torno al filosofema con que culmina la ontología fundamental, a saber: la totalización de sentido que muestra la *esencia* del *Dasein*. Así que “Ser y tiempo” como punto de referencia desde el cual debe ser reconstruida la analítica de la vida fáctica, tendría en efecto tres sentidos, *pero mucho más concretos que cualesquiera de los citados por Xolocotzi*: 1/ un sentido amplio que abarca todo lo tratado por el libro y que, en cuanto tal, no puede operar como filosofema reconstructivo, porque incluye cientos de filosofemas y la génesis reclama un inicio; 2/ la Segunda Sección de la obra, donde Heidegger se plantea la totalización del *Dasein* a efectos de determinar su esencia; 3/ los capítulos II y III de la Segunda Sección, que tematizan, respectivamente, el “estado de resuelto” y el “poder ser total” del *Dasein*. Por los mismos motivos, pero agravados, los otros *dos* significados que Xolocotzi atribuye a la noción de “Ser y tiempo” hacen literalmente imposible la reconstrucción genética. El segundo porque amplía todavía más, hasta la gaseosa y virtual Tercera Sección de *Ser y tiempo* y “todavía más allá”, las posibilidades de epicentros hermenéuticos reconstructivos, sin concretar en qué concepto había de pivotar la génesis. Por lo que respecta al tercer significado, Xolocotzi ya ni siquiera se molesta en justificar su introducción en la lista, simplemente la establece postulatoriamente como podría haberlo hecho con cualquier otro filosofema de su elección. Sin embargo, como sabemos por las indicaciones formales de la ideología de Levinas, el estatus metodológico de la trascendencia no tiene, desde el punto de vista de la crítica contemporánea, una procedencia teórica, sino meramente cosmovisional: constituye el objetivo que tiene que ser reducido a polvo para que, con él, se derrumbe la posibilidad misma de la totalización del *Dasein*:

Trascendencia es el modo en que el *Dasein* se comporta en torno al ser en general, mientras que el horizonte es el modo en que se establece la relación del ser para con el *Dasein*. El *Dasein* comprende su ser y el ser en general trascendiendo, mientras que su ser se muestra extáticamente y el ser de lo que no es *Dasein* se presenta horizontalmente. Esta perspectiva se refiere al así llamado “primer Heidegger”.¹⁹⁰¹

De tal suerte que desplazando el *Vorhabe* hacia los parajes del “segundo Heidegger”, la reconstrucción ya puede justificar “técnicamente” la omisión de la *Entschlossenheit* y del *Sein zum Tode*, sin tener que levantar, como en los panfletos profético-judaicos de Levinas, sus cartas ideológicas. Toda la discusión posterior de Xolocotzi (pp. 27-32), en la que no se menciona ni una sola vez las prerrogativas de la Segunda Sección, gira entorno a las posibilidades filológicas que le pudieran corresponder a la Tercera Sección como *Vorhabe* de la genealogía. Que este hecho haya pasado desapercibido a los críticos sólo pone en evidencia el unanimismo “humanitario” de la “ideología B”, pero no la veracidad ni la fundamentación filosófica de las pretensiones de la “escuela católica”. De manera que en la p. 31 nos topamos por fin con el primer movimiento efectivo de pieza de Xolocotzi en orden a la

¹⁹⁰⁰ Xolocotzi, Á.: *op. cit.*, p. 25.

¹⁹⁰¹ *Ibidem*.

implementación de la agenda neo-teológica conducente a las homilias filosóficas de García-Baró:

Queda claro, pues, que *SyT* no debe ser visto como un “fracaso”, tal como Gadamer, Figal o el mismo Pöggeler interpretan, sino como un nexo complejo en el cual las estructuras fundamentales desarrolladas fueron reinterpretadas desde otro enfoque y no simplemente dejadas de lado. El cambio determinante consistió en el abandono de la perspectiva horizontal trascendental en la que se movió la ontología trascendental.¹⁹⁰²

Para Xolocotzi se trata de poner *Ser y tiempo* al servicio de otro proyecto ideológico, es decir, del proyecto utópico-profético del judío Levinas. La propuesta *delirante* de Figal y otros críticos de considerar la más importante obra de filosofía del siglo XX como un mero “fracaso”, impediría el reciclaje de los materiales y resultaría, además, poco convincente. La estrategia de la “ideología B” predominante en las facultades de filosofía, ha optado así por “cambiar de signo” (cosmovisional) la analítica del *Dasein* y salvar la Primera Sección como fundamento de una determinada exégesis del “segundo Heidegger” que supuestamente posibilitaría el anclaje de una renovada ontoteología judeo-cristiana.

La pregunta que podemos hacernos ahora es qué *Vorbabe* usurpa en Xolocotzi el lugar del “fenómeno VM” como filosofema que rige la reconstrucción genética de la ontología fundamental. La respuesta no está clara porque, en este punto, los intérpretes levinasianos han optado por mantenerse en una cierta ambigüedad que es totalmente incoherente, como hemos visto, con la naturaleza y estructura misma de la genealogía. De hecho, el propio Xolocotzi niega haber realizado en su libro una genealogía:

(...) desde el inicio no sólo nos mantuvimos guiados por los textos y por el programa filosófico de Heidegger, sino que tuvimos también a la vista el hecho de que el objeto de la investigación exigía un acceso específico. Y éste se desveló necesariamente como un acceso fenomenológico hermenéutico. Es decir, no pretendimos nunca llevar a cabo una genealogía de *SyT*, esto es, una historia conceptual, ni un “seguimiento” de posibles influencias filosóficas en Heidegger. Más bien el intento se dirigió a una tematización de lo que para Heidegger debe ser considerado el problema fundamental de la filosofía: la vida fáctica y su respectivo acceso. Ello exigió enfrentarnos a la problemática filosófica en su origen y no detenernos en instancias genéticas, semánticas o historiográficas.¹⁹⁰³

Este fragmento resulta incongruente en muchos sentidos, porque el problema fundamental de la filosofía, para Heidegger, no es la vida fáctica y su acceso, sino la cuestión del ser o, si se quiere, la pregunta por la verdad. Cuestionar este punto nos parece completamente fuera de lugar habida cuenta de los materiales que el propio Xolocotzi aporta en su tesis. No se entiende tampoco la insistencia inicial de Xolocotzi, en las primeras páginas del libro citado, en el tema de la génesis de *Ser y tiempo*, si a la postre ese tema le importaba una higa y no pensaba desarrollarlo. Menos consistente parece, si cabe, contraponer la genealogía de *Ser y tiempo* al “enfrentamiento de la problemática en su origen”; ¿qué sería la genealogía sino eso? Con tales estrategias sale Xolocotzi al paso de cualquier crítica respecto al hecho clamoroso de que haya ignorado literalmente la Segunda Sección de *Ser y tiempo*, pero sólo al precio de dejar su investigación en un terreno un tanto indefinido. No se le puede, en efecto, reprochar la omisión del filosofema fundamental, porque él no pretendía realizar una genealogía, la cual

¹⁹⁰² Xolocotzi, *op. cit.*, p. 31.

¹⁹⁰³ Xolocotzi, *Á.: op. cit.*, p. 180.

queda así reservada para Jesús Adrián Escudero. El cual, dicho sea de paso, incurre en los mismos errores y omisiones bochornosas que su maestro cripto-levinasiano. En ello consiste básicamente la crítica de *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, de la que nos ocuparemos bajo tal concepto en la última parte del siguiente capítulo. Pero sí ha sido “leal” Xolocotzi a la causa de la “ideología B”, porque al demoler la Segunda Sección, ha preferido prudentemente asentar el *Vorhabe* en la Primera Sección, dejándola en franquía para “usos” posteriores imantados por las sigilosas y ambiguas señales del “segundo Heidegger”. Así que el señalamiento de la “vida ateorética” como *Vorhabe* constituye una decisión estratégica preñada de futuro. Todo parece indicar que el *Ersatz* del *Sein zum Tode* es un filosofema denominado “vivencia ateorética del entorno” que se corresponde con el concepto ontológico-fundamental de “ser en el mundo” y, en definitiva, con el nivel de análisis alcanzado en la Primera Sección de *Ser y tiempo*. Tal conclusión sólo puede explicarse en términos estratégicos, es decir, ideológicos, pero no teóricos:

La respuesta la desplegamos con base en el descubrimiento de la vivencia ateorética del entorno. En esta vivencia Heidegger ve la esfera originaria de la vida que había sido pasada por alto en la tradición filosófica occidental y la eleva a un nuevo punto de partida. El análisis de la vivencia del entorno, iniciado en 1919, constituye un planteamiento fundamental que determinará el ulterior camino filosófico de Heidegger. Así, pues, el famoso análisis del mundo circundante de SyT inicia ya en el primer curso de Heidegger como *Privatdozent* en 1919.¹⁹⁰⁴

La Primera Sección, lo que podríamos denominar el “mundo de la vida” neutro y anterior a la distinción entre cotidianeidad inauténtica y *Entschlossenheit*, es aquello que se pretende “reciclar” de la ontología fundamental. En cambio, aquéllo que se pretende suprimir es la trascendencia, una forma *discreta* de referirse a la Segunda Sección:

En otras palabras: los análisis obtenidos en la elaboración ontológica fundamental de la pregunta por la esencia del *Dasein* no son abandonados, sino sólo la elaboración entorno a la pregunta por el fundamento de la esencia del *Dasein*, es decir, el horizonte trascendental.¹⁹⁰⁵

Con la trascendencia caen los trascendentales y el entero paradigma de “la verdad rehuida”, porque al omitir la totalización del *Dasein*, éste se “ahorra” la finitud y puede pretender experimentarse como “infinito”, puro aparecer de la “vida ateorética” intemporal, en una suerte de “presente eterno” que ya hemos columbrado en el capítulo anterior. No otra es la tesis que Michel Henry desarrolla en *Esencia de la manifestación* como una de las etapas del camino que conduce a las profecías mesiánicas levinasianas de *Infinito y totalidad*. El cuestionamiento de la trascendencia pertenece al “segundo Heidegger” y aquí sólo podremos ocuparnos de él de forma muy tangencial después de aclarar la cuestión de “lo sagrado” en relación con la ética dialógica en el siguiente capítulo. En cualquier caso, una genealogía de las primeras lecciones desde el “segundo Heidegger” es un objeto que no se puede abordar hasta no haber resuelto antes de manera genuina y no meramente ideológica la reconstrucción de la ontología fundamental desde el *Vorhabe* de la Segunda Sección.

La siguiente cuestión que nos hemos de plantear aquí es si los problemáticos materiales de la Tercera Sección, no publicada, que por definición podrían aspirar legítimamente al *Vorhabe* del círculo hermenéutico, suponen un cuestionamiento serio de los

¹⁹⁰⁴ Xolocotzi, Á.: *op. cit.*, p. 181.

¹⁹⁰⁵ Xolocotzi, Á.: *op. cit.*, p. 193.

avances logrados hasta la Segunda Sección. Si el cuestionamiento de la trascendencia, sin entrar ahora en el asunto de qué cuestionamiento fue ese y qué alcance puede ostentar en orden a convalidar la estructura sistemática de la ontología fundamental, pertenece al “segundo Heidegger”, la virtual Tercera Sección de *Ser y tiempo* compete en efecto al período que rige para la presente investigación. Xolocotzi ha expuesto con cierto lujo de detalles, incluso cartas apelando a privadas de Heidegger, los vericuetos editoriales de la Tercera Sección. Puede hablarse así de una doble estrategia de Xolocotzi, ya sea enfocando la atención del lector hacia la Primera Sección, ya pasando de ésta a la Tercera Sección. Lo importante aquí es perder de vista la Segunda Sección. Sin embargo, todo lo que sabemos sobre la Tercera Sección, por ejemplo las lecciones de 1927, apunta a que Heidegger, desde la Segunda Sección, ahonda en la cuestión de la muerte en la dirección del filosofema de la *finitud* y, por otro lado, en la dirección del filosofema de la *nada*. O en otros términos, las orientaciones teóricas de Heidegger en la virtual Tercera Sección toman como punto de partida el terreno ganado en la Segunda Sección, no suponen un giro, sino que, en los términos de la “ideología B”, agravan la herejía anti-humanista de Heidegger estableciendo una conexión estructural entre “la muerte”, “la finitud”, “la nada” y “el ser”. De tal suerte que la genealogía de la cuestión del ser se aparta completamente de las pretensiones mesiánicas y utópico-proféticas de Levinas para concluir en una fundamentación ontológica del “fascismo” como respuesta a la pregunta que interroga por el ser. Las evidencias documentales que acreditan esta pretensión pueden hallarse, por lo que respecta a la finitud, en la siguiente obra publicada de Heidegger después de *Ser y tiempo*, a saber, *Kant y el problema de la metafísica* (1929), de la cual las lecciones de 1927 son sólo una preparación; y, por lo que respecta a la nada, en la conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929), así como el opúsculo “De la esencia del fundamento” (1929). En cuanto a la expresa constitución de la “ideología A” que culmina el período que va de 1919 a 1929, objeto de la presente investigación, el documento acreditativo más importante son las lecciones de *Introducción a la filosofía* del semestre de invierno de 1928-1929. Todos estos importantes desarrollos tienden a fundamentar y consolidar el avance hasta la Segunda Sección en los términos expuestos hasta aquí. Nada abona, por tanto, hasta dichas fechas, las pretensiones teológicas de la novísima “escuela judeo-católica” iberoamericana y española, y más allá de las mismas no estamos obligados a pronunciarnos pero escapan al radio de acción de una posible genealogía de *Ser y tiempo*.

La última cuestión frente a la cual estamos obligados de antemano a salir al paso en este apartado es la de si nuestra insistencia en la función genético-metodológica de la Segunda Sección de *Ser y tiempo* puede documentarse apelando a alguna autoridad que permita dejar asentados los extremos señalados hasta su resolución en el capítulo siguiente. La inexistencia de dicha fuente de autoridad, unida al hecho de que tampoco nosotros hemos desarrollado una genealogía de la ontología fundamental en los términos que reivindicamos como legítimos, podría, en un trabajo de las presentes características, constituir un hueco argumental grave que es menester solventar. Por todo ello nos remitimos, una vez más, a la obra de Ramón Rodríguez:

El problema metodológico de la analítica existencial aparece, pues, ligado a la inevitable anticipación de la idea directriz de existencia, ese carácter ontológico que se describe inicialmente como que el *Dasein*, en su ser, le va ese mismo ser, que se comporta respecto de él, que lo realiza. Ahora bien, que el análisis se vincule y se dirija por una cierta idea previamente asumida es justamente el problema del *Vorgriff*, del concepto previo, por el cual la investigación se plantea como que está siendo tomado en su arranque el tema y que si no se afronta, si se deja operar sin cuestionarlo, puede gravar el sentido general del análisis. A

esta cuestión del arranque de la investigación corresponde, como ya sabemos, la indicación formal, de ahí su reactivación en la analítica existencial.¹⁹⁰⁶

Obsérvese que Rodríguez habla de *Vorgriff* y no de *Vorbabe*, lo que a nuestro entender constituye un error, porque el *Vorgriff* es un concepto previo que, como tal, depende del *Vorbabe* en la medida en que, en el círculo hermenéutico, toda conceptualización debe ir precedida como tal de una emergencia pre-conceptual de *sentido*. Este matiz no afecta al tema de discusión porque, desde el punto de vista metodológico, *Vorbabe*, *Vorgriff* y *Vorsicht* son estructuras de la precomprensión que constituyen, precisamente, aquello que hemos denominado “ideología” o “cosmovisión” en la presente investigación:

Lo que en este punto *Ser y tiempo* realiza de novedoso respecto de la hermenéutica de la facticidad es una radicalización y ampliación del problema del pre-concepto de la vida fáctica. Radicalización en el sentido de que la necesidad de la anticipación de sentido no es primariamente metodológica, sino ontológica, responde a una estructura de ser del propio Dasein, que se denominará técnicamente “comprender”, y que no puede dejar de reflejarse en el comprender epistémico de una investigación. Ampliación, porque la idea general de pre-concepto se elabora y se precisa en su triple dimensión de haber, ver y concebir previos (*Vorbabe*, *Vorsicht* y *Vorgriff*), dando lugar al concepto general de situación hermenéutica.¹⁹⁰⁷

Tampoco existe desacuerdo en lo que respecta a cuál sea el filosofema que da su sentido fundamental al *Vorbabe* y que, como hemos visto, constituye una “idea de la existencia”, es decir, una cosmovisión, a saber, la “resolución precursora”:

(...) todos los análisis de la primera sección están dirigidos por la indicación formal de la existencia, que es, como decía el curso de 1921.22, “inauténtica”, no trae consigo de entrada la cosa misma hacia la que apunta. Por eso, la segunda sección empieza señalando que el desarrollo del análisis en la dirección señalada por la indicación formal presentaba en su resultado (el “cuidado” como ser del Dasein) dos carencias: la integridad y la originariedad. No podía garantizar que el cuidado ofreciera el ser íntegro del Dasein ni que estuviera fenomenológicamente acreditado. A la primera carencia trata de dar respuesta el ser-respecto-de-la-muerte y, a la segunda, la resolución precursora.¹⁹⁰⁸

En consecuencia, la resolución precursora (“estado de resuelto”, según traduce Gaos) «ofrece la cosa misma que confirma la idea directriz, pero su sentido ontológico, aquéllo que en ella resulta revelado no se lograría sin la anticipación de la existencia».¹⁹⁰⁹ De ahí la importancia de la ideología que, en el caso del “fenómeno VM”, se constituye como *cosmovisión* (“ideología A”) en el sentido técnico que este término tiene en nuestra investigación, a saber, como condición de posibilidad del acceso a la verdad.

Sin embargo, Ramón Rodríguez, una vez más por imperativos ideológicos, no saca las consecuencias políticas que se desprenden de la relación entre el *Vorbabe* y la “ideología fascista”, de la cual, por lo que parece, ni siquiera tiene noticia o, tal vez, prefiere no tenerla.

¹⁹⁰⁶ Rodríguez, R.: *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2015, p. 67.

¹⁹⁰⁷ Rodríguez, R.: *op. cit.*, pp. 67-68.

¹⁹⁰⁸ *Op. cit.*, p. 69.

¹⁹⁰⁹ *Op. cit.*, p. 71.

6.7.-La cosmovisión "fascista" de Heidegger en el "estado de interpretado" vigente

Con el presente apartado volvemos al lugar del que partió nuestra investigación. Habiendo dado una "vuelta" entera al círculo hermenéutico, estaremos, quizá, en condiciones de comprender un texto de Ramón Rodríguez, a saber, "La ontología y las voces de la época",¹⁹¹⁰ que se plantea la misma cuestión que nosotros al inicio pero que, a su vez, como documento que se encuentra en el límite mismo del "estado de interpretado" —siendo así que lo tematiza expresamente y al par forma parte del mismo, algo que, como veremos, reclama un precio que la filosofía, también ella y sobre todo ella, ha de pagar—, encierra ¹⁹¹¹ las claves del "hoy". Por motivos que ya hemos expuesto, tendremos también muy en cuenta el análisis del compromiso de Heidegger con el régimen de Hitler que el propio Rodríguez desarrolla en su "Estudio preliminar" a la edición española del discurso sobre "La autoafirmación de la Universidad alemana",¹⁹¹² donde al autor afirma que «sigue siendo imprescindible conseguir una mínima asimilación del fenómeno histórico-espiritual del nazismo».¹⁹¹³ En tercer lugar, como punto de referencia inexcusable de ciertos aspectos fundamentales de la interpretación política de Heidegger tomaré el siguiente —y aparentemente inocuo— fragmento de Kant sobre el tiempo:

El tiempo no es un concepto discursivo o, como se dice, universal (...) Tiempos diferentes son sólo partes de un mismo tiempo. La representación que sólo puede darse a través de un objeto único es una intuición. La proposición que sostiene que diferentes tiempos no pueden ser simultáneos no puede derivarse de un concepto universal. La proposición es sintética y no puede derivar de simples conceptos. Se halla, pues, contenida inmediatamente en la intuición y en la representación del tiempo.¹⁹¹⁴

Como sabemos desde Aristóteles, las categorías ontológicas y, de forma preeminente, la noción misma de "ser", no son conceptos universales inducidos por abstracción; no son, en una palabra, géneros y, por tanto, no se las puede ubicar en alguno de los lados de las dicotomías ónticas abstracto/concreto, general/específico, colectividad/individuo o equivalentes. El propio Heidegger lo explica nada menos que en su introducción a *Ser y tiempo*:

(...) la "universalidad" del "ser" no es la del género. El "ser" no acota la más alta región de los entes en cuanto articulados éstos con arreglo a los conceptos de género y especie (...) La "universalidad" del ser es "superior" a toda universalidad genérica.¹⁹¹⁵

Heidegger intenta, tomando como perspectiva la filosofía de Kant, recoger el problema tal como lo dejó Aristóteles:

(...) el "ser" es, según el término de la ontología medieval, un *transcendens*. La unidad de este "universal" trascendental frente a la pluralidad de los conceptos genéricos supremos con un

¹⁹¹⁰ Rodríguez, R.: "La ontología y las voces de la época", en Félix Duque Pajuelo (Ed.): *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Ed. Del Serbal, 1991, págs. 189-207.

¹⁹¹¹ Léase: muestra y oculta.

¹⁹¹² Heidegger, M.: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Madrid, Tecnos, 1989.

¹⁹¹³ Rodríguez, R.: *La autoafirmación...*, op. cit., Estudio Preliminar, pág. X, nota 1.

¹⁹¹⁴ Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1986, pág. 75. Sobre dicho pasaje y su contexto me ocupé en el trabajo de doctorado "Fonament darrer. L'estatus ontològic del subjecte de la historicitat", 30 de septiembre de 1995.

¹⁹¹⁵ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., pág. 12.

contenido material, la identificó ya Aristóteles como la unidad de la analogía. Con este descubrimiento, y a pesar de toda su dependencia de la manera de hacer Platón la pregunta ontológica, puso Aristóteles el problema del ser sobre una base fundamentalmente nueva.¹⁹¹⁶

Que las categorías se resolvieran a la postre en determinaciones del tiempo y que éste, a su vez, se desvelase en términos "análogos" al ser, es el *factum* donde se despliega el horizonte de la ontología fundamental. Puesto que no tenemos palabras para expresar ese carácter ontológico de la temporalidad originaria, decimos que el tiempo es un individuo universal o un universal concreto, pese a que tales etiquetas significan más o menos lo mismo, desde el punto de vista lógico, que "círculo cuadrado". No obstante lo cual, a diferencia de éste, el fenómeno pre-lingüístico del tiempo está ahí para acreditar o comprobar la validez de un decir del filósofo entorno al fundamento último: Heidegger, en efecto, no se ha sacado de la manga realidad misteriosa alguna, sino que apela simplemente a lo dado. Por ello, las lecturas de Heidegger que identifican al *Dasein* con el individuo y, en aparente contradicción, con el totalitarismo, sólo ponen de manifiesto su absoluta perplejidad ante el fenómeno de la existencia, lo que tiene sus consecuencias a la hora de calar en la hondura de la filosofía heideggeriana, la cual, independientemente de los sobadísimos errores personales del ciudadano Heidegger, se encuentra más allá de determinadas "críticas". La pregunta, ahora, sigue siendo por tanto la misma: ¿qué significa *Dasein*? ¿Qué somos "nosotros"? La respuesta de Heidegger no resulta nada desdeñable: nosotros somos la autointerpretación de la temporalidad originaria que nos constituye, y ésta a su vez define el sentido de la historicidad, esto es, el "estado de interpretado" del "hoy". Veamos ahora cómo lo entiende Ramón Rodríguez.

Rodríguez se pregunta cómo es posible que Heidegger, «a pesar de haber habitado en la vecindad ideológica del nazismo», pueda seguir siendo «uno de los más claros hilos conductores de la autocomprensión filosófica de nuestra época».¹⁹¹⁷ El motivo de esta sorpresa es el siguiente: el nazismo sería «una forma indiscutida de la presencia del mal en el siglo XX». Semejante afirmación debería sorprendernos en boca de un filósofo (quiero decir: de alguien que no es un político, ni un periodista), pero en la actualidad lo habitual será que nos deje indiferentes, visto que la filosofía hace ya mucho tiempo que renunció a erigirse en lugar de la crítica y no está obligada a justificar enormidades como el uso, con pretensiones de validez, de un concepto semejante. Ahora bien, si observamos el hecho con más atención, constatamos que la primera operación discursiva del comentarista es introducir, por decirlo así "extra filosóficamente", un discurso cosmovisional en el inicio mismo del análisis para, a renglón seguido, distanciar "el mal", identificado con algo que ocurrió entonces y allí, en unas coordenadas espaciotemporales concretas, y en otros momentos y lugares (Rodríguez dice "una", aunque no explica cuáles serían las otras formas del mal), ajenos en cualquier caso al "nosotros". Se trata de un comienzo tranquilizador para el lector medio, puesto que deja claro por anticipado que Heidegger padece una desgracia, nada menos que el "mal", a diferencia de "nosotros", instalados así de manera automática en el campo del "bien". Hay que decir que el "nosotros" se concibe a sí mismo siempre en tales términos, y aunque la tarea de la filosofía haya sido siempre cuestionar tal narración auto-exculpatoria y glorificadora, parece que esta función se ha olvidado, inmersos como estamos en el mundo de la satisfacción democrática. En su estudio preliminar sobre el compromiso político de Heidegger, Rodríguez abunda en la cuestión: «Pero la vigencia del pensamiento de Heidegger

¹⁹¹⁶ Heidegger, M.: *ibidem*.

¹⁹¹⁷ Rodríguez, R.: "La ontología y las voces...", *op. cit.*, pág. 189.

no puede ella sola explicar su salto al ámbito público. El factor decisivo se encuentra, más bien, en el elemento al que políticamente resulta vinculado: el nazismo». Se trataría de algo así como de una cuestión "morboza", de la misma índole que la prensa rosa o el periodismo de escándalos: «mostrar a Heidegger contaminado por el SIDA político-moral del nazismo es un malsano placer». En última instancia, la fortuna y popularidad literaria de Heidegger dependerían, pues, nada menos que de sus vínculos con los "nazis": «Si hay un fenómeno histórico duro, anonadante y, pese a tantos ensayos de explicación, inasimilable por la conciencia contemporánea, es el nazismo».¹⁹¹⁸ Ese ente denominado conciencia contemporánea que, pese a la connotación positiva que le da Rodríguez —en abierta contradicción con su propio análisis de Heidegger— se corresponde con el "estado de interpretado", combina la atracción enfermiza por el nazismo con su radical condena, y la inasimilabilidad del mismo con las decenas de miles de producciones literarias, cinematográficas, periodísticas, mediáticas y "culturales" —fuente de los correspondientes beneficios crematísticos— relativas al fenómeno nacionalsocialista. ¿Cómo se compadece la "inconmensurabilidad moral" del Tercer Reich con su productividad y funcionalidad consumista en las vastas zonas de ocio de nuestra sociedad? La propia ontología fundamental nos ilustra sobre la cuestión: las nociones de curiosidad (*Neugier*), charla (*Gerede*), aplanamiento, distanciamiento, ambigüedad, etcétera. El carácter del "no sorprender" resulta singularmente adecuado, no tanto al fenómeno del "uno", cuanto a su tratamiento "filosófico".

En la utilización de los medios públicos de comunicación, en el empleo de la prensa, es todo otro como el otro. Este "ser uno con otro" disuelve totalmente el peculiar "ser ahí" en la forma de ser de "los otros", de tal suerte que todavía se borra más lo característico y diferencial de los otros. En este "no sorprender", antes bien resultar inapresable, es donde despliega el "uno" su verdadera dictadura.¹⁹¹⁹

No disponemos de espacio para desarrollar aquí este tipo de análisis, pero sus devastadoras potencialidades saltan a la vista. En cualquier caso, parece evidente que a Ramón Rodríguez no le resulta nada chocante el contraste entre la circunstancia descrita y su calificación "catequística" del nazismo. Según Rodríguez, sin embargo, la cosa se explicaría por la pérdida de vigencia de las interpretaciones marxistas del "fascismo", reducido a mera categoría económico-social, y por la emergencia «de nuevas formas de conciencia político-moral»:

Más que una cruda realidad histórica es una categoría moral, la del "mal sin mezcla de bien alguno", como el viejo catecismo definía al infierno.¹⁹²⁰

Otra desmesurada afirmación extrafilosófica, una vez más exenta de crítica, que el comentarista justifica de la siguiente manera:

En cuanto tal forma del mal absoluto, resulta difícil admitir su verdad de hecho histórico y verlo encarnado en personas e instituciones, promovido y sostenido por ellas. La colaboración o participación en tal forma de mal no es una actuación política cualquiera.¹⁹²¹

¹⁹¹⁸ Rodríguez, R.: "La autoafirmación...", *op. cit.*, *ibídem*.

¹⁹¹⁹ Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pág. 143. GA 2, p. 126.

¹⁹²⁰ Rodríguez, R.: "La autoafirmación...", *op. cit.*, pág. XI.

¹⁹²¹ Rodríguez, R.: "La autoafirmación...", *op. cit.*, *ibídem*.

Así, acomodados en la butaca de un cine, "se" encuentra "anonadante" el holocausto, pero entra dentro de la normalidad del "estado de interpretado" la existencia de "genocidios olvidados" cuya magnitud iguala o supera incluso al de los judíos, sin que ello despierte la más mínima indignación moral, antes al contrario, más bien una panoplia de exculpaciones y justificaciones que ejemplifican a la perfección la charla (*Gerede*) del *das Man*:

Disfrutamos y gozamos como se goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como se ve y juzga; incluso nos apartamos del "montón" como se apartan de él; encontramos "sublevante" lo que se encuentra sublevante. El "uno", que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad.¹⁹²²

Adviértase que la cuestión aquí planteada no es tanto la del genocidio mismo, cuanto la de su olvido. Filosofía significa preguntar. Ahora bien, en ningún momento observamos que Rodríguez desate aquí la crítica del "estado de interpretado" imperante, el cual se limita a suscribir. No obstante lo cual, Rodríguez reconoce que la concepción heideggeriana del "estado de interpretado" entraña necesariamente la crítica del mismo, a la cual está especialmente obligada la filosofía, siendo así que el "estado de interpretado" se limita a dar voz al "uno" y, por ende, a la "inautenticidad" en la comprensión del sí mismo. Rodríguez admite, en efecto, que

(...) lo que la exposición heideggeriana del modo cotidiano de existencia puso de manifiesto: que no sólo vivimos en medio de un ámbito de opiniones, tópicos, ideas hechas, etc., es decir, lugares comunes, sino que nuestro propio ser está constituido por ellos, no ha hecho más que aumentar en evidencia. La extensión universal e instantánea de la "información", el predominio total de la "imagen" (es decir, de una determinada aceptabilidad pública), en una palabra, el poder casi absoluto de los grandes medios de comunicación para construir eso que aparece hoy como "real", convierten en pálidas y recatadas las famosas páginas de *Ser y tiempo* sobre la fuerza del "se" impersonal (*man*). Lo que inmediatamente se nos ocurre ante las situaciones más diversas, nuestros comportamientos y formas de reaccionar ante la realidad, el diseño mismo de nuestra "personalidad", responden a la interpretación pública que vive en nosotros, que somos nosotros y que es la forma efectiva, vigente, del "hoy".¹⁹²³

La pregunta que se sigue de forma fulminante es si las notas consignadas por el texto se han de hacer extensivas, o no, a nuestra comprensión del "fascismo" de "término medio" o, si se quiere, al "estado de interpretado" vigente por lo que respecta al fenómeno "fascista", a la imagen "construida" por omnipotentes medios de comunicación, a los tópicos e interesados olvidos, al adjetivo que el propio Rodríguez utiliza cuando dice que el nazismo es una forma "incuestionada" del "mal"... Este planteamiento nos permitiría, como poco, superar el alarmante divorcio entre la conciencia pública del "fascismo" expresada por la literatura de consumo, la cinematografía y los medios de comunicación de masas, y la "verdad historiográfica", reservada sólo a una minoría, que se puede acreditar empero en cualquier biblioteca universitaria, donde basta hacer acopio de una selección de citas sobre la historia del siglo XX para que dicho "estado de interpretado" de término medio se diluya como un helado bajo el sol de verano, pese a lo cual el "se", en forma de discurso de la "memoria", no renuncia a su pertinaz dominio, deliberadamente ajeno, al parecer, a toda "objetividad", visto que estamos ante un fenómeno *moral* de la "conciencia contemporánea", y no, según Rodríguez, ante un mero hecho histórico. Ninguna respuesta hallamos, empero, en el texto de este comentarista, y ello pese a la evidencia chirriante de la incompatibilidad

¹⁹²² Heidegger, M.: *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pág. 143.

¹⁹²³ Rodríguez, R.: "La ontología y las voces...", *op. cit.*, pág. 195.

entre el postulado teológico-político fijado al principio del artículo, que se toma palmariamente como una evidencia común del "estado de interpretado", y los reconocidos deberes de la crítica inherentes a esta noción fenomenológico-hermenéutica:

La cotidianidad se ve desde luego formando parte de una vaga "historia universal", pero no es consciente del "haber ya sido" que yace en ella misma; de ahí la aparente naturalidad con que acoge y distribuye opiniones e ideas, cuyo sentido esencial se le oculta. Por el contrario, a la existencia consciente de sí la interpretación pública en la que vive le aparece como el precipitado de un pasado que vive y gobierna en ella. Es esta ignorancia de su propia historicidad -que es una forma de tapar la inhospitalidad de la finitud- la razón esencial de la deformación que el discurso cotidiano conlleva. El encubrimiento que la fenomenología combate en lo inmediato tiene ahora raíces históricas. Es, por tanto, el desmontaje (*Abbau*) de la situación histórica y sus representaciones el modo como la existencia auténtica vive su "hoy"; desmontaje, señala Heidegger, "para ver cómo un algo originario llega a decaer y encubrirse y para ver que estamos en esta decadencia".¹⁹²⁴

Mas si el sentido crítico de la filosofía de Heidegger, que Rodríguez asume, pasa de forma necesaria por el "desmontaje de la situación histórica y sus representaciones", parece evidente que no podemos dejar intacto el dogma que prohíbe abstraer el "fascismo" del plano de la "memoria". Y, sin embargo, eso es lo que, en el fondo, propone Rodríguez cuando admite que es urgente una "mínima" asimilación del nazismo. Aquí conviene subrayar, por una parte, el reconocimiento de dicha necesidad, y por otra, que tal asimilación deba ser, sin explicar el porqué, "mínima", con lo que, al parecer, se intenta encontrar una solución de compromiso con el "estado de interpretado" en una nota a pie de página, temeroso el autor, en apariencia, de una furibunda reacción inquisitorial, puesto que lo que se decide ha sido determinado en términos de *mal absoluto*. En efecto, si el nazismo es el "mal absoluto", aquéllo que se oponga *per definitionem* —el "antifascismo"— al "mal absoluto", será necesariamente el *bien absoluto*; el poder de posguerra se opuso y derrotó al mal absoluto, entonces ese poder encarna el bien absoluto y justificadas están todas sus acciones (genocidios incluidos) a efectos de preservación del reino de Dios/utopía/dictadura totalitaria/sociedad de consumo. Sin embargo, a nuestro entender, un poder auto-identificado con semejante hipertrofia legitimatoria anti-ilustrada del que podemos temer lo que Rodríguez ostensiblemente teme, no merece compromiso alguno, sino únicamente una crítica radical e incesante, una lucha sin cuartel, que, eso sí, no puede consistir en la defensa o exoneración, negacionista o no, del nazismo, sino en la comprensión (*Verstehen*) histórica de "el Holocausto" que hasta hoy nos ha sido hurtada en nombre de unas exigencias político-propagandísticas de estado de excepción militar prolongadas durante más de medio siglo. Dicho esto, parece tal vez ya más sólida la afirmación, planteada al inicio de nuestra investigación, de un *nexo filosófico* entre la pregunta por los genocidios olvidados y la pregunta por el olvido del ser o, si se quiere, entre el tema político y el "estrictamente filosófico" en el *opus* de Heidegger (y del pensamiento en general, visto que, al margen de Heidegger, no podemos seguir hablando de filosofía). Dicho vínculo basilar es el fenómeno de la muerte y el envés inauténtico de su oclusión antropológica. La crítica del "estado de interpretado" debe permitirnos, a este último respecto, realizar una serie de "deconstrucciones" (*Abbauen*) previas que, sin cuestionar el *factum* de Auschwitz, posibiliten su interpretación auténtica en un futuro todavía lejano. Ésta supone: 1/ la determinación conceptual del "fascismo" como elemento de la *Gerede* frente al fascismo en cuanto mero dato historiográfico susceptible de una ya urgente objetivización científica; 2/ la consiguiente determinación conceptual del

¹⁹²⁴ Rodríguez, R.: "La ontología y las voces...", *op. cit.*, pág. 204.

fascismo y del nazismo históricos en tanto que hechos irreductiblemente distintos en el orden ético, con la cancelación del imaginario simbólico antifascista, de ascendencia y cuño estalinista, como requisito insoslayable de una genuina democracia; 3/ la explicación del genocidio del siglo XX como un fenómeno unitario, del que el nazismo (y no, en cambio, el fascismo) es sólo una parte, mas en ningún caso la única significativa desde el punto de vista de la productividad hermenéutica (como lo demuestra el hecho de que los crímenes contra la humanidad perpetrados en nombre de las cosmovisiones humanistas hayan sido simbólicamente exonerados con el silencio mediático y la amnesia pública, y con ellos, el sustrato humanista de fondo del propio nazismo). Sólo en este contexto de "deconstrucción memorial" puede alcanzar el pensamiento de Heidegger su máximo rendimiento crítico. El propio Heidegger propuso de forma casi susurrante esta vía exegética de explicación del genocidio del siglo XX como un fenómeno unitario. Sin embargo, Rodríguez no comparte este planteamiento, insistiendo en la necesidad de fijar «algún fundamento para enjuiciar críticamente el nazismo como fenómeno político determinado», aunque esta exigencia tenga un carácter meramente político, pues desde el punto de vista filosófico, y a la vista de los resultados, no va de suyo su incuestionabilidad. En este sentido, añade Rodríguez:

(...) la óptica de la historia del ser, con su perspectiva total y globalizadora, impone la consideración de cualquier fenómeno como manifestación necesaria de la figura del ser que respectivamente impere, la voluntad de poder en nuestro caso. Ello produce una indiferenciación básica entre todos ellos, reforzada por la tendencia de la voluntad técnica a la absoluta uniformización de lo existente. En lo esencial, todas las formas políticas responden a la misma voluntad de planificación, cálculo y dominio, tanto el "americanismo" como el comunismo o el fascismo. Con ello las trágicas peculiaridades del nazismo no ofrecen una relevancia especial. ¿No es esto, por sí solo, una muestra desoladora de la miopía política de la "historia del ser"?¹⁹²⁵

La presunta deficiencia ocular, calculable en dioptrías, de la heideggeriana historia del ser no es nada, empero, comparada con la ceguera total —que reclama cirugía mayor— frente a unos genocidios de dimensiones nada despreciables en cuanto a número de víctimas, planificados además racionalmente por órganos estatales en nombre de una doctrina filosófica que todavía se enseña, sin apostillas políticas, en la mayoría de las universidades europeas, y que es objeto de todas las complacencias, nunca rectificadas por los "intelectuales", a pesar de las cada vez más crecidas realidades documentales. De este hecho escandaloso, al que se añade el agravante de encubrimiento y minimización por parte del estamento político "democrático" que nos gobierna, la "óptica" del espíritu nada tiene que decir pese al clamor de la evidencia. Esperar que Heidegger se disculpara ante semejantes criminales —¿debía pedir perdón a Truman, responsable de Hiroshima, a Churchill, artista de Dresde, o quizá a Stalin, ingeniero social de Kolymá?— es exigir demasiado, imponiendo un doble rasero al sentido ético que cualquier persona con un mínimo de dignidad rechazaría sin miramientos. Conviene recordar, en este sentido, las palabras de Karl Jaspers —fiscal filosófico de Heidegger ante las fuerzas de ocupación aliadas en Alemania y nada sospechoso de "fascismo"— a propósito de los magros dividendos morales devengados por el juicio de Nuremberg:

En el tribunal se sentaba la Rusia bolchevique que, como Estado totalitario, no era diferente en cuanto a la forma de dominación del Estado nacionalsocialista. Así pues, tomaba parte un juez que de facto no reconocía en modo alguno la legalidad sobre la que se fundamentaba el

¹⁹²⁵ Rodríguez, R.: "La autoafirmación...", *op. cit.*, pág. XLII.

tribunal. (...) Tampoco las acciones de las potencias occidentales, que habían cometido en el curso de la guerra destrucciones que no eran militarmente necesarias, se convirtieron en objeto de investigación. (...) Hubiera sido magnífico y hubiera convertido el proceso en un acontecimiento universal por completo diferente, si también esos crímenes hubieran sido llevados ante su foro. (...) Que ese proceso no haya dado de sí lo que prometía es algo que ha tenido consecuencias nefastas. Yo escribí entonces: "Nuremberg, en lugar de ser algo beneficioso se convertiría en un factor de fatalidad, el mundo juzgaría finalmente que el proceso ha terminado siendo una ficción y un simulacro, y eso no puede ser". Y, por tanto, no me puedo sustraer ahora al juicio de que no se trató de un simulacro de proceso, sino que fue, en cuanto a formas jurídicas, un proceso irreprochable y, sin embargo, a fin de cuentas fue un simulacro.¹⁹²⁶

Empero, ¿cómo no iba a serlo si se planteó en términos de una cruzada moral contra Alemania, pese a que uno de los cruzados —y el más significativo a efectos militares— había ya exterminado a decenas de millones de personas por las mismas fechas en que Hitler planeaba la expulsión de los judíos a Madagascar? La pregunta: ¿cuál era el fundamento moral de una alianza con Stalin para derrotar a Hitler a la altura del año 1941? La respuesta: no existió fundamento moral alguno (al día siguiente del inicio de la Operación Barbarroja, Churchill ya había decidido apoyar a Stalin, y antes de un mes se formalizaron los contactos diplomáticos occidentales con el que era, en aquel momento, el único régimen genocida conocido de la historia). Esta circunstancia explica no sólo el fraude de Nuremberg, sino la exoneración histórica del comunismo, el olvido de inmensos genocidios (moneda de cambio de las atrocidades bélicas angloamericanas) y la institucionalización del antifascismo como lenguaje de la prensa y la cultura "democráticas", donde los bolcheviques representan ante la conciencia pública el papel de los "vencedores del fascismo" y no el factor que, a tenor de los crímenes contra la humanidad perpetrados por el régimen comunista desde la época de Lenin, explica en buena parte el surgimiento de los regímenes fascistas como solución preventiva apoyada por la "derecha liberal" de occidente y hasta por el propio Churchill frente a un posible "contagio" revolucionario. En este sentido, la sorpresa de Jaspers se nos antoja ingenua, el meollo de la cuestión se alojaba ya en la raíz misma de la narración aliada, aunque desde luego la pregunta de Jaspers resulte en cualquier caso harto ilustrativa de las cuestiones políticas de fondo que se dirimen al interpretar la filosofía de Heidegger.

El segundo escalón del problema del "estado de interpretado" es el de las relaciones de Heidegger con el nazismo. De éstas, interesan sólo las puramente ideológicas, visto que la colaboración con el régimen ha quedado suficientemente demostrada y puede afirmarse de forma categórica que Heidegger, el filósofo más importante del siglo XX, "fue" nazi. En este sentido, ya advertimos que la clarificación de los posibles vínculos doctrinales entre "fascismo" y "filosofía" reclamaba, como requisito metodológico, aquéllo que Rodríguez ha calificado de una "mínima asimilación" del fascismo. Que dicha asimilación, mínima en el mejor de los casos, no se ha producido, es algo que el propio Rodríguez reconoce. Pero ya lo hemos visto: *el nazismo no sería un hecho histórico, sino el "mal absoluto"*. Ahora bien, el mal absoluto no puede ser asimilado de ninguna manera, define lo inasimilable por antonomasia, de tal suerte que la posición lógica derivada de este supuesto es una suerte de *agnosticismo historiográfico*. No obstante lo cual, después de admitir *de iure* la imposibilidad de continuar adelante con su análisis, Rodríguez lo prosigue y lo concluye *de facto*, en un patente ejercicio de incoherencia desplegado bajo las siguientes exigencias contradictorias: 1/ que el nazismo se mantenga congelado como fenómeno memorial en términos del *mal absoluto*, y 2/ que

¹⁹²⁶ Jaspers, K.: *El problema de la culpa*, Barcelona, Paidós, 1998, págs. 131-133.

semejante "plancha" filosófica se explique "racionalmente" de alguna manera, cuando la experiencia ha demostrado hasta el hartazgo que cualquier comprensión o análisis objetivo de los hechos relativos a la segunda Guerra Mundial es directamente proporcional a la disolución de las categorías míticas con que se pretende "colorear" esos mismos hechos en beneficio de la narración propagandística de los vencedores. A la inversa, si Rodríguez puede coronar su análisis con la comparación de fascismo/filosofía, es precisamente en tanto que, de manera inconsecuente, el nazismo deja de ser el mal absoluto y se convierte en una corriente política con unas características determinadas y una historia concreta. Así, Rodríguez debe admitir que en la época de la afiliación de Heidegger al partido nacionalsocialista «la ecuación nazismo=Auschwitz está fuera de lugar».¹⁹²⁷ Ahora bien, si la esencia del nazismo es Auschwitz, el mal absoluto, no puede ser siquiera "pensado" ningún momento en que quepa concebir un nazismo ayuno de Auschwitz. Y ello independientemente de que el exterminio judío comenzara sólo a partir del año 1941, coincidiendo con los bombardeos aliados de aniquilación civil masiva y el fracaso del plan Madagascar. La maldad estructural del fascismo estaba ya prefigurada antes de la comisión de Auschwitz, que se limita a "confirmarla", e incluso, se diría, al margen de la misma (es el caso del régimen de Mussolini). La mera admisión de hechos e inferencias incompatibles con el dogma memorial es una prueba palmaria de lo que sucede cuando se practica el más básico ejercicio de observación racional del fenómeno fascista, a saber, *que el postulado del "mal absoluto" cae por su propio peso*. ¿Cómo puede resolver Rodríguez, en el seno del "estado de interpretado", la cuestión de las relaciones de Heidegger con algo así como "el mal absoluto" sin incurrir en toda suerte de aporías exegéticas? Pues, hay que decirlo, de ninguna manera; *simplemente no la resuelve y nadie va a molestarse por ello*. Pretender hacer "ciencia" en tales condiciones es simplemente una burla, visto que no se puede juntar, en un mismo texto, la propaganda y el razonamiento sin engañar al lector. Empero, no otra ha sido la situación generalizada durante décadas, exactamente desde 1945. En el tema del "fascismo" topamos con el "estado de interpretado" en su forma pura, se trata en efecto de un caso paradigmático de *Gerede* y en tales circunstancias sobran los argumentos, los razonamientos lógicos, las pruebas y las fundamentaciones:

El mero análisis fenomenológico de lo vivido y expresado en el ámbito público revela que las habladurías no son un decir esencialmente dirigido a mostrar la cosa misma de que se habla -la pretensión intencional primaria-, sino lo dicho en cuanto dicho, lo comúnmente dicho: "no se comprende el ente de que se habla, cuanto se atiende simplemente a lo hablado "por" el habla" (Heidegger, "Sein und Zeit", pág. 168). Lógicamente tal desviación de la intencionalidad torna secundaria la comprobación de tal decir, su posible cumplimiento (Erfüllung), que resulta sencillamente superfluo, pues su posible fuerza de convicción no proviene de él (...)¹⁹²⁸

En este dudoso contexto de inteligibilidad, Rodríguez se atreve a afirmar que «la técnica de la dirección de masas no es propiamente una técnica, es el corazón mismo del nacionalsocialismo».¹⁹²⁹ Mas, si esto es así, ¿no está avalando Rodríguez, precisamente, la *miope* concepción heideggeriana que iguala fascismo, liberalismo y comunismo? ¿No convierte esta "definición" de la esencia del nazismo la idea del mal absoluto en mero papel mojado? ¿Dónde queda la perplejidad anonadante y la inasimilabilidad del fenómeno nazi, si resulta que conocemos hasta su "corazón mismo", y éste resulta a la postre de naturaleza tan

¹⁹²⁷ Rodríguez, R.: "La autoafirmación...", *op. cit.*, pág. XII.

¹⁹²⁸ Rodríguez, R.: "La ontología y las voces...", *op. cit.*, pág. 200.

¹⁹²⁹ Rodríguez, R.: "La autoafirmación...", *op. cit.*, pág. XXXIV.

trivial como la propaganda y el *marketing* políticos? ¿No somos entonces "nosotros" el nazismo cuando, en la plaza vacante del "judío Süß", aceptamos la existencia de entes diabólicamente perversos denominados "fascistas"? Admitida semejante exégesis del fenómeno nacional-socialista, parece evidente que no existiría vinculación interna alguna entre "fascismo" y "filosofía", pero las contradicciones e inconsecuencias de la misma le restan, a mi juicio, toda credibilidad. Rodríguez, por su parte, añade más leña al fuego sosteniendo que «el caos que realmente era el Estado nacionalsocialista» respondía a su naturaleza como "revolución permanente"¹⁹³⁰ pero el autor de esta afirmación parece no darse cuenta de que la misma es también incompatible con las anteriores caracterizaciones, visto que, como demostró la famosa "noche de los cuchillos largos", técnica de conducción de masas y "revolución permanente" (reclamada, en efecto, por el ala izquierda del partido) eran principios incompatibles. Y por el mismo camino, concluye Rodríguez:

No hay, a mi modo de ver, en el meollo de la filosofía heideggeriana anterior a 1933 -la articulada entorno a "Ser y tiempo"- elementos que proporcionen una explicación suficiente de su adhesión al nazismo. Hay, sí, ciertas relaciones de estilo y conexiones de ideas, pero no afectan al núcleo duro del nacionalsocialismo: la idea biológica de raza, la construcción de un Estado total, la figura carismática de un Führer, el nacionalismo agresivo.¹⁹³¹

Ahora bien, tanto si el corazón del nacionalsocialismo consiste en la mera "técnica de conducción de masas" como si se admite la idea del "nazi" como "mal absoluto", los elementos ideológicos -cualesquiera que éstos sean- no pueden constituir el "núcleo duro" del fenómeno, precisamente porque dicha técnica (y no digamos ya algo así como el "mal", y encima "absoluto") excluye también la existencia, en el seno del "movimiento" nazi, de una institución doctrinal promovida en vano por Heidegger- con peso sustancial capaz de entorpecer o siquiera limitar el margen de maniobra de la correspondiente racionalidad instrumental, puramente táctica. Por tanto, al admitir el carácter técnico de la política nazi, hemos relativizado también la eficacia explicativa de la ideología racista biológica y antisemita en sentido fuerte, de manera que la esencialidad del holocausto queda cuestionada. En otras palabras, se podría concebir un nazismo sin Auschwitz, algo que Rodríguez, estamos seguros, *no admitiría en circunstancia alguna*. Me remito a los capítulos cuarto y quinto de la presente investigación para proponer una hipotética alternativa exegética provisional de vínculo positivo Heidegger/nazismo centrada en el fenómeno de la estética nacionalsocialista como "significante" trágico del poder (de hecho, un poder que se inmola al confesarse tal), acompañada del utilitarismo racional instrumental más mostrenco y común en orden al "significado" de su realidad sociológica. La derridiana "hegemonía del significante" explicaría la manera en que Alemania y el nazismo devinieron en chivos expiatorios de todos los males del siglo. En cualquier caso, deberíamos cerrar definitivamente esta cuestión, siendo así que, como el propio Derrida subraya, hemos de aceptar que "no podemos conocer el nazismo" y, en consecuencia, toda especulación sobre hipotéticas relaciones entre la filosofía de Heidegger y la ideología fascista tiene un carácter meramente provisional que depende, precisamente, de las características de nuestra "conciencia pública". En efecto, sólo podemos "ver" el fascismo histórico a través de la lente deformante del "fascismo" en cuanto elemento del "estado de interpretado" del "hoy", subordinado en última instancia a las prescripciones

¹⁹³⁰ Rodríguez, R., "La autoafirmación...", *op. cit.*, pág. XXXIX.

¹⁹³¹ Rodríguez, R.: "La autoafirmación...", *op. cit.*, pág. XXXVI.

del "uno". El tema es así, este "fascismo" fenomenológico, no el otro, y del "fascismo" así entendido tenemos abundantes huellas en Heidegger.

La cuestión del fascismo (histórico) nos ha devuelto al "fascismo", es decir, al "estado de interpretado" del "hoy". Se trata de fijar dicho "estado de interpretado" y desplegar, a partir de ahí, una crítica. Nuestro hilo conductor es el análisis de la cuestión misma en el "estado de interpretado", que nos permite identificar sus núcleos temáticos, sus aporías y sus significativas omisiones. Se trata de justificar, desde el punto de vista hermenéutico, el papel central del "fascismo" en el meollo mismo de la autointerpretación pública, para poder entender el cortocircuito que se produce en la exégesis de Heidegger, tanto por su vinculación fáctica con el fascismo histórico, cuanto por su vinculación interna con la *ideología* fascista. En este punto, topamos con el principal obstáculo metodológico:

El problema surge más bien a partir de aquí. ¿A partir de qué fenómenos hay que leer los rasgos esenciales de ese "estar en la interpretación pública" que constituye nuestro "hoy"? Y esto supuesto, ¿qué valor ontológico concede la hermenéutica de la facticidad a ese ser público?¹⁹³²

Según Rodríguez, la ambigüedad del primer Heidegger es notable. Sin embargo, aunque tal constatación es a todas luces correcta, lo que no podemos tampoco hacer es remontarnos a textos de 1923, por ejemplo, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, en los cuales la doctrina se está formando, y esperar de ellos una seguridad y un dominio del tema que depende de, precisamente, el desarrollo pleno de la ontología fundamental. Somos nosotros quienes, a la luz de dicha obra, hemos de legitimar el *Vorbabe* de la interpretación: éste es el problema, como el propio Rodríguez reconoce:

Me refiero sobre todo al problema de hasta qué punto una cierta visión auténtica de la existencia se encuentra ya en el "tener previo" (*Vorbabe*) de la interpretación, y de cuya captación genuina depende la validez de la interpretación ontológica del Dasein (Cfr. GA, 63, p. 80), pues es ese supuesto previo el que hace que la interpretación sea algo más que una colección ordenada de datos descriptibles psicológicamente (Cfr. GA, 61, p. 132). ¿Cuál será la experiencia básica (*Gründerfahrung*) del "tener previo", aludida en el curso de 1923, en la que se da la figura previa del Dasein y en la que la contraposición autenticidad/inautenticidad estaría ya integrada?¹⁹³³

Rodríguez hace aquí la pregunta exacta, aunque a mi entender a renglón seguido incurre en la misma incongruencia que plasmará en su estudio sobre *La transformación hermenéutica de la fenomenología* (1997):

(...) del mismo modo que la autenticidad no ofrece al individuo un criterio objetivo, racional, para optar entre sus posibilidades fácticas, tampoco proporciona una forma de discernimiento de los acontecimientos históricos.¹⁹³⁴

Una vez más, nos topamos aquí con la dicotomía entre una validez del *Vorbabe* de la interpretación y una ausencia de fundamento racional de la misma en el orden "ético", como si en la *Entschlossenheit* se pudiera separar una cosa de la otra y el trabajo hermenéutico, antes

¹⁹³² Rodríguez, R.: "La ontología y las voces...", op. cit., pág. 196.

¹⁹³³ Rodríguez, R.: "La ontología y las voces...", op. cit., pág. 199.

¹⁹³⁴ Rodríguez, R.: "La ontología y las voces...", op. cit., pág. 205.

que una elaboración académica, no hubiera de encarnar ya una opción existencial válida (que así se muestra en la función misma del *Vorbabe*, requisito preteórico de validez de toda exégesis científica). Ahora bien, hemos visto en este capítulo que el *Vorbabe*, como intuición inmediata y total de la temporalidad originaria, nos mostraba de antemano "la muerte" en cuanto "verdad de la existencia". ¿Desde qué concepción ontoteológica o semántica sustancialista negaremos que la verdad ontológica no pueda operar discursivamente como un fundamento válido? Esto se puede decir y repetir, pero conviene también, en algún momento, hacer una pausa para justificarlo con algo más que fugaces referencias a Tugendhat. Y "fundamento válido" significa aquí que, a efectos de la hermenéutica del "estado de interpretado", la determinación de los temas rectores está puesta por anticipado en el *Vorbabe*: *son las cuestiones de la verdad, la muerte, la temporalidad y la historia las que deben posibilitar un diagnóstico crítico de la autenticidad de la conciencia histórica vigente*. Pero "fundamento válido" significa también legitimidad de una crítica que no se limita a la teoría, sino que *se traduce en compromisos éticos y políticos*: «La existencia auténtica es una posibilidad que se forja en y contra el discurso de la cotidianidad; no puede ser entendida como una dimensión autónoma que, una vez alcanzada, permite una especie de vida paralela y separada, sino como un modo distinto de estar en el "hoy", de serlo».¹⁹³⁵ En consecuencia, el *Vorbabe* no es un dato ubicado en la mente de un "individuo" que, mediante una experiencia personalísima de la muerte, se retrae a su "vida privada" para experimentar allí la autenticidad. Semejante planteo entraría en conflicto con el sentido de la temporalidad originaria como "singularización no individualizante", es decir, como determinación fáctica de validez opuesta a toda universalización abstracta del *das Man* ("se", "uno"). La experiencia del "ser para la muerte" debe constituir el fundamento racional válido (=vinculante) tanto de la crítica de la *Gerede* (charla, hablilla, habladurías) cuanto del comportamiento del *Dasein* auténtico, que no es un "individuo" sino ya siempre un "ser con" (*Mitsein*) resuelto contra el "estado de interpretado" tutelado por el "uno". Dicho comportamiento produce el "gestarse" de la historia (*Geschichte*) en cuanto tal y constituye la historicidad como radicalmente finita, en abierto desafío a la historicidad sustancialista inauténtica fundada en la temporalidad serial pseudoespacializada de los "ahoras". Ahora bien, la historicidad originaria expresamente constituida en "ser con" resuelto entraña la negación de principio de la cosmovisión judeocristiana secularizada imperante. El término "fascismo" mienta así, en el vigente "estado de interpretado", y como lo acreditan los capítulos anteriores de la presente investigación, el "ante qué" indiciario de una autointerpretación auténtica de la historicidad en cuanto vinculada a la verdad imperativa de la muerte y, por tanto, a la subversión del "uno". La conexión del "fenómeno fascista" con la "realidad histórica" del fascismo queda por determinar a tenor del violento poder represivo del *das Man* encarnado por el fraudulento "poder de posguerra", todavía adherido a todos los recovecos del universo institucional democrático. La "autoafirmación de la universidad" significa: auto-interpretación de la institución de la verdad como "ser con" auténtico frente al poder político-cosmovisional inviscerado en el *das Man* y encarnado por el Estado. La filosofía del primer Heidegger tiene así un carácter plenamente político en tanto que filosofía y no porque a la ontología haya que añadirle una cosmovisión.

Debo reconocer que Ramón Rodríguez, en los dos textos que nos están sirviendo de hilo conductor, ha detectado todos y cada uno de los problemas que nos ocupan, pero, al mismo tiempo, ha reproducido también fielmente el lenguaje del "estado de interpretado"

¹⁹³⁵ Rodríguez, R.: "La ontología y las voces...", *op. cit.*, pág. 203.

y, por ende, la exégesis existencial del mismo en relación a tales meollos temáticos. Así, después de admitir que la determinación del *Dasein* auténtico supone la crítica y el desmontaje de las construcciones del "estado de interpretado" del "hoy", algo cuyas consecuencias se columbran con sólo mentar la palabra "fascismo", sostiene, por otro lado, que de la ontología fundamental de Heidegger no se desprende política alguna:

Pero hay que añadir con toda claridad que la idea y el lenguaje de la autenticidad no están, en la ontología heideggeriana, ligados a fines determinados, y mucho menos a fines políticos. Es más bien una estructura formal de la existencia, la posibilidad de ser uno mismo, pero que, como tal, es compatible con las más diversas figuras de sí mismo. La existencia no es auténtica por elegir determinados fines, sino al revés: es el modo auténtico de ser, la asunción de la propia libertad finita, la que autentifica los fines. La decisión resuelta de "Ser y tiempo" no es el resultado último de un proceso racional de deliberación sobre los mejores fines, sino un decidirse que abre el campo de posibilidades nuevas. Por ello no cabe en la analítica existencial una teoría general de los fines de la acción humana y, por tanto, una teoría política. De la existencia auténtica no se puede deducir una filosofía política determinada.¹⁹³⁶

Nuestra tesis pretende exactamente lo contrario. El *Vorbabe*, afirma Heidegger, constituye un "ideal de existencia". La evidencia de su carácter trágico-heroico vincula dicho ideal a una "ideología", la "ideología A", que mantiene un vínculo estructural con el nacionalismo a través del existenciario del *nacimiento* y la proyección de posibilidades del "ser con" en una historicidad finita. Por otro lado, esta argumentación de Rodríguez supone que sólo desde supuestos teleológicos pueden adoptarse posturas significativas en el plano de la ética y en la política. Si admitimos semejante planteamiento, ¿qué hacer con las éticas formales, por ejemplo la kantiana? ¿Qué pasa con la ética del diálogo, de carácter formal y sin embargo extremadamente relevante, a los ojos de sus promotores, en orden a fundamentar una teoría crítica de la sociedad? Además, aunque Heidegger no haya desarrollado expresamente la cuestión -por lo que a nosotros nos consta-, del formalismo heideggeriano se desprende una inequívoca ética de la verdad que permitiría, a nuestro juicio, cuestionar el humanismo hedonista, omnipresente hasta ahora en las éticas teleológicas, e incluso la dicotomía formal/material de la reflexión filosófica "práctica". Ahora bien, de tales consideraciones se desprenden efectos políticos de primera magnitud, como la revisión del antifascismo mesiánico, la deslegitimación de la "sociedad de consumo", el punto final a la devastación del planeta promovida desde determinadas axiologías hedonistas de la "felicidad del mayor número", etcétera. Pero independientemente de tales preguntas, hemos observado que el planteamiento de Rodríguez va a parar siempre al postulado esencial de "inocuidad" del fundamento último heideggeriano, sobre el fondo del cual no habría posibilidad alguna de acción y el *Dasein* se convertiría en mero individuo reducido a su facticidad óptica. Dicho brevemente, entendemos que las consecuencias de una lectura que se remonta, de hecho, a los planteamientos desde los cuales se erigió en los años 30 el presente "estado de interpretado" -y que la victoria militar de Stalin institucionalizó-, tiene que resolverse en palmarias aporías hermenéuticas o, para decirlo con claridad, en una hasta cierto punto "deliberada" incapacidad de entender el texto heideggeriano que, de alguna manera, trasciende la voluntad individual del comentarista y apunta a la "dictadura" (Heidegger) del "uno". Como vimos, para ella, la muerte es un hecho, pero no una validez, no existe vínculo necesario alguno entre verdad y muerte: la verdad, la validez, la ciencia, pertenece al plano de lo universal, de la teoría, de los sujetos abstractos y de las autonomías soberanas e ilimitadas. En consecuencia, pues una cosa va con la otra, en algún lugar del texto de

¹⁹³⁶ Rodríguez, R.: "La autoafirmación...", *op. cit.*, pág. XXXIV.

Rodríguez tiene que hacer acto de presencia la frankfurtianamente preceptiva reducción del *Dasein* a individuo y su oposición a la colectividad, categorías ontológicas fundamentales de la política moderna que permiten fijar la raíz común de totalitarismo e individualismo en idéntica semántica substancialista, y ello a pesar de que, como hemos visto, la temporalidad originaria constituyente del *Dasein* trasciende, en cuanto fenómeno ontológico, la oposición de "lo universal" a "lo concreto". Ahora bien, llegados a este punto, parece evidente que la reflexión política y la analítica ontológica, la teoría y la praxis, la interpretación y la transformación de lo dado en el acto mismo de la exégesis, se anudan de tal manera que ya no puede sostenerse la presunta apoliticidad del pensamiento heideggeriano. El hecho mismo de comprender el "estado de interpretado" lo modifica y es, en este sentido, acción política:

Del mismo modo que la autenticidad no ofrece al individuo un criterio objetivo, racional, para optar entre sus posibilidades fácticas tampoco proporciona una forma de discernimiento de los acontecimientos históricos. Para ello es necesario ir más allá de "Ser y tiempo" y ensayar otras posibilidades. Por ejemplo, trasponer a un sujeto colectivo -de manera, desde luego, harto dudosa y poco convincente-, las categorías de la analítica existencial. Se hace así posible que un pueblo pueda verse llamado a la transparencia sobre sí mismo y a tomar sobre sí su propia existencia en una decisión resuelta. De tal intento hay claras huellas en algunos de los discursos y llamamientos públicos que Heidegger pronunció en la época de su compromiso nazi, en 1933. Con ello quedaba abierta la posibilidad de que un movimiento social encarnase el poder-ser-sí-mismo de un pueblo. Pero es un intento que, si bien a Heidegger le pudo servir para dar un cierto rango filosófico a su opción política, deja en la más absoluta oscuridad cómo pueda ser pensada esa trasposición. Hay al menos tres escollos, resultando muy difícil imaginar cuál sería, en coherencia con "Ser y tiempo", el modo de salvarlos: 1/ en razón de qué y cómo proyectar a una colectividad los tres momentos constituyentes de la autenticidad, que son radicalmente individuales: la angustia, el estar-a-la-muerte y la voz de la conciencia; 2/ cómo conciliar el presunto modo auténtico de existencia de un pueblo con la consideración que la analítica de "Ser y tiempo" ofrece del dominio de lo público, dominio en el que -no se olvide- necesariamente se desarrolla la vida política y social; 3) cómo hacer compatible el tomar sobre sí la propia existencia con la estructura caudillo-seguidores (*Führer-Gefolgschaft*), en la que esos discursos fijan habitualmente la organización de la comunidad política y que, como es obvio, implica una absoluta dejación de sí mismo en la voluntad del Führer.¹⁹³⁷

El planteamiento de Rodríguez, aunque incide, insistamos en ello, en algunos de los núcleos temáticos esenciales de la cuestión, está viciado de raíz, pues parte del supuesto de que en la ontología fundamental no hay base suficiente para responder a la cuestión que plantea de forma correcta, a saber: «se hace así posible que un pueblo pueda verse llamado a la transparencia sobre sí mismo y a tomar sobre sí su propia existencia en una decisión resuelta. (...) Con ello quedaba abierta la posibilidad de que un movimiento social encarnase el poder-ser-sí-mismo de un pueblo». De esta manera, Rodríguez tiene que recurrir a los discursos políticos de Heidegger, donde éste ha de llegar a una solución de compromiso entre sus exigencias filosóficas y la realidad del nazismo como variante concreta de un proyecto nacional-revolucionario genérico que, como vemos en el caso del fascismo italiano, no estaba condenado necesariamente a la criminalidad (y ni siquiera a las formas "totalitarias" del Estado, aunque sí a una pretensión de refundación de la *auctoritas*). Por último, cuestiones accidentales características de la época, como la crisis de la democracia liberal (promovida y celebrada por la izquierda radical), el neo-cesarismo de masas (institucionalizado en la Rusia

¹⁹³⁷ Rodríguez, R.: "La ontología y las voces...", *op. cit.*, págs. 205-206.

bolchevique) y la reducción de lo individual a lo colectivo (definición misma del comunismo), se convierten artificialmente en aporías inherentes al proyecto nacional-revolucionario de cuño heideggeriano. Sin entrar aquí en un debate que nos conduciría allende nuestras intenciones, entendemos que la pregunta por una política heideggeriana ha de resolver en primer lugar el problema ontológico del ser del *Dasein*, es decir, la distinción entre *individualización* (categorial) y *singularización* (existencial), pues sólo a partir de ahí cabe abordar de manera productiva los interrogantes ontológicos relativos al ser social (que no se reduce a la inautenticidad, siendo así que Heidegger admite un "ser con" auténtico) y el liderazgo político en el marco de una *autoridad* diametralmente opuesta al concepto de "poder" moderno. A tales efectos tendremos que recodificar el concepto de *Vorbabe* e "ideología" en términos de una ética del diálogo que permita establecer la relación esencial entre la idea griega de democracia y la *auctoritas* como plano de legitimación social previo y fundante respecto de la *potestas*.

CAPÍTULO 7

LA RECODIFICACIÓN DIALÓGICA DE LA CUESTIÓN DEL SER Y EL PROBLEMA COSMOVISIONAL DEL “FASCISMO” (1). HABERMAS

El método seguido en los capítulos 4, 5 y 6 ha consistido hasta aquí en preparar el acceso a “lo impensado” de la ética dialógica (*Trifügkeit*) desde la perspectiva, el paradigma y la lógica interna de la ontología fundamental (*Seinsfrage*). Pero “lo impensado” por excelencia es el “fenómeno VM”, léase: “el fascismo”. La exégesis del “fascismo” muéstrase esencialmente vinculada en dicho proyecto teórico al “estado de interpretado” del “fenómeno VM” y pone en evidencia los criterios *ideológicos* de exégesis inviscerados en la recepción crítica de la obra de Heidegger (*Destruktion* de la “ideología B”). En los capítulos 7 y 8 andaremos el mismo trecho, pero en sentido opuesto, es decir, *desde la ética dialógica a la “cuestión del ser”*. Además, en el presente capítulo confluirán finalmente las dos cuestiones que han venido abordándose de forma paralela y más o menos permeable a lo largo de los anteriores y que podrían denominarse, *grosso modo*, la cuestión gnoseológica y la cuestión politológica del “fenómeno VM”, “filosofía frente a cosmovisión/ideología”, pero también la pregunta por “la verdad” *versus* la pregunta por “el fascismo”. O, si se quiere, la cuestión del “fundamento último” (K. O. Apel) y de la *auctoritas* que le es inherente en tanto que *insoslayable problema ético de fundamentación “autoritaria” de las democracias contemporáneas*. Ambos aspectos de la temática, haz y envés de la nuestra investigación, habrán de recodificarse en términos dialógicos para poder hacer acto de presencia en un foro universal de filosofía dominado por el *linguistic turn*. Con otras palabras: parece evidente, a tenor de las publicaciones aparecidas en las últimas tres décadas, a saber, desde el *affaire* Farías a los *Schwarze Hefte*, que la heideggeriana “pregunta que interroga por el ser” *no puede hoy abstraerse pulcra y académicamente de sus consecuencias metapolíticas concernientes al nacionalsocialismo*. Pero, a la inversa, tampoco a la pregunta por la legitimación de la democracia o a la frankfurtiana “teoría crítica de la sociedad” cábeles ya inhibirse ante las exigencias de determinar *el significado político de la verdad* y, por ende, del enunciado “la *muerte* es la verdad de la existencia” que Heidegger ha anudado férreamente a aquella antes de verse involucrado, según constátase *de facto* en el “estado de interpretado” vigente, en el imaginario de “Auschwitz”. La señalada estrategia nos obligará a justificar, en primer lugar, la centralidad de la problemática *política* en la obra de Habermas. Sólo a partir de esta evidencia se comprenderá el papel que la “ideología B”, con sus fantasías mesiánicas y cabalísticas, desempeña en la “ética dialógica” post-frankfurtiana a despecho de las lábiles protestas del propio Habermas.

En el Capítulo 6 se despejó un interrogante estrictamente gnoseológico consistente en preguntar si es posible o no, para el *Dasein*, un acceso prerreflexivo y preteórico a “la verdad de la existencia” y, sobre todo, el *cómo* de esta cuestión. Un tema esencial, empero, también desde el punto de vista político, a efectos de fundamentar la “condición de posibilidad” de la democracia griega, *directa*, “no representativa” (liberal) o talmúdica. Por lo que concierne a la cuestión gnoseológica ya disponíamos de una abundante documentación y bibliografía especializada, pero pese a la contundencia y claridad de Heidegger al respecto, *ninguno de los estudios realizados hasta ahora* tiene en cuenta el “ideal fáctico” (*faktisches Ideal*) de

existencia (“ideología A”) como filosofema del *Vorbabe*. Hanse evidenciado las implicaciones politológicas que se derivarían de una respuesta negativa a dicha cuestión metódica, siendo así que, en el supuesto de que “la verdad” no se distinguiera de “lo verdadero” desde el punto de vista del carácter “trascendental” de aquélla, los filósofos erigiríanse en un grupo profesional especializado en “la verdad y el bien”, es decir, una tecnocracia, entre otras, al servicio de la “gobernanza” oligárquica, con la ilusión del “filósofo rey” platónico como única alternativa. Habermas quiere salir al paso de la cuestión, aunque de forma muy poco convincente, cuando afirma:

Todos los contenidos, incluso aunque afecten a normas de acción, han de hacerse dependientes de discursos reales (o, en sentido sustitutorio, que se realizan en sentido advocatorio). El teórico moral puede participar en ellos como afectado y, en su caso, como experto, pero no puede dirigir *por su cuenta* tales discursos.¹⁹³⁸

Obsérvese que Habermas no niega que el experto pueda dirigir (*föhren*) a los legos, sino que no podrá hacerlo “por su cuenta”, aunque quizá sí de otra forma, que no aclara. Sin embargo, una de tres: o bien los participantes son depositarios de una *precomprensión trascendental de la verdad* y no necesitan de ningún “experto” para autodeterminarse moral y políticamente, o bien devienen todos ellos en expertos en teoría moral y el asunto se reducirá entonces a cómo determinar qué experto es “más experto” que el resto (“coacción sin coacciones del mejor argumento”), o bien los participantes “legos” dependen, bajo un régimen de autoridad, de los expertos y éstos, le agrade o no a Habermas, podrán “dirigirles” (*föhren*) como un *Föhrer* filosófico (presumiblemente el propio Habermas) aunque no lo hagan “por su cuenta”, sino de alguna manera más sutil y respetuosa a efectos de guardar las apariencias o evitar zaherir las sensibilidades igualitaristas. No otro que éste es problema político “óntico” que acompaña “desde fuera” los orígenes de la metafísica, la cual surge a la par con la fundación platónica de la institución académica y de la filosofía (“búsqueda de la verdad”) en tanto que actividad teórica profesional cuyo antecedente sociológico inmediato es la figura del sofista o docente “académico” (¿también platónico?). El concepto de verdad en Heidegger depende, en cambio, de una virtual posibilidad de resolución co-esencial al *Dasein qua* “proyección de posibilidades”, es decir, aquella posibilidad *más originaria*, la “posibilidad de la imposibilidad” que funda *Dasein* y que, como *Mit-sein* (“ser con”) remite a la *Volks-gemeinschaft*. A esta evidencia no se podría responder, salvo equívoco, con la objeción de que la simple lectura de *Ser y tiempo* tanto cuanto la lectura de la *Teoría de la acción comunicativa* resultan a la postre igual de penosas y difíciles para el lector profano, porque precisamente, la “ontología fundamental” constituye la tematización y reflexivización de un fenómeno que, en cuanto preteórico y prerreflexivo, *no requiere de una teoría, sino de un mero ideal fáctico de existencia* (“ideología A”); la obra de Habermas o la de Apel, en cambio, tienen por objeto unos “enunciados pragmático-trascendentales” sujetos al criterio de la “contradicción performativa” que pertenecen, por derecho propio, a esa peculiar “cultura de expertos” que es la filosofía académica. Otra cosa es que Heidegger sea coherente en este punto con las consecuencias políticas de su propia filosofía y sostenga, también él, un concepto *elitista* de la figura del filósofo, pero semejante prejuicio es totalmente contradictorio con su pretensión de reformar la universidad para convertir la facultad de filosofía en el centro de una

¹⁹³⁸ Habermas, J.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, p. 118.

institución capaz, a su vez, de empuñar la *auctoritas* ideológica de la “revolución nacional”. Evidentemente, a pesar de su patente inexperiencia política, Heidegger no era tan torpe como para ignorar que su estrategia como rector de Friburgo supondría el anclaje social y comunitario de la institución universitaria *en algo más que una mera teoría elaborada por un filósofo*. O, dicho en otros términos: la universidad tenía que limitarse *a hacer explícita conceptual, institucional y simbólicamente aquella verdad originaria que la “comunidad del pueblo” (Volksgemeinschaft) había precomprendido ya siempre*. Que éste fue, en opinión de los sedicentes “demócratas”, el sueño —o, quizá, el “delirio” de Heidegger— en el contexto de un régimen dictatorial, no significa que debiera serlo también en una hipotética “democracia participativa” socialista y nacional fundada en una “ética del diálogo” *axiológicamente substancial*. El hecho de que Habermas rechace cualquier forma de “fundamento prepolítico del Estado democrático” *pone en evidencia una inconsecuencia en relación con el liberalismo capitalista equiparable a la supuesta inconsecuencia de Heidegger en relación con el “fascismo”*.

7.1.-Validez racional, legitimidad y auctoritas política de la verdad en Habermas

Habermas plantea la cuestión de los “fundamentos cosmovisionales” del Estado constitucional democrático y éste tendrá que ser aquí nuestro punto de partida:

El tema propuesto para esta discusión recuerda la pregunta que Ernst-Wolfgang Böckenförde formuló a mediados de los años sesenta con gran dramatismo, de si el Estado liberal y secularizado se alimentaba de presupuestos normativos que él mismo no podía ni siquiera garantizar. Esta pregunta pone en duda la capacidad del Estado constitucional democrático de recurrir a sus propias fuentes para generar sus presupuestos normativos, así como la sospecha de que depende de tradiciones autóctonas, cosmovisivas o religiosas, y en cualquier caso de tradiciones éticas vinculantes para la colectividad también ajenas a él mismo. Este hecho, considerado “el hecho del pluralismo” de Rawls, haría tambalearse a un Estado obligado a mantener una neutralidad en lo relativo a la cosmovisión (*Weltanschauung*).¹⁹³⁹

Sin embargo, resulta harto inquietante tener que recordarle a Habermas que la idea de que el Estado “democrático”, es decir, *liberal*, fúndase en una postura neutral en lo relativo a la cosmovisión *es una ilusión insostenible después de Marx*. El liberalismo ha sido siempre una *ideología* entre otras sustentada en una determinada elección *irracional* de valores y en contenidos éticos *hedonistas* y religioso-secularizados emanados del “paradigma B”. Obsérvese que Habermas retrocede a posiciones pre-marxistas en las que se ignora la vinculación *estructural* entre Estado liberal y sistema económico capitalista. El propio Habermas admite sin empacho su condición de joven-hegeliano burgués:

Después de la muerte de Hegel ya no es posible sostener con buena conciencia sistemas filosóficos. Quienquiera que haya sido el que en el siglo XX haya afirmado y practicado la muerte, la superación, el fin o el abandono de la Filosofía, se ha limitado a ejecutar con retraso un decreto que ya había promulgado la primera generación de discípulos de Hegel. Desde entonces, el pensamiento filosófico está intentando pasar a otro medio, a pesar de

¹⁹³⁹ Habermas, J.: “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?”, en Joseph Ratzinger / Jürgen Habermas: *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006, p. 25. Edición alemana original: *Dialektik der Säkularisierung*, Vaticano, Editrice Vaticana, 2005 / Freiburg, Herder, 2006.

todas las ambiciones de los posmodernos y, en ese sentido, somos todos aún contemporáneos de los jóvenes hegelianos.¹⁹⁴⁰

Y en otro lugar, de forma poco menos que provocativa para cualquier persona comprometida con ideales revolucionarios, aclara lo siguiente:

Abrigo la esperanza de que la publicidad del diálogo y de la controversia académicos se practiquen con franqueza y liberalidad, con un compromiso burgués, si me permiten la expresión, y una imparcialidad burguesa y todo ello imbuido del espíritu que corresponde a las mejores tradiciones de una ciudad como Frankfurt.¹⁹⁴¹

Tradición que incluye al clan banquero judío los Rothschild y que hace posible, en las prácticas discursivas del propio Habermas con el “fascismo”, vulneraciones sistemáticas de la ética dialógica, insultos incluidos, con todo aquello que el frankfurtiano tipifica como residuos del “fascismo”. Por lo que respecta a nuestras estrictas pretensiones, la filosofía habermasiana supone que la filosofía es una “especialidad académica” y no una opción integral de vida vinculada radical y existencialmente al compromiso con la verdad *allende la figura del burgués*. La filosofía no es “formal” y tanto el formalismo del Estado liberal cuanto el procedimentalismo de la “ética del diálogo” constituyen estrategias relativistas capciosas y alevosas para salvaguardar los derechos de la “ideología B”. De lo cual se desprende que, para Habermas, en el Estado liberal la filosofía carece de sentido y lugar fuera de la universidad o bien, si lo tiene, queda *neutralizada* y en igualdad de condiciones que el resto de las ideologías, religiones o creencias varias, a saber, en términos de una cuestión que atañe a la “vida privada” del interesado y al balance mediático de “opiniones” nunca concluyente evacuado por la “opinión pública”. No existe una cultura democrática sustancial y material para el filósofo de los Rothschild. Habermas reconoce esta “depotenciación” de manera explícita en el caso asaz significativo de la religión, con lo cual, no hay que decirlo, el filósofo frankfurtiano hace un guiño muy asaz pícaro a la religión *judía*:

La expectativa de no-concordancia de fe y conocimiento se merece tan sólo el predicado de “razonable” cuando se otorga a las creencias religiosas –también desde el conocimiento secular– un estatus epistémico que no se tache simplemente de irracional. Es por ello que en la opinión pública política las imágenes naturalistas del mundo –que provienen de un trabajo especulativo de informaciones científicas y que son relevantes para la comprensión ética de los ciudadanos– no sólo no tengan preferencia *prima facie* frente a las concepciones de vida cosmovisivas o religiosas con las que compiten.¹⁹⁴²

En definitiva, el ensayo *El azar y la necesidad* de Jacques Monod, por poner un ejemplo “picante” también, no ostenta “preferencia” cosmovisional alguna respecto de las elucubraciones esotéricas basadas en textos cabalísticos. No tengo que recordar aquí, sin embargo, en qué términos despectivos y hasta injuriosos se refiere Habermas a los escritores de la *Konservative Revolution* o incluso al propio Heidegger. Pero volveremos más adelante a dicha aporía cuando tematicé el doble rasero de Habermas en el tratamiento de “lo sacro” al tratar de confrontar las tradiciones religiosas judeo-cristiana y pagana europea. Y ello a pesar

¹⁹⁴⁰ Habermas, J.: *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988, p. 191.

¹⁹⁴¹ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 178.

¹⁹⁴² Habermas, J.: *Dialéctica de la secularización*, *op. cit.*, p. 46.

de la relación *esencial* entre éstas y la racionalidad griega, que contrasta con el furibundo *irracionalismo* y autoritarismo de la “fe” semítica.

La argumentación de Habermas que aquí nos interesa se basa en varios supuestos: 1/ que el Estado *liberal* (aquello que el filósofo de Frankfurt denomina “Estado democrático constitucional”) es la única formulación institucional política posible y legítima de la idea democrática (“democracia representativa”); 2/ que un Estado democrático puede meramente existir sin sustentarse en una *cultura democrática sustancial* o, lo que es lo mismo y tanto más absurdo, que el “Estado democrático constitucional” seguiría ahí por mucho tiempo erigiéndose sobre sí mismo incluso sobre un sustrato socio-cultural indiferente u hostil a los valores democráticos; 3/ que toda cosmovisión, por definición, tiene que resultar distorsionante para un Estado considerado “neutral” y que, por tanto, *la cosmovisión es siempre mera ideología* y no cabe, en definitiva, o es auto-contradictoria por definición, la idea de una cosmovisión válida (postulado *ad hoc* contra la “ideología A”); 4/ que el Estado liberal es efectivamente “neutral” en materia ideológica, una pretensión que, en un autor de oriundez marxista y ante la simple evidencia periodística de los hechos cotidianos, resulta ridícula. Bastaría para acreditar esta última afirmación citar las prohibiciones existentes relativas al “fascismo” o la “ideología del Holocausto” (Finkelstein), judicial y penalmente blindada, el encarcelamiento de personas por el simple hecho de poner en duda la exactitud de un determinado relato o el significado de unos (presuntos) datos históricos, la impunidad de los genocidios, crímenes de guerra y crímenes de *lesa* humanidad perpetrados por ciertos regímenes “democráticos” o “progresistas” en nombre de ciertas ideologías, entre las cuales se cuenta el propio liberalismo, etcétera. Estos *hechos* de dimensiones cósmicas cuestionan la sedicente neutralidad ideológica del Estado “liberal” contemporáneo, singularmente en el gravísimo ámbito del derecho penal y en orden tanto a la libertad de expresión cuanto a la comisión de los peores delitos concebibles, que son los *fraudentamente* regulados por la legislación de Nuremberg. La axiomática de Habermas pone en cuestión la honestidad y objetividad de su filosofía política *en tanto que dependiente e hipotecada por una determinada ideología*. Abstracción hecha de esta última cuestión, conviene documentar los argumentos de Habermas relativos a la posibilidad y necesidad de un supuesto Estado liberal anglosajón que se fundamentaría a sí mismo al margen de toda sustancialidad cultural, ética e ideológica pero que, casualmente, sólo ha surgido espontáneamente *en determinados marcos históricos y sociales*, siendo sólo a partir de ahí “exportado” al resto del mundo de forma *violenta* y aniquilando a su paso todas las culturas no-liberales (o liberales pero rivales) con que ha tropezado en su carrera a tumba abierta hacia la “globalización” *de sí mismo*. Un Estado, el liberal, que va ligado siempre al “modo de producción capitalista” y, por tanto, a un *tipo* de sociedad, la *society* mercantil. Por no hablar de las concepciones religiosas en cuyo seno ha sido gestada y parida la hegemonía del mercado, y del simple hecho de que el liberalismo, en cuanto “forma de vida burguesa”, incide en *todos* los aspectos de la existencia humana dondequiera que se poseione y vuelva del revés, como un calcetín, las instituciones tradicionales, holistas y anti-individualistas, de sus víctimas. Una ideología que convierte el beneficio económico y la “productividad” (excepto para los *parásitos* conocidos como “inversores”) en *ideal obligatorio* de vida bajo amenaza de marginalidad social. Habermas, quien, como hemos visto antes, ya se ha declarado burgués, no tendrá, por tanto, ningún empacho en reivindicarse

expresamente del *liberalismo* —aderezado de *sionismo*, la *cábala* y el judeocristianismo secularizado— que públicamente profesa:

El liberalismo político (que defiende en la figura especial de un republicanismo kantiano) se entiende como una justificación no religiosa y postmetafísica de los principios normativos del Estado constitucional democrático.¹⁹⁴³

La consecuencia de esta ideología, a saber, la liberal, plásmase en una juridificación formalista del poder político que diluye cualquier tipo de contenido, *incluido el relativo a la soberanía popular*, pero salvaguarda *qua factum* histórico consumado la supremacía de la *society* judeo-cristiana globalizada y anti-nacional:

Así pues, un poder estatal “constituido” (es decir, no domesticado constitucionalmente) está completamente juridificado, de modo que no queda ningún aspecto del poder político que no quede traspasado en su totalidad por el derecho. Mientras que el positivismo de Estado de la doctrina alemana del derecho público (desde Laband y Jellinek hasta Carl Schmitt), que hunde sus raíces en el imperio alemán, había dejado un cierto margen a una sustancia ética libre de derecho en lo concerniente “al Estado” o “a lo político”, no existe en el Estado constitucional ningún sujeto de dominio que se alimente de algún tipo de sustancia prejurídica. No queda por tanto ningún hueco de la soberanía preconstitucional de los monarcas que debiera rellenarse ahora —como ethos de un pueblo más o menos homogéneo— mediante una soberanía popular sustancial.¹⁹⁴⁴

En definitiva, una Alemania donde los “pobladores preconstitucionales” del país hubieran desaparecido completamente y ocupado su lugar ciudadanos de raza negra, fe musulmana y lengua árabe, continuaría *ex hiphotesi* siendo *el mismo* Estado constitucional, la abstracta “República Federal” cuyo “patriotismo” promueve Habermas, siendo así que el liberalismo sólo garantiza la existencia del mercado capitalista como marco de la libre producción de mercancías y circulación de capitales, mano de obra, “creencias privadas”, etcétera. En términos generales, puede afirmarse que para el liberalismo esto es así a excepción de (1) una determinada etnia, religión (judía) y Estado (Israel), al cual concédesele el derecho *preliberal* de sustancialidad cultural, religiosa e incluso racial sin menoscabo de su “democraticidad” oficial; (2) una determinada ideología que, como hemos visto, está perseguida penalmente en todos los ámbitos de la vida civil en nombre de cierto “antifascismo” institucionalizado y obligatorio. Podría afirmarse, con justicia, que se trata de excepciones poco relevantes si no fuera porque esta excepcionalidad marca la pauta del conjunto y permite afirmar que el liberalismo introduce contenidos éticos e ideológicos positivos de alcance existencial, por ejemplo, como poco, el eudemonismo y, en la cruda realidad, el hedonismo como arma formidable contra la verdad; y que lo hace, vulnerando sus propios principios procedimentalistas, a través de ese ámbito completamente juridificado que lo define y que, en cuanto tal, ya supone una determinada opción de valores (la subordinación del Estado a la sociedad civil, de la comunidad nacional al individuo como sujeto de la “sagrada propiedad”, de la verdad a los intereses y a la felicidad, etcétera). De ahí que una ideología, la “ideología B”, constituya en realidad, de manera fraudulenta, la “sustancia”, formal y legalmente inexistente, del Estado liberal; e impregne hasta la raíz desde las instituciones

¹⁹⁴³ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 27.

¹⁹⁴⁴ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 29.

públicas y privadas del “mundo de la vida” bajo la coartada de la “racionalización”. Ahora bien, Habermas insiste en plantearse una situación en la cual la legitimidad surge de la mera legalidad porque tiene que justificar, ante todo, el origen de la democracia alemana contemporánea como resultado de una ocupación militar y de la imposición de un poder *de facto*:

Esta herencia problemática provocó que la pregunta de Böckenförde se interpretara de modo que parecía que un orden constitucional completamente positivizado precisaba de la religión o de algún otro “poder sustentador” para garantizar desde el aspecto cognitivo los principios que lo legitiman. Esto quiere decir que la pretensión de validez del derecho positivo dependería de su anclaje en las creencias éticas prepolíticas de comunidades religiosas o nacionales, ya que tal orden jurídico no podría legitimarse a sí mismo partiendo sólo de procedimientos jurídicos generados democráticamente. Sin embargo, si entendemos el proceso democrático como método para generar legitimidad a partir de la legalidad —y no de forma positivista como lo entienden Kelsen o Luhmann— no surge ningún déficit de validez que precise de la “ética”. Frente a la concepción del Estado constitucional proveniente del hegelianismo de derechas, la concepción procedimental inspirada en Kant insiste en una justificación autónoma de los principios constitucionales, con la pretensión de ser aceptable racionalmente para todos los ciudadanos.¹⁹⁴⁵

La última afirmación de Habermas respecto de Kant es *incongruente* con la crítica a la dependencia o absorción del derecho por la moral que se desprendería del planteamiento kantiano realizada por el propio Habermas:

(...) en Kant y en el primer liberalismo prevalece una idea del imperio de la ley que sugiere que el orden jurídico mismo es de naturaleza exclusivamente moral, o que, en todo caso, no es más que una forma de implementación de la moral. Esta asimilación del derecho a la moral me parece errónea.¹⁹⁴⁶

Sin embargo, aunque Habermas no parezca darse cuenta de ello, el hecho de que debamos regirnos por la racionalidad y no por la fe *es ya una opción ideológica o cosmovisional*, y no algo “comprensible de suyo” que pueda sustentarse *de hecho* sin un sustrato axiológico, institucional, cultural y étnico. ¡La racionalidad nació en la Grecia clásica, no cayó del cielo! En una sociedad confesional, el argumento de la razón resultaría insuficiente e incluso blasfemo y el Estado liberal no podría descansar sobre semejante basamento social. La constitución democrática (griega) y, por ejemplo, la *sharía* (o el *halajá*), resultan de todo punto incompatibles. Habermas pasa por alto tales evidencias incómodas en la medida en que conducen de forma inexorable, en última instancia, a la cuestión del “fascismo”.

Por otra parte, de la mera legalidad no puede surgir la legitimidad *si no se da por supuesto, a tenor de una determinada fundamentación filosófica, que esa legalidad es ya legítima* concibiéndola como intrínsecamente “racional” (=válida) en algún aspecto, por ejemplo, el procedimental,

¹⁹⁴⁵ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 30.

¹⁹⁴⁶ Habermas, J.: *Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990; traducción castellana: *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 176-177. Citado por Margarita Boladeras: *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 131.

reivindicado por Habermas,¹⁹⁴⁷ lo que nos devuelve al punto de partida que se consideraba alegremente “superado” por la añeja soberbia nominalista y post-metafísica. En el esquema ontológico habermasiano, que en primera instancia es dualista,¹⁹⁴⁸ no hay “salto” posible de la legalidad o ley *de facto* a la legitimidad o ley *de iure* sin mediación filosófica y, en consecuencia, como hemos venido argumentado hasta aquí, sin ideología (“ideología B” en el presente caso). Facticidad y validez, “real” e “ideal”, representan órdenes ontológicos aparentemente clausurados, pero tributarios del platonismo más rancio a pesar, una vez más, de las incongruentes auto-exculpaciones de Habermas. Véase:

El pensamiento postmetafísico se distingue de la religión en que salva el sentido de lo incondicionado sin necesidad de recurrir a Dios o a un absoluto. Horkheimer sólo tendría razón al afirmar que no puede salvarse un sentido incondicionado sin Dios si con la expresión “sentido incondicionado” se estuviese señalando algo distinto que a ese sentido incondicionado que como momento forma también parte del significado o sentido de la verdad. El sentido de esta última incondicionalidad no es lo mismo que un sentido incondicional que dispense consuelo. En una situación de pensamiento postmetafísico como la nuestra, la filosofía no puede sustituir al consuelo con el que la religión puede ayudar a soportar el dolor inevitable y la injusticia no reparada, las contingencias que representan la penuria, la soledad, la enfermedad y la muerte, arrojando sobre todo ello una luz distinta.¹⁹⁴⁹

Hasta aquí Habermas podría parecer coherente, si no fuera porque, al hablar sobre la muerte en términos vulgares y pre-heideggerianos como mera “contingencia”, se prepara el terreno para lo que sigue, echándole sordina, en cualquier caso, al “fenómeno VM”. En efecto, referirse a la muerte, manifestación fenoménica de la finitud radical, ontológica, inherente a todo ente, en cuanto “inevitable” (¿en qué sentido?) pero como materia “óptica” y, por tanto, en las *antípodas* semánticas de la verdad “incondicionada”, es metafísica rancia por mucho que se pretenda mantener la posición ético-dialógica al margen de la existencia de Dios; ya no digamos “contra Dios”, algo impensable en el “juicio” Habermas. Así que Dios —el dios Yahvé, por supuesto, a pesar de que no se le mencione expresamente en este fragmento— tiene que volver a ocupar el centro de la “esperanzada” escena en el teatro de los “humanes”. Y ello aunque se deslice subrepticamente, como en el kantismo “alevoso” denunciado por Nietzsche hace más de un siglo, por la puerta trasera:

Ciertamente, la filosofía puede seguir explicando todavía hoy el punto de vista moral desde el que imparcialmente juzgamos algo como justo o injusto; por tanto, la razón, la razón comunicativa no está en modo alguno a la misma distancia de la moralidad que de la inmoralidad. Pero cosa distinta es encontrar una respuesta motivante a la cuestión de por qué hemos de atenernos a nuestras convicciones morales, de por qué hemos de ser morales. En este aspecto podría quizá decirse que es vano querer salvar un sentido incondicionado sin Dios. Pues pertenece a la dignidad de la filosofía el atenerse inflexiblemente a que ninguna

¹⁹⁴⁷ Cfr. Habermas: “Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?”, *Kritische Justiz*, núm. 20, I, 1987, p. 12.

¹⁹⁴⁸ Hemos dicho “en primera instancia” porque existen excepciones que no encajan en dicho esquema, por ejemplo, como ya se verá, el estatuto ontológico del interés cognoscitivo.

¹⁹⁴⁹ Habermas, J.: *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 2001, p. 147. Edición alemana original: *Texte und Kontexte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, p. 126.

pretensión de validez puede tener cognitivamente consistencia si no se justifica ante el foro del habla argumentativa.¹⁹⁵⁰

Aquí no sólo es “Dios” el dios judeo-cristiano, sino que la “moral” es también judeo-cristiana y ni siquiera se *considera* la posibilidad de otro tipo de moral coherente con el sentido *incondicionado* de la verdad reivindicado por el propio Habermas. Pero si la finitud define ese sentido de la verdad incluso para un presunto Dios que debería *someterse* a ella —dando al traste con la idea misma de un ente omnipotente y, por tanto, capaz de “vencer” a “la muerte”—, entonces cabe concebir un sentido ético de la moral o, como poco, la posibilidad de “otra” moral, de carácter heroico-trágico (“fascista”) que no venga ya hipotecada por la mentira esencial (“consoladora”) de la herencia judeo-cristiana. Que el “hombre” resulte incapaz de sobrevivir en ese “clima” axiológico tampoco constituye razón suficiente para descartar tal “posibilidad”, precisamente porque *la incondicionalidad de la verdad*, su *imperatividad* inexorable por así decirlo, no tiene que hacer concesiones ni ofrecer muletas a una especie biológica concreta. De ahí la idea nietzscheana del *Übermensch*, cuya rigurosa definición fenomenológica ha implementado Heidegger en el fenómeno del “ser para la muerte”. Nos ocuparemos más debajo de las alegaciones de Habermas desarrolladas en el excurso del citado capítulo de *Textos y contextos*.¹⁹⁵¹

Por otro lado, y volviendo al procedimentalismo *supuestamente sin contenido* (los “contenidos” de la “ideología B” son inyectados antes o después mediante recursos retóricos y bochornosas carencias de rigor conceptual), ningún procedimiento puede garantizar la legitimidad de un producto o expediente jurídico si todas las instancias implicadas se proponen y están resueltas a cometer fraude. Ahora bien, esto sucede cada día en el Estado liberal y por razones que no son circunstanciales, sino *inherentes* al sistema capitalista, con su reducción de todas las funciones sociales a funciones económicas, comerciales y, en la actualidad, financieras. Porque los órganos revisores o de apelación y control, cuando existen, también pueden actuar de manera contraria a derecho de forma consciente; y lo hacen porque obedecen a intereses tanto más omnipresentes cuanto presuntamente inexistentes. La legitimidad no puede surgir del procedimiento mismo, sino de esa cultura o ética *material* que Habermas se empeña en expulsar del derecho político. La única garantía y fundamento de la legitimidad democrática sería, en efecto, un determinado tipo de relación axiológica entre los agentes jurídicos y la “verdad racional”, que no se da espontáneamente en el plano formalista procedimental, sino que sólo puede emerger, como resolución jurídica u otros posibles epifenómenos “superestructurales” (Marx), de la “sustancia” existencial inherente a una “cultura ética verista” interiorizada por los participantes desde su primer biberón. Con ello, los casos de prevaricación y cohecho sí serían circunstanciales “casos aislados” y no la norma como ocurre con el Estado liberal (capitalista por más señas) al que Habermas rinde vergonzante pleitesía desde los años de su máxima productividad filosófica. Una legalidad legítima debe, pues, poder sustentarse en una instancia anterior a la ley misma porque de lo contrario, es decir, promulgada discrecionalmente, ésta carece de validez vinculante y sólo puede imponerse por la fuerza, disolviéndose así, paradójicamente, su efecto de “forzosidad”

¹⁹⁵⁰ Habermas, J.: *op. cit., ibídem.*

¹⁹⁵¹ Habermas, J.: Excurso: Trascendencia desde dentro, trascendencia hacia el “más acá”, *op. cit.*, pp. 149-175.

o *coacción legítima* característica del *derecho*. Esta apreciación, empero, y una vez más, es ideológica, lo que no significa aquí “meramente ideológica”, sino sólo que el liberalismo quiere una suerte de meta-ideología exenta del imperativo de legitimación o desempeño de sus pretensiones de validez con el argumento de que la “libertad” debe preceder a la “verdad”, como si éste no fuera un argumento entre otros que, como tal, ha de ser desempeñado para que podamos admitirlo “libremente” (“sin coacciones”) en calidad de “válido”. Y, en consecuencia, un argumento tributario *de iure*, en cualquier circunstancia concebible, de una verdad que ha de estar ya pre-comprendida por todos los participantes (ciudadanos) en la asamblea política y ostentar carácter fáctico, al menos como posibilidad, no “contrafáctico” (“ideal”) *por principio*. Nótese, por ejemplo, el caso de la propiedad privada: ¿no entraña esta institución liberal un contenido ideológico sustancial que debiera ser justificado? Es decir, el liberalismo debe dar buenas razones para constituir un Estado liberal y está sujeto a crítica al igual que cualquier otra ideología, con lo cual será menester reconocer que únicamente admitiendo acríticamente como válida la ideología liberal, aquí una *petitio principii*, puede emanar sin más mediaciones de la “legalidad constitucional liberal” una legitimidad *democrática*. Pero si, llegados aquí, admitiésemos que la ideología liberal fuera válida y comportara unos contenidos axiológicos sustanciales, las pretensiones de neutralidad ideológica del Estado liberal se derrumbarían. Las paradojas del liberalismo se desprenden de su propia matriz relativista: reconocido el supuesto de que relativismo puede ser válido o no-válido, pero que se contradice a sí mismo tantas veces sea admitida su validez, cabe concluir que las pretensiones de validez de dicha ideología antójanse, como poco, harto dudosas, por cuanto incurre en contradicción performativa. Otro tanto podría añadirse respecto del hedonismo que, junto al relativismo y el individualismo, constituye la sustancia ética del liberalismo, y cuyas pretensiones de racionalidad entran en colisión con la naturaleza irracional misma de la doctrina del placer, *siendo así que aceptamos esta doctrina porque es verdadera, no porque nos produzca placer*. La legitimidad no dimana, en conclusión, del resultado fáctico de un *procedimiento*, sino de la *validez* del procedimiento mismo como tal establecido por una *ley procedimental que es ya legítima* por motivo de razón sustancial y extrajurídica o no lo es en absoluto. Y nunca *a posteriori* porque la misma produzca legitimidad de forma y, por decirlo de alguna manera, *retroactiva* respecto de sus fundamentos. En consecuencia, para escapar al dualismo platónico que Habermas arrastra con su “comunidad ideal de diálogo”, debería haber algún *lugar fenoménico* donde facticidad y trascendentalidad se identifiquen o, mejor dicho, un lugar anterior a la escisión entre facticidad y validez, teoría y praxis, sujeto y objeto, idealidad y realidad, materia y espíritu, legalidad y legitimidad..., etcétera, al que podamos remitirnos para fundamentar racionalmente la *soberanía*. Nuestro método consistirá remontarnos *hacia atrás* en los procesos de diferenciación interna de la razón y de secularización de las religiones, pero *sin detenernos en el judeocristianismo*, a fin de alcanzar ese “lugar” originario, “pagano”, precristiano, de “lo sagrado” o de validez “no diferenciada”, pre-ideológica, a saber, el “fenómeno VM”. La secularización del mismo, aquello que Habermas intenta obstruir a todo trance con sus beligerantes tomas de posición *ideológicas*, es precisamente una de las posibles caracterizaciones tanto del “fascismo” *cuanto* de la filosofía de Heidegger.

Cualquiera que sea la ideología sujeta a discusión u objeto de argumentación, en todos los casos tendremos que remitirnos siempre, primero, a la *racionalidad* y, en última instancia,

a la *verdad*. Éstos son contenidos éticos e ideológicos preliberales que detéctanse con mayor relevancia en determinadas culturas y no en otras,¹⁹⁵² de manera que no puede resultar indiferente para el Estado democrático la realidad de una substancialidad ética anterior y sustentadora de la formalidad jurídica procedimentalista. Sostener la tesis contraria a la expuesta equivaldría a postular que, siendo no-válida la teoría de la “soberanía popular”, la legalidad procedimental *constitucionalista* correspondiente podría por sí sola generar legitimidad, es decir, validez, lo que es absurdo. Que el Estado liberal sea o no legítimo depende, en consecuencia, de que se den las condiciones *democráticas* para que el liberalismo como ideología pueda desempeñar sus razones. Pero dichas condiciones democráticas no son neutrales, sino ideológicas o cosmovisionales en el sentido de una “ideología válida” (“ideología A”), democrática, que no puede confundirse con el liberalismo y que, por tanto, conviene delimitar frente a éste. Tales condiciones *culturales*, morales e institucionales comportan una “ética” de la racionalidad, es decir, la “ética del diálogo”. La legalidad procedimental aparece en un sitio y momento histórico concretos: en Grecia, no en Judea. ¿Será irrelevante este “dato” fáctico si admitimos la *historicidad* radical de todo fenómeno cultural? Pero en la Atenas clásica no tenemos un régimen liberal, sino una forma de vida *holista* que, desde la perspectiva liberal actual, podría caracterizarse como “totalitaria”. La retórica de la “ideología B” nos conduce al hecho paradójico, quizá escandaloso también, de que la primera forma histórica de la democracia es “fascista”. No otra será la tesis, como ya se expuso, del “filósofo” Bernard-Henri Lévy en *Le testament de Dieu* (1979).

La interesada *confusión* entre liberalismo y democracia, que en Habermas se detecta masivamente, tenía de alguna manera que aparecer reflejada en la formulación actual y vigente de la ética dialógica, en el seno de la cual volverá a reproducirse el esquema *formalista procedimental* de los liberales, pero esta vez de manera mucho más vulnerable a la crítica por su tendencia a escamotear torpemente los contenidos ideológicos del liberalismo, y en concreto el *hedonismo*, de manera poco menos que bochornosa. Y aunque nos referimos ya a ello en el Capítulo 4 con el fin de ilustrar los contenidos ideológicos subyacentes en la crítica de Habermas a Heidegger, aquí nos interesa traer a colación el problema en el contexto de una crítica de Heidegger a Habermas o de la filosofía habermasiana *desde* una ética substancial o material verista fundamentada en el “fenómeno VM”. Para Adela Cortina:

La utopía de la comunicación no resuelve más problema que el del deber, el de las normas justas. Lo que hay que reprocharle, en todo caso, es su limitación a un solo aspecto del fenómeno moral; sus escasas miras que no exceden el ámbito prescriptivo y dejan en la sombra el tema profundamente moral de la valoración. Así lo ha reconocido Habermas sin empacho alguno en sus últimas intervenciones, porque piensa que, hoy por hoy, tal vez no pueda pedirse mucho más a los expertos en filosofía moral. El resto –la decisión sobre valores y preferencias– corre a cargo de los ciudadanos de a pie, que aprenden y comprueban modelos de felicidad en el mundo de la vida.¹⁹⁵³

¹⁹⁵² Weber, M.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, tomos I, II y III, Madrid, Taurus, 1983 (tomo I), 1987 (tomo II), 1988 (tomo 3). Edición alemana original: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920 (Band 1), 1921 (Bände 2 y 3).

¹⁹⁵³ Adela Cortina: *Crítica y utopía. La Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel, 1985, pp. 176-177.

Nótese, en primer lugar, que Adela Cortina establece la distinción entre los “expertos en filosofía moral” y los “ciudadanos de a pie”. Con ello confirma nuestros temores respecto al carácter tecnocrático de esta “utopía del consenso” y del papel del filósofo en el Estado de Bienestar administrado por la “gobernanza” judaica. Infiérese del texto que la decisión sobre el deber, es decir, sobre las normas justas *no corre a cargo de los ciudadanos*. Éstos, en cuanto tales, deben aceptar mudos la autoridad del “experto” que les explica las reglas de funcionamiento de unas *inquietantes instalaciones de recreo*. Pero, en segundo lugar, y no satisfechos con semejante paternalismo frente a los “ciudadanos de a pie”, ya se encargan los expertos, en un ulterior recorte de responsabilidades, de *acotar las opciones relativas a la valoración*. Adela Cortina nos explica ahora, en efecto, que en ese jardín para adultos en perpetuo estado de minoría de edad podremos por fin jugar y juzgar “libremente”, *siempre* que, empero, nos limitemos a aprender y comprobar *modelos de felicidad*. Ergo será *obligatorio* —dándolo pre-comprendivamente por supuesto— ser “feliz”; y el “mercado” consumista se encargará del resto *produciendo lo primero* que produce, a saber, no la oferta, sino la *demanda* por medio de la “publicidad comercial”, una descarada fórmula institucionalizada de adoctrinamiento liberal individualista y hedonista. Aquí ya pueden ponerse otra vez en circulación los viejos monstruos, ahora “divertidos” y como químicamente castrados, de las viejas cosmovisiones, las ideologías, bien entendido que única y exclusivamente en calidad de meras “invitaciones a la felicidad”:

Pero tal vez quepa decir algo más. Tal vez sea conveniente recordar que, si la ética no suministra más que un *procedimiento formal*, los *contenidos* morales corren a cargo del mundo de la vida; y esto significa: de los proyectos valiosos de vida propuestos por quienes crean tener algo que decir sobre la felicidad de los hombres. Aquí tiene un lugar privilegiado el arte; aquí tienen un lugar privilegiado las cosmovisiones filosóficas y los grupos sociales; aquí tiene un lugar privilegiado la religión.¹⁹⁵⁴

Los “contenidos” son, como mínimo, eudemonistas. Con ello parece sugerirse, por añadidura, que el criterio de validez en el *principio D*, a saber, el principio del discurso de la “ética dialógica”¹⁹⁵⁵ *no es para los frankfurtianos la verdad, sino la felicidad*, y que el significado de ese principio discursivo es perfectamente coherente con la desecularización, de tal suerte que las afirmaciones de Habermas respecto del valor relativo a las cosmovisiones religiosas en detrimento de las científicas o metafísicas no son anecdóticas o circunstanciales, sino que desplazarían subrepticamente al centro de la cuestión y *con especiales repercusiones para las actuales pretensiones desecularizadoras de la religión judía*. Porque la aceptación por parte de todos los afectados no puede, en efecto, operar como un criterio de verdad, siendo así que precisamente los *intereses hedonistas* de los afectados podrían resultar universalmente contrarios a la verdad; por ejemplo, y muy singularmente, en el caso del “fenómeno VM”, para el cual parecen estar diseñadas *a medida* las apreciaciones y sugerencias “expertas” de Adela Cortina:

¹⁹⁵⁴ Cortina, A.: *op. cit.*, p. 177.

¹⁹⁵⁵ «Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico». Cfr. Habermas, J.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, p. 103.

Porque la función legitimadora de la dominación política, la función fundamentadora de la moral que de hecho asumieron algunas cosmovisiones filosóficas o religiosas tal vez no era –pese a lo que piensa Habermas– la función que propiamente les convenía. Lo suyo no es prescribir, sino invitar a la felicidad. Por eso no están superadas. Sigue siendo su tiempo más que nunca.¹⁹⁵⁶

En el multicolor “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) habermasiano (de oriundez husserliana), el cual, como sabemos, es lo que *queda* del *Dasein* después de que los administradores de la verdad ideológica *en B* han decidido amputarle la parte, un tanto desagradable, del “ser para la muerte” (*Sein zum Tode*) y otras “basuras” (Habermas) procedentes de la filosofía *teutona*, queda excluido, ante todo, el *heroísmo*. El siguiente fragmento pone en evidencia que cuando Adela Cortina habla de “felicidad” se refiere sobre todo al *placer* y que el antagonista principal de esta opción ética ya no eudemonista, sino *abiertamente hedonista*, sería algo así como una ética *heroica*:

Renunciar al placer en nombre de un heroísmo abstracto lleva inevitablemente al nihilismo, porque es inevitable el desprecio por la existencia concreta y el odio hacia la felicidad de los otros. Este nihilismo puede conducir en ocasiones a la destrucción.¹⁹⁵⁷

Pretender que las éticas heroicas están más involucradas que las eudemonistas o las hedonistas en los grandes crímenes del siglo XX, constituye una impostura, por no hablar de que *el ascetismo enfermizo al que apunta Cortina* tiene mucho más que ver con las éticas antiheroicas de la *salvación*, como el calvinismo (“hedonismo aplazado”), denunciadas por Nietzsche, que con las éticas heroicas aristocráticas o paganas. Apreciamos así un indicio más, ya anotado en el Capítulo 4, que apunta hacia la espontánea aparición de las ideologías A y B en los términos de nuestra investigación. La ética dialógica *no es ideológicamente neutral*; e impone su ideología con modos y maneras de talante marcadamente autoritario. Recordemos:

A la raíz de la Escuela de Frankfurt –sobre todo, de sus fundadores– se encuentra entrañada esa vertiente compasiva de la tradición occidental que pone en cuestión a la razón desde el sentimiento, que mide a la razón desde el sentimiento. No a cualquier razón puede concedérsele el título de humana: sólo es íntegramente humana aquella que presta argumentos en la dirección marcada por la piedad.¹⁹⁵⁸

¿Pero qué significa aquí “humana” y de dónde surge o cómo legitima su función de criterio de validez pre-racional *aplicado a la mismísima razón*? Huelga quizá añadir que también existen *sentimientos* de odio, entre muchos otros, pero que, en cualquier caso, aquel argumento sólo podría desempeñarse *racionalmente*, entrando entonces en colisión con el enunciado; o imponerse de forma violenta, con lo cual también incurriría en contradicción consigo mismo. Pretender limitar la razón a “argumentos en defensa de la piedad” representa, pura y simplemente, un atentado a la filosofía, a la libertad de expresión, a la democracia y, en definitiva, a la propia razón ilustrada que Adela Cortina proclama pomposamente reivindicar, pero también una muestra en estado casi químicamente puro de la “ideología B” que

¹⁹⁵⁶ Cortina, A.: *op. cit.*, p. 177.

¹⁹⁵⁷ Cortina, A.: *op. cit.*, p. 146.

¹⁹⁵⁸ Cortina, A.: *op. cit.*, p. 148.

envenena la ética dialógica y convierte a Sócrates el filósofo griego en un profeta judío dispuesto a aplicar el anatema. No sólo eso: si admitimos las pretensiones de Adela Cortina, el “fenómeno VM” *tendría que ser negado, silenciado y encubierto de manera fraudulenta a la humanidad toda*; debería mentirse “por piedad” a los afectados como el personaje de la novela unamuniana *San Miguel Bueno, mártir* (1931). Pero los métodos que habrían de utilizarse contra los “disidentes” de ese virtual “consenso” eudemonista-hedonista frankfurtiano quizá fueran tan “piadosos” como los bombardeos aliados de Dresde y otras ciudades alemanas, por no hablar de la mucho más reciente guerra de Iraq (2003). El anatema veterotestamentario, la “piedad” judaica de Jericó o de los santones calvinistas y neoliberales actuales, se nos antojan, como poco, asaz vulnerables a una crítica moral *racional*.

El propio Habermas tiene que reconocer, empero, casi a regañadientes, la necesidad de unos supuestos legitimadores anteriores a la legalidad impuesta por las tropas aliadas y soviéticas después de 1945. Ciertamente que en este punto Habermas ha vuelto a reformular su pretensión de *total* autosuficiencia del Estado liberal convirtiéndola en una más comedida autosuficiencia con respecto a «la tradición religiosa y metafísica».¹⁹⁵⁹ Este matiz es importante porque prejuzga sobre una posibilidad que reúna dos condiciones: 1/ carácter laico y post-metafísico del Estado o de la autoridad política; 2/ fundamentación *ética* inmanentista y fenomenológica de los mismos. En todo caso, Habermas debe admitir, contradictoriamente con su reivindicación de un Estado desligado de toda “soberanía popular sustancial”, que

Sin embargo, esta premisa sigue albergando un cierto tipo de duda motivacional, dado que los presupuestos normativos en los que se basa el Estado constitucional democrático son más exigentes en lo que respecta a la función de los ciudadanos, si se entienden éstos como autores del derecho que si se entienden como meros destinatarios del derecho.¹⁹⁶⁰

Obsérvese cómo hace acto de presencia aquí otra vez la ambigüedad de Habermas en lo relativo a la posición de los alemanes frente a una ideología que les fue impuesta *manu militari*. Porque “destinatarios del derecho” significa, en realidad, «la mera obediencia a las leyes que coartan los actos individuales». Cuando de lo que se trataría es, precisamente, de que los alemanes *interioricen* la ideología liberal como *requisito* del funcionamiento *procedimental* mismo del Estado liberal:

De ellos se espera que hagan uso activo de sus derechos de comunicación y de participación no sólo por un interés propio bien entendido sino también en interés del bien común, es decir, solidario. Esto requiere un gran esfuerzo en lo que se refiere a la motivación de los ciudadanos, que no puede imponerse por vía legal.¹⁹⁶¹

Pedirle al individuo egoísta del capitalismo competitivo, al sujeto y jefifalte del “enriqueceos”, que devenga solidario en algún sentido no parece, empero, muy razonable. Requiere de una cultura democrática que sólo puede fundamentarse en el valor supremo *de la verdad*, no de la “felicidad”, *en tanto que* ésta antójase perfectamente compatible con la *mentira*. No obstante lo

¹⁹⁵⁹ Habermas, J.: ¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?, op. cit., p. 31.

¹⁹⁶⁰ Habermas, J.: op. cit., *ibidem*.

¹⁹⁶¹ Habermas, J.: op. cit., *ibidem*.

cual, Habermas se conforma, al parecer, con poco y resulta sorprendente que, a tenor de semejante precariedad motivacional, atrevase todavía a hablar de una “comunidad liberal”:

A los ciudadanos de una comunidad liberal sólo puede suponerseles una disponibilidad en caso necesario de ciudadanos extraños, que además permanecerán en el anonimato, así como la disponibilidad de asumir sacrificios por el bien común. Es por ello que las virtudes políticas, aunque sólo se obtengan en cantidades mínimas, por así decirlo, en “calderilla”, sean esenciales para la existencia de una democracia.¹⁹⁶²

Dichas virtudes políticas en calderilla son las de una “sociedad de consumo” individualista, hedonista, desmovilizada y fundamentalmente apolítica que únicamente reacciona ante recortes sociales graves u otras fechorías de las élites financieras apátridas y *ademocráticas*, de manera que sólo de forma inexacta, cuando no insultante, puede hablarse aquí de “comunidad”. El nombre más adecuado para este fenómeno es *society*, en inglés, frente a *Volksgemeinschaft*, en alemán, pero entonces nos deslizamos, una vez más, en el terreno prohibido del “fascismo”. Habermas no explica, en este sentido, si dicha existencia estatal del poder público, que no *auctoritas*, está garantizada con semejante fundamento de extrema fragilidad o cuánto tiempo se prolongará dicha existencia en tales condiciones de penuria axiológica. El propio Habermas toca el tema esencial cuando recuerda lo siguiente respecto del “ser para la muerte” patriótico, contradiciendo una vez más lo expuesto más arriba en lo referente a la “disponibilidad de asumir sacrificios por el bien común”:

Pero entretanto las conciencias republicanas se han separado en gran medida de estas ataduras prepolíticas, de modo que el hecho de que no estemos dispuestos a dar nuestra vida “por Niza”, no es ya ninguna objeción para la constitución europea.¹⁹⁶³

El texto de Habermas, atravesado por ingentes *contradicciones*, se convierte así en un perfecto *questionario* donde podemos definir el marco de las “problematizaciones de sentido” en cuyo seno tendrá lugar la *recodificación dialógica* de la heideggeriana pregunta por el ser como pregunta por la *auctoritas* y, en definitiva, como pregunta por el fundamento del poder político en la “modernidad secularizada y democrática” actualmente en crisis. Nuestra respuesta será: mirad hacia Atenas, nunca hacia Jerusalén. Véase el *Discurso fúnebre* de Pericles, encarnación de la democracia ateniense:

La razón por la que me he referido con tanto detalle a asuntos concernientes a la ciudad, no ha sido otra que para haceros ver que no estamos luchando por algo equivalente a aquello por lo que luchan quienes en modo alguno gozan de bienes semejantes a los nuestros y, asimismo, para darle un claro fundamento al elogio de los muertos en cuyo honor hablo en esta ocasión. / La mayor parte de este elogio ya está hecha, pues las excelencias por las que he celebrado a nuestra ciudad no son sino fruto del valor de estos hombres y de otros que se les asemejan en virtud. No de muchos griegos podría afirmarse, como sí en el caso de éstos, que su fama está en conformidad con sus obras. Su muerte, en mi opinión, ya fuera ella el primer testimonio de su valentía, ya su confirmación postrera, demuestra un coraje genuinamente varonil. Aun aquellos que puedan haber obrado mal en su vida pasada, es justo que sean recordados ante todo por el valor que mostraron combatiendo por su patria, pues al anular lo malo con lo bueno resultaron más beneficiosos por su servicio público que

¹⁹⁶² Habermas, J.: *op. cit.*, *ibidem*.

¹⁹⁶³ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 34.

perjudiciales por su conducta privada. A ninguno de estos hombres lo ablandó el deseo de seguir gozando de su riqueza; a ninguno lo hizo aplazar el peligro la posibilidad de huir de su pobreza y enriquecerse algún día. Tuvieron por más deseable vengarse de sus enemigos, al tiempo que les pareció que ese era el más hermoso de los riesgos. (...) Estos hombres, al actuar como actuaron, estuvieron a la altura de su ciudad. Deber de quienes les han sobrevivido, pues, es hacer preces por una mejor suerte en los designios bélicos, y llevarlos a cabo con no menor resolución. (...) Entonces, cuando la ciudad se os manifieste en todo su esplendor, parad mientes en que éste es el logro de hombres bizarros, conscientes de su deber y pundonorosos en su obrar; de hombres que, si alguna vez fracasaron al intentar algo, jamás pensaron en privar a la ciudad del coraje que los animaba, sino que se lo ofrendaron como el más hermoso de sus tributos. Al entregar cada uno de ellos la vida por su comunidad, se hicieron merecedores de un elogio imperecedero y de la sepultura más ilustre. Esta, más que el lugar en que yacen sus cuerpos, es donde su fama reposa, para ser una y otra vez recordada, de palabra y de obra, en cada ocasión que se presente. La tumba de los grandes hombres es la tierra entera: de ellos nos habla no sólo una inscripción sobre sus lápidas sepulcrales; también en suelo extranjero pervive su recuerdo, grabado no en un monumento, sino, sin palabras, en el espíritu de cada hombre. Imitad a éstos ahora vosotros, cifrando la felicidad en la libertad, y la libertad en la valentía, sin inquietaros por los peligros de la guerra.

Compárese las descritas disposiciones cívicas con la “calderilla” habermasiana. Pero no puede ocultársenos, por otra parte, que acabamos de documentar el “fascismo” en el corazón mismo de la democracia.

7.1.1.- *El marco dialógico y metapolítico de la pregunta que interroga por el ser o el “fascismo” en la democracia*

Nuestro hilo argumental ha sostenido que el *apriori* de la comunicación no puede depender, a su vez, de la comunicación, por cuanto que la fundamenta. La “comunidad de diálogo” paga tributo a unas “condiciones trascendentales de posibilidad”: la “comunidad de silencio”, el “ser-con” (*Mitsein*) y el “habla” (*Rede*) de la ontología fundamental, y no a la inversa, como pretenden los discursos académicos obedientes al *linguistic turn*, santo y seña de una auténtica “invasión cabalística de la filosofía”:

La “razón”, de la que habla la filosofía, no puede ser determinada si nos eximimos de la experiencia de la *aletheia*. Previa a la “luz de la razón” es la luminosidad que procede de la apertura del ser, apertura que hace posible el mostrarse y el ser dado de cualquier cosa (*Lichtung*) y que no es “fundamento estable”, sino acontecer indisponible.¹⁹⁶⁴

La “comunidad de diálogo”, en tanto que “nosotros” de la razón, se fundamenta en una “comunidad de silencio” más originaria *qua* “nosotros” de la *Lichtung*, es decir, de la “verdad del ser”:

Algo debe emerger, algo que no es el individuo como tal ni tampoco la comunidad como tal. La camaradería de los soldados en el frente no tiene su fundamento en el hecho de que se encontraron allí algunos porque faltaban otros que estaban en otro lugar, tampoco en que se unieron en un entusiasmo compartido, sino porque únicamente la cercanía de la muerte como una ofrenda redujo a cada uno a la misma pequeñez (*Nichtigkeit*) de tal modo que ésta

¹⁹⁶⁴ Sáez Rueda, L.: *La reelustración filosófica de Karl-Otto Apel*, Granada, Universidad de Granada, 1995, p. 52.

se convirtió en el origen de la irrecusable mutua pertenencia. Precisamente la muerte, que todo hombre debe morir por sí mismo, justamente la muerte y la disposición a convertirse uno en su víctima, es la que crea antes que nada el espacio de la comunidad del cual emerge la camaradería.¹⁹⁶⁵

Denomino a esta “comunidad” previa la *entidad*, más originaria que la comunidad tradicional épica y que sólo puede emerger históricamente como consumación del proceso de secularización y racionalización emprendido por la cultura grecorromana e interrumpido por la “interferencia” cultural del judeo-cristianismo. La entidad es una “comunidad de la muerte” arraigada en la tradición indoeuropea —y, singularmente, en la religión germánica— *de cuya secularización surge el “fascismo”*. La “historia” es el proceso de dicha secularización racionalizadora y conduce inexorablemente hacia un “socialismo nacional”. El “final” de la historia puede definirse como la *identidad de sentido* entre historia fáctica, historicidad ontológica y temporalidad originaria. El signo de dicha realización es la institucionalización del “fenómeno VM”. Que existe una relación entre las cuestiones planteadas y el “nacionalismo” queda acreditado en el mismo texto de Habermas que acabamos de citar. Habermas no cita o parafrasea aquí la filosofía “nacionalista judía” de Horkheimer,¹⁹⁶⁶ sino que cuestiona el “nacionalismo” no-judío:

No se da cuenta [Horkheimer] de que el peligro de distorsión nacionalista, causada por el sentimiento de vinculación a una nación, se produce precisamente en el instante en que una falsa solidaridad hace que el individuo se disuelva en el colectivo. Pues la solidaridad, que tiene su lugar genuino en la intersubjetividad lingüística, en el entendimiento y en la socialización individualizadora, se ve desplazada por una metafísica de la unidad —aunque ésta se plantee en unos términos negativistas— y diluida en la identidad de algo subyacente, en la indiferenciada negatividad de la voluntad del mundo.¹⁹⁶⁷

Un fragmento, éste, puramente retórico e ideológico, que podría aparecer sin necesidad de ser siquiera adaptado en el texto de cualquier encíclica papal. En efecto, ¿por qué la *solidaridad* tiene su lugar “genuino” en la intersubjetividad lingüística? Si de ello dependiera la solidaridad, no podría haberla entre extranjeros que hablan distintos idiomas y, en cualquier caso, la solidaridad sería cosa de argumentos, algo poco creíble y que carece de todo fundamento empírico, histórico o fenomenológico. Estamos ante una afirmación gratuita que ignora o menosprecia el *fenómeno* de “la solidaridad”, cuyo fundamento originario, la experiencia del *Mitsein* en el “ser para la muerte” y la “comunidad de combate”, es “silencioso y presto a la angustia”. Por otro lado, la apelación a un “algo” subyacente podría imputarse a Dios como “ente omnipotente” que “elige” a los individuos si cumplen sus deberes en

¹⁹⁶⁵ Heidegger, M.: *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, GA 39, pp. 72-73: «Solches muss offenbar sein, was weder der Einzelne für sich noch die Gemeinschaft als solche ist. Die Kameradschaft der Frontsoldaten hat weder darin ihren Grund, dass man sich zusammenfinden musste, weil andere menschen, denen man fern war, noch auch darin, dass man sich auf eine gemeinsame Begeisterung erst verabredete, sondern im tiefsten und einzigen darin, dass die Nähe des Todes als eines Opfers jeden zuvor in die gleiche Nichtigkeit stellte, so dass diese die Quelle des unbedingten Zueinandergehörens wurde. Gerade der Tod, den jeder einzelne Mensch für sich sterben muss, den jeden Einzelnen aufs äusserste auf sich vereinzelt, gerade der Tod und die Bereitschaft zu seinem Opfer schafftt allererst zuvor den Raum der Gemeinschaft, aus dem die Kameradschaft entspringt» .

¹⁹⁶⁶ Habermas, J.: *Textos y contextos*, op. cit., p. 143.

¹⁹⁶⁷ Habermas, J.: op. cit., p. 144.

espera de la recompensa salvífica (“en pago”), una intersubjetividad societal, antípoda de la comunitaria, que confiere a la “solidaridad” judeo-cristiana ese aire falso y fariseo que los revolucionarios ateos siempre atribuyeron a la caridad “interesada” de los creyentes cristianos, y rechazaron como indigna. En consecuencia, el “argumento” de Habermas puede volverse del revés punto por punto y no parece que el filósofo haya desempeñado en absoluto sus pretensiones de validez respecto a la posibilidad de una “solidaridad nacionalista” puramente “desinteresada”, como la de una madre que da la vida por su hijo o la del amante por su amada.

La cuestión que se dilucida aquí es si 1/ el lenguaje y la razón dependen de una instancia abridora de mundo (la hegeliana “comunidad de la lucha a muerte”) que la filosofía de inicios del siglo XX identificó con la “vida” en un sentido trascendental y Heidegger implementó con la terminología técnica fenomenológica de la ontología fundamental, léase: la correspondiente a la analítica del *Dasein*; o si 2/ es el *Dasein* el que *depende* del lenguaje y, en definitiva, de la “comunidad de diálogo” como condición de posibilidad trascendental irrebalsable. Creemos haber puesto al menos en cuestión esta última alternativa en las páginas anteriores. El simple hecho, que es un supuesto de toda sociología empírica y el propio Habermas tiene que reconocer cuando habla de “socialización individualizadora”, de que el individuo es siempre el producto de una determinada *socialización*, a saber, la occidental, así como el hecho de que existan comunidades y hasta civilizaciones enteras que desconocen dicha socialización individualista, pone en evidencia que *la comunidad precede siempre a la sociedad*.¹⁹⁶⁸ La prioridad de la intersubjetividad asociacional en Habermas, permanece presa del mito del contrato social y, por ende, del paradigma metafísico del sujeto cartesiano, calculador y negociador burgués. Pretender que sólo existe “genuina solidaridad” allí donde haya “individuos” constituye, además, un postulado etnocéntrico que menosprecia las civilizaciones *holistas*, las cuales son *todas* antes de que la civilización occidental pusiera el mundo al revés poniendo al individuo (“alma inmortal”) como fin en sí mismo o valor supremo por encima de esa misma comunidad sin la cual *de facto*, pero también *de iure* en tanto que *lenguaje* tributario de la entidad, no puede ser concebido. La solidaridad “genuina” es comunitaria y nacionalitaria. La solidaridad intersubjetiva societal de Occidente constituye un negocio cristiano burgués *do ut des* y sólo puede ser tildada de “genuina” desde una mentalidad colonial que uno nunca esperaría hallar en Habermas.

Ahora bien, no se trata aquí de *oponer* “comunidad de combate” y “comunidad de diálogo”, sino de *fundamentar ésta en la experiencia del “fenómeno VM”*. La “comunidad del diálogo” sólo puede devenir auténtica sobre el fondo contextual hermenéutico (*frame*) de la “comunidad de combate” y el “ser para la muerte”. De hecho, surge en un dónde y un cuándo

¹⁹⁶⁸ Cfr. Louis Dumont: *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Madrid, Taurus, 1982. Edición francesa original: *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, París, Gallimard, 1977; *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, París, Gallimard, 1966; *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, París, Ed. du Seuil, 1983, edición aumentada de 1985; *La civilización india y nosotros*, Madrid, Alianza, 1989, edición francesa original: *La civilisation indienne et nous*, París, Colin, 1975, *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, París, Gallimard, 1991. Higinio Marín: *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*, Madrid, Encuentro, 2007. Para la “gestación del individuo europeo” véase pp. 138 y ss.

determinados (la Grecia arcaica) y no *confunde* la *singularización* del héroe trágico con la “individualización” cristiana, esa célula “cancerígena” *hipostatizada* para devorar el organismo (“holista”) del que forma parte. La afirmación de que la “verdad del ser” no es fundamento estable, sino acontecer indisponible, quizá vale, y habrá que ver en qué términos, para el “segundo Heidegger”, pero no para el primero, anclado todavía en la idea de *Urwissenschaft* y en el carácter vinculante el “fenómeno VM” como marco interpretativo irrebasable de toda comprensión científica, moral o política. Nada más “estable” que la “posibilidad de la imposibilidad”; y “disponible” para el *Dasein* auténtico *resuelto* al *Sein zum Tode*. Que dicha “resolución” no es “individual” kierkegaardiana, sino “comunitaria” explica el hecho de que el “yo” no pudiera constituirse en ella desde algo así como el “libre arbitrio” burgués y tuviera que esperar a la Primera Guerra Mundial para *experimentarla* como fenómeno “tematizable” para la filosofía. Una evidencia adicional de esta cuestión la hallamos en el artículo de Habermas sobre la “desobediencia civil”, donde el propio autor tiene que reconocer *la prioridad de la legitimidad respecto de la legalidad*.¹⁹⁶⁹ Pero tan importante como los argumentos respecto a dicha precedencia *de iure* será para nosotros el contexto de su explicación, a saber, el de unos grupos “violentos” organizados que vulneran la ley con el fin de impedir que los fundamentos legítimos del orden constitucional sean transgredidos por determinadas leyes. Podría afirmarse que tal fenómeno es aquéllo que en el Estado liberal encarna el “poder constituyente” de la “soberanía nacional”, el *pálido residuo* del “grupo de combate” o “comunidad política” originaria (“pueblo en armas”) fundador del Estado y depositario de la *auctoritas*. Dichos grupos de desobediencia civil no pueden confundirse nunca con grupos violentos cuyo fin es precisamente la destrucción del Estado y que en la vulneración de la ley dan el primer paso para la abolición del orden jurídico, siendo así que, en ese caso, son la policía y los antidisturbios quienes, en la calle, encarnan el carácter “autoritario” y no sujeto a discusión de la *Triftigkeit* en cuanto condición de posibilidad de todo “diálogo” democrático.¹⁹⁷⁰ Sobre la primera cuestión:

(...) el Estado democrático de derecho, al no fundamentar su legitimidad sobre la pura legalidad, no puede exigir a sus ciudadanos una obediencia jurídica incondicional, sino una cualificada. Así lo admite la Ley Fundamental en su artículo 1, apartado 2, con su reconocimiento de los derechos fundamentales inviolables e inalienables. Como ha sostenido Erhard Denninger el carácter de este reconocimiento tiene que servir para manifestar que los derechos fundamentales también disfrutaban de la validez suprallegal de los principios constitucionales legitimadores. Asimismo, la distinción que establece la Ley Fundamental (artículo 20, apartado 3) entre la “Ley” y el “Derecho” está relacionada con esta conclusión. Se han dicho muchas extravagancias acerca de la dualidad conceptual legalidad/legitimidad, lo que explica las reservas de gran cantidad de juristas. Frente a todo ello, en mi opinión, la idea del Estado de derecho incita a reflexionar de nuevo sobre la tensa relación que hay entre estos dos momentos que tienen una relación dialéctica.¹⁹⁷¹

¹⁹⁶⁹ Cfr. Habermas, J.: *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 2002, p. 69-128. Edición alemana original: *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985.

¹⁹⁷⁰ La legitimidad del “grupo de combate” depende siempre de que encarne al “pueblo en armas” como sujeto de la soberanía nacional y del “poder constituyente”.

¹⁹⁷¹ Habermas, J.: *Ensayos políticos*, *op. cit.*, pp. 82-83.

El propio Habermas cuestiona la posibilidad de que la legitimidad de la ley ostente una procedencia meramente procedimental:

El problema de lo que se trata aquí únicamente puede surgir cuando partimos del supuesto de que el Estado constitucional moderno necesita de una justificación moral y, al mismo tiempo, es capaz de ella. Parto de la pretensión de legitimidad insólitamente elevada del Estado de derecho, quien requiere de sus ciudadanos la aceptación del ordenamiento jurídico no por temor a la pena, sino por libre voluntad. La obediencia a la ley tiene que darse de un reconocimiento reflexivo y, por lo tanto, voluntario, de aquella aspiración normativa a la justicia que late en todo ordenamiento jurídico. Habitualmente, este reconocimiento se fundamenta en el hecho de que la ley es debatida, aprobada y promulgada por los órganos constitucionalmente competentes. De esta forma, la ley alcanza vigencia positiva y determina el comportamiento lícito en su ámbito de aplicación. Llamamos a esta legitimación procedimental.

Pero dicha legitimación es insuficiente porque

La propuesta no da contestación alguna a la cuestión de por qué haya de ser legítimo en su conjunto el procedimiento legitimador, por qué haya de serlo la actividad regular de los órganos constitucionales o por qué, en última instancia, la totalidad del ordenamiento jurídico. La remisión a la producción legal de normas con vigencia positiva no es aquí de mayor ayuda. La Constitución ha de justificarse en virtud de unos principios cuya validez no puede depender de que el derecho positivo coincida con ella o no. Por este motivo, el Estado constitucional moderno sólo puede esperar obediencia de sus ciudadanos a la ley si, y en la medida en que, se apoya sobre principios dignos de reconocimiento a cuya luz, pues, pueda justificarse como legítimo lo que es legal o, en su caso, pueda comprobarse como legítimo.¹⁹⁷²

La *escisión* entre legalidad y legitimidad que permanecía entonces latente configúrase en la calle en forma de choques entre la policía y grupos de desobediencia civil. Dichos grupos no pueden vulnerar los principios morales que pretenden salvaguardar, pero han de estar *dispuestos a morir* para salvaguardarlos. Y ello incluye el derecho a la legítima defensa, por lo cual, la entidad deviene de facto en “grupo de combate”. Es tal entidad, formada por “el pueblo en armas”, la que sustenta el ordenamiento legal, reproduciendo la situación originaria o constituyente en la que se enfrentaba a otros colectivos, internos o externos, que amenazaban su libertad, embrión de la “soberanía nacional”.¹⁹⁷³ La desobediencia civil

¹⁹⁷² Habermas, J.: *op. cit.*, p. 81.

¹⁹⁷³ La violencia del “pueblo en armas” es legítima *en tanto que el “grupo de combate” encarna la soberanía nacional y el poder constituyente*, ejerciéndose aquélla en la defensa de éstos. Así las cosas, el sujeto de la misma no puede *de iure* suspender los principios generales del derecho, los derechos fundamentales de las personas y, pongamos por caso, la legalidad penal, abstracción hecha de las normas previstas, en términos generales, para los estados de excepción. La violencia legítima en cuanto tal no permite ni autoriza, en definitiva, a ser utilizada como excusa, justificación o coartada para vulnerar la civilización en beneficio de personas físicas o jurídicas privadas, precisamente porque es una violencia *cuya finalidad consiste en preservar y amparar la vigencia efectiva de la democracia*. Por muy irritante que resulte recordarlo, el fascismo surge históricamente como *reacción* a la violencia revolucionaria bolchevique en la medida en que ésta, pisoteando el señalado concepto de “grupo de combate” legítimo, pretende abolir todos los principios jurídicos y morales de la civilización occidental. El fascismo, en sus inicios, defínese como un “grupo de combate” que lucha por la legitimidad nacional contra un pseudo “grupo de combate” intrnacionalista que ha pisoteado o pretende aplastar a la nación misma. El fascismo acepta la legitimidad de la revolución social de los trabajadores, pero es

representa una mera “repetición” del “poder constituyente” pero que, en su caso, preserva el ordenamiento constituido:

La desobediencia civil es una protesta moralmente *fundamentada* en cuyo origen no tienen por qué encontrarse tan sólo convicciones sobre creencias privadas o intereses propios; se trata de un acto *público* que, por regla general, es anunciado de antemano y cuya ejecución es conocida y calculada por la policía; incluye un *propósito de violación* de normas jurídicas concretas, sin poner en cuestión la obediencia frente al ordenamiento jurídico en su conjunto; requiere la disposición a *admitir las consecuencias* que acarrea la violación de la norma jurídica; la violación de la norma, que es la manifestación de la desobediencia civil, tiene exclusivamente un *carácter simbólico*; aquí reside el límite de los medios *no violentos* de protesta.¹⁹⁷⁴

Esta “desobediencia” entraña un *acatamiento* de los *fundamentos* de la ley y, por tanto, cabe interpretarla en términos de una *afirmación de la ley*, cuya vulneración inténtase impedir. El fascismo aparece históricamente en tales circunstancias y es inseparable de la “amenaza bolchevique”. En efecto, en cuando forma derivada del “grupo de combate”, al grupo de desobediencia civil le es inherente la subyacente posibilidad de devenir, como consecuencia de una eventual respuesta impropia por parte del Estado, “grupo de combate” *revolucionario* propiamente dicho. Pero la “revolución” nunca cuestiona *de iure*, aunque pueda evidentemente hacerlo *de facto* incurriendo en contradicción performativa, sus supuestos mismos, que son necesariamente *finitos*, es decir, los de la *nación* en que se constituye como realidad axiológica e histórica “material”; y en los que ha constituido ya siempre desde el momento en que ejecútase frente a un “enemigo político” (“lucha a muerte”). El “grupo de combate” revolucionario *legítimo* es así de antemano “nacional-revolucionario” y, por consiguiente, “fascista”, por mucho que se declare universalista y “cosmopolita”.

La entidad no *debate* los “supuestos” o “creencias ontológicas”; no “argumenta” unos “principios”, los *encarna* como institución: *jamás puede concebirse* pues, en primera instancia, como “comunidad de diálogo”, antes bien erígese como condición de posibilidad de la misma (“activismo fascista”). A despecho de lo cual, Habermas insiste en que el cuestionamiento de la legalidad desde la legitimidad «excluye el recurso, hoy de moda, a un orden axiológico material experimentado históricamente». Sin embargo, el *factum* histórico del surgimiento de la entidad “en” *un cuándo y un dónde* singulares correspondense con el *factum* de la *Triftigkeit*, sobre el cual no cabe reflexionar porque establece los fundamentos de todo diálogo o reflexión comunicativa y, en consecuencia, es “silencioso” en medio del fragor de las armas y los lamentos de quienes perecen en combate para hacer posible la libertad de la comunidad nacional. La entidad es el nexo, “lugar” anterior a la escisión, entre legalidad y legitimidad. Su expresión última puede ser ilustrada por un grupo formado por madres, hijos y progenitores masculinos experimentando la imperatividad de “lo sacro”, que deben *interiorizar*. Pero “lo sacro” no apunta a un mundo “ideal” “sobrenatural” o paralelo que regule contrafácticamente el mundo “real” “natural”, sino al *factum* del “ahí del ser” (*Dasein*). Es una *trascendencia inmanente y finita* que se realiza “contrafácticamente”, sí, pero sólo en el

nacional-revolucionario: este signo indica su lealtad a la soberanía nacional y, por ende, al poder constituyente de la norma fundamental.

¹⁹⁷⁴ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 79.

paso que va de la impropiedad del “ser caído” a la propiedad o autenticidad del *Dasein*. En la entidad en tanto que *Mitsein* del “ser para la muerte”, legalidad y legitimidad son “lo mismo”. En definitiva, la “comunidad de diálogo” sólo puede existir en el “más acá” porque hay una “comunidad de lucha” (*Kampfsgemeinschaft*) que la fundamenta y cuya huella se detecta en el corazón mismo de aquélla. La “comunidad de diálogo” supone, en efecto, una *Triftigkeit* que no está sujeta a discusión, que no puede ser dialogada ni pactada, y en defensa de la cual empleará la *forzosidad*, es decir, la “coacción *legítima*” que constituye el sustrato y punto de referencia fenoménico de “lo jurídico”. Éste, a su vez, abre la posibilidad del derecho como constelación de *leyes* respaldadas por la coerción del Estado o de una instancia política “avaladora” de su *acatamiento imperativo*. La propia *necesidad de consenso* subyacente a una “ética del diálogo” entraña ya una agonía, un *antagonismo con rango ontológico-trascendental*. De esa “pólemos” ontológica emerge la disposición “constituyente de mundo” que funda comunidad y lenguaje en la “brecha” donde el *Dasein* se “quiebra” bajo el ser. De los postulados expuestos se desprende: 1/ una vinculación *esencial* entre el “fenómeno VM” y la *Triftigkeit*; 2/ la “muerte” no puede interpretarse como un mero “hecho empírico”, sino que, al igual que la *Triftigkeit* misma que constituye su formulación lingüística, fundamenta *a priori* un *ideal* de la comunidad del diálogo que ésta no puede cuestionar en su imaginario ideológico sin incurrir en contradicción performativa; lo que excluye las pretensiones políticas y axiológico-materiales de la “ideología B” sugeridas por Adela Cortina y el propio Habermas mediante el recurso a las éticas hedonistas y, en última instancia, a “Dios”; 3/ la “comunidad ideal de diálogo” se fundamenta en la “comunidad real de lucha” o deviene una ficción burguesa que los poderes económicos y políticos oligárquicos maltratan a placer; 4/ la “comunidad ideal de diálogo”, en cuanto articulación lingüística de la “comunidad de lucha”, constituye una entidad *holista* donde no existen “sujetos” de una “intersubjetividad” post-cartesiana, sino el *Mitsein* auténtico del acatamiento a la “verdad del ser” en tanto que supuesto de todo “acto comunicativo”; 5/ el estrato último de la *Triftigkeit*, a saber, “lo sacro”, no es un “hecho” ni un “ideal”, sino una “facticidad trascendental” anterior a la escisión entre “lo ideal” y “lo real”, de ahí su arraigamiento a la tierra, es decir, al cuándo y al dónde de su *Ereignis* historial, el *Anfang* “identitario” omnipresente de “lo europeo”, “lo occidental” (“ideología A”), frente a “lo oriental” y “judaico” (“ideología B”).

No estamos afirmando, por tanto, la obviedad de que la “comunidad de diálogo” constituya sólo una idea regulativa de la razón más o menos encarnada, según las circunstancias, en “realidades” empíricas comunitarias. Antes bien, sostenemos que sólo una *facticidad trascendental* de la “comunidad no-dialogante”, muda, inherente a la *Triftigkeit*, *posibilita* el diálogo. Y que aquélla “comunidad no-dialogante” comporta a su vez el conflicto (“la política” que funda la “polis”) como *supuesto* ontológico de la necesidad de un entendimiento. Ahora bien, la norma jurídica es *anterior* a ese antagonismo interno del disenso, porque apunta, precisamente, a aquello que ha escapado o no ha formado parte siquiera de dicha comunidad en tanto que ha vulnerado, con la violencia, la *Triftigkeit* en cuanto tal posibilidad consensual. El diálogo, que supone el *acatamiento* de la verdad, *pertenece al imaginario trágico-heróico*, no al “utópico profético” de la “comunidad liberal” asentada en el imaginario individualista de una *transgresión sistemática de todo límite normativo*. Sólo el anclaje de la “comunidad de diálogo” en la “comunidad silenciosa del combate y la muerte” puede evitar que aquélla degenera en la enésima reedición del platonismo y, consecuentemente, en la

impotencia de un pseudodiálogo nutrido por variopintas invitaciones cosmovisionales a la felicidad:

Lo curioso y dialéctico de la situación consiste en que quien argumenta presupone en cierto modo, la comunidad ideal en la real, como posibilidad ideal de la sociedad real, aunque sabe que la comunidad real –incluido él mismo– está muy lejos de identificarse con la ideal (...). Pero la argumentación, en virtud de su estructura trascendental, no tiene otra opción que la de hacer frente a esta situación desesperada y esperanzada.¹⁹⁷⁵

En efecto, la “comunidad ideal de diálogo” (para Habermas “situación ideal de habla” que fundamenta *procedimentalmente* la legalidad liberal) debe guiar nuestras actuaciones, pero resulta por definición *irrealizable*:

Las condiciones de una comunidad ideal son susceptibles de ser perseguidas aproximativamente, pero, en cuanto elementos de una idea regulativa y contrafáctica, dichas condiciones son irrealizables, por principio, en su totalidad.¹⁹⁷⁶

El término “irrealizables por principio” nos coloca en el nivel ontológico clausurado del “ente ideal” que subyace, sin aclaración, a la ética dialógica en su versión frankfurtiana actual. Queda así inexplicada su emersión histórica al margen de toda tradición, cultura, lengua o comunidad. Cayó del cielo, quizás. De hecho, como ya hemos señalado en alguna ocasión, incluso la formulación habermasiana del *linguistic turn* debe de alguna manera introducir el *Dasein* en la ecuación, pero lo hace de forma subrepticia:

El mundo como ámbito de todos los hechos posibles se constituye únicamente para una comunidad, cuyos miembros se entienden entre sí acerca de lo que existe, en el marco de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido.¹⁹⁷⁷

La cuestión es aquí el significado de este “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). A menos que se quiera disimular la aporía mediante el carpetazo naturalista del “sentido común”, el “mundo de la vida” no es otra cosa que la pregunta por la vida de inicios del siglo XX, articulada sistemáticamente en el marco de la *ontología fundamental* de Heidegger. Pero el significado de “vida” es inseparable de la “muerte” a despecho de las omisiones alevosas de la Escuela de Frankfurt. El “mundo de la vida”, de resonancias multicolores, hedonistas, eudemonistas y mercantiles a la vez, tendrá que devenir en grisáceo y “fascista” “mundo de la muerte” si es que la democracia ha de tener un futuro allende el liberalismo. La finalidad de la presente crítica es explorar la posibilidad de dotar a la democracia *griega* de un fundamento y de una legitimidad racional no sólo formalista y rellena *a posteriori* de valores antiveristas propios de las “primaveras de colores”, sino de una *ética material a priori*. *Que no renuncia a los elementos procedimentales “liberales”, antes bien, los subordina a la soberanía nacional en cuanto fundamento último de la legitimidad política*. Ésta es “ética del diálogo” y, a la par, “ética *sustancial* y axiológica de la verdad” esencialmente vinculada con el fenómeno de la “muerte” como disposición constituyente al *sacrificio*. Sólo en este sentido, que no es poco, puede hablarse aquí, en definitiva, de “fascismo”. La recodificación dialógica de la pregunta que interroga por el ser

¹⁹⁷⁵ Apel, K.-O.: *Transformación de la filosofía*, t. II, op. cit., pp. 407-408.

¹⁹⁷⁶ Sáez Rueda, L.: op. cit., p. 160.

¹⁹⁷⁷ Habermas, J.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 75-76.

supone, en primer lugar, la exposición crítica del marco dialógico de discusión. Por otro lado, si pretendemos que “verdad del ser” ontológico-fundamental y *Trifügkeit* ético-dialógica son fenómenos con dos caras, un haz gnoseológico y un envés politológico, tendremos que empezar por una de ambas. A tenor de lo ya expuesto en capítulos anteriores, entendemos que en este capítulo conviene (1) abordar el problema desde la dimensión metapolítica de la *Trifügkeit* (2), avanzar hacia la gnoseología de la misma (3), relacionar ésta con la cuestión ontológica heideggeriana y (4) concluir con la más espinosa pregunta por la política “fascista” de la verdad del ser. En consecuencia, la primera cuestión que debemos abordar es la “definición de la situación” realizada por Habermas respecto de la crisis de legitimidad del Estado moderno y su propuesta de una “ética del diálogo” meramente “procedimental”, aunque solapadamente hedonista y “sustancial” —cuando no judeo-cristiana secularizada (“ideología del Holocausto”)—, como “fundamento racional” emancipado del principio de la soberanía nacional-popular.

7.1.2.-La legitimación del poder político como problema central de la filosofía de Habermas

Una caracterización general de la compleja filosofía de la Habermas nos permitirá justificar la pretensión de que los temas abordados a continuación ocupan un lugar central y no anecdótico o siquiera secundario en la misma. A tales efectos, nos basaremos en tres autores “habermasianos” *expertos* que introducen, en cada etapa de su desarrollo, a la obra en cuestión. Nuestra intención no es, empero, desarrollar una crítica sistemática y exhaustiva de la obra de Habermas, proyecto que requeriría por sí mismo, como poco, una investigación completa, sino *detectar un punto de apoyo interno y a la par relevante para la recodificación dialógica de la cuestión del ser que ha sido ignorado o minimizado por Habermas como consecuencia de sus compromisos ideológicos tácitos*. Por lo que respecta a la *relevancia*, nos basaremos en aquéllo que los propios especialistas consideran esencial. En cuanto a las omisiones y aporías del filósofo, serán también los eruditos señalados quienes señalen las inconsecuencias, insuficiencias y fragilidades de la argumentación habermasiana. La demostración de que la ideología y, en concreto, la “ideología B”, juega un papel determinante en tales déficits de racionalidad corre, en cambio, de nuestra cuenta.

En primer lugar, tendremos en cuenta el clásico de Thomas McCarthy *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (1978),¹⁹⁷⁸ estudio publicado antes de que Habermas desarrollara la *Teoría de la acción comunicativa* precisamente a raíz, al menos en parte, de sugerencias del propio McCarthy. En el prólogo a la edición castellana encontramos una brevísima caracterización que, a nuestro entender, continúa siendo válida:

Más que ningún otro pensador contemporáneo, Jürgen Habermas ha logrado integrar la crítica de la racionalización en una reconstrucción del proyecto de la modernidad. En su obra encontramos el gran bosquejo de una vía intermedia entre las oposiciones que desgarran la cultura contemporánea: modernidad *versus* posmodernidad, racionalismo *versus* relativismo, universalismo *versus* consensualismo, subjetivismo *versus* objetivismo, humanismo *versus* “muerte del hombre”, etc. Estas son a su juicio alternativas mal planteadas que surgen de la

¹⁹⁷⁸ Cfr. Thomas McCarthy: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 1978. Edición inglesa original cit.: *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT Press, 1978.

incapacidad de pensar sistemáticamente las ideas de razón y racionalización a la luz de los graves golpes que han recibido en este siglo.¹⁹⁷⁹

Convendría añadir: la incapacidad de pensar el *Dasein* y la “verdad de la existencia” como lugar trascendental anterior a tales dicotomías. Porque ése es también, precisamente, el lugar de la *Trifigkeit*. Puede caracterizarse el proyecto teórico de Habermas como un intento de repensar la *unidad* de la idea de razón y sus consecuencias políticas a fin de imprimir un nuevo impulso a la modernidad y “realizar” los “ideales” de la ilustración. En esta tarea el problema del *ser* de la verdad, de la relación entre ésta y el “mundo de la vida”, y así con la “vida” en cuanto tal (*ergo*: con la muerte que la delimita como ente), no podría resultar legítimamente omitido. Pero la filosofía de Habermas caracterízase también por una persistente negativa, ideológicamente prejuzgada, a incorporar “la pregunta que interroga por el ser” a su magna síntesis de los filósofos y científicos vigentes. En efecto, los “graves golpes” que, parafraseando a McCarthy, la racionalización ha recibido en este siglo, tienen mucho que ver con aquello que el nietzscheano Max Weber definió como el destino trágico de la razón, como la vinculación de la razón con el desencantamiento y burocratización del mundo, pero, además, por si fuera poco, con los peores crímenes que la imaginación humana hubiera podido concebir jamás. En suma, la razón y, por ende, la verdad, deben rendir cuentas de sus tratos con la muerte, aunque esta aseveración, y así esperamos demostrarlo, no tendrá a la postre el sentido que podría inferirse de ella a primera vista. Habermas ignora todo esto. En cualquier caso, la filosofía habermasiana no puede minimizar, a renglón seguido de su dimensión gnoseológica, la dimensión *política* consubstancial a lo expuesto:

Las alternativas socioeconómicas básicas que afrontan las sociedades contemporáneas, capitalismo en su forma de “Estado benefactor” *versus* socialismo estatalista –burocrático- no son a su juicio menos falsas. La obra de Habermas puede considerarse en conjunto como un sostenido esfuerzo por repensar –a fondo- la idea de razón y la teoría de una sociedad democrática basada en ella. Los viejos modelos han caído en el descrédito; y no disponemos todavía de modelos nuevos; pese a lo cual, nos vemos en la necesidad de tomar cada día decisiones preñadas de consecuencias para el futuro.¹⁹⁸⁰

Desde que estas palabras fueron escritas, los temores de su autor no han dejado de confirmarse: 1/ el “socialismo estatalista burocrático” desapareció tiempo ha de forma súbita; 2/ el propio sistema capitalista y, como poco, su volátil “Estado benefactor”, están entrando hogaño en una bancarrota presuntamente económica; 3/ la propia sociedad democrática amenaza verse arrastrada por este derrumbamiento de los “viejos modelos”, para contemplar cómo aparece en su lugar una opaca y despótica “oligarquía financiera transnacional” a escala planetaria. Añade McCarthy:

En la época de confusión que nos ha tocado vivir, la teoría crítica de la sociedad de Habermas puede servir para proporcionar a nuestro pensamiento alguna dirección, de la que tan menesterosos estamos.

Sin embargo, Habermas, a pesar de sus enormes pretensiones, no ha “pensado” la razón con la suficiente radicalidad, además de hacerlo “horizontalmente” como su teoría ilustra hasta

¹⁹⁷⁹ McCarthy, Th.: *op. cit.*, pp. 9-10.

¹⁹⁸⁰ *Op. cit.*, *ibídem*.

el hartazgo. Así pues, esa mera “dirección” hacia la que pretende orientar el pensamiento, sería una dirección equivocada o, en el mejor de los casos, un camino que no conduce demasiado lejos. Tamaña afirmación queda confirmada por la evolución posterior de Habermas y su tácita legitimación del “sistema”, en la cual el filósofo parece olvidar, a pesar del pedigrí marxista de la escuela frankfurtiana que le amamantó, el sustrato capitalista sobre el que descansan sus ilusiones o propaganda humanista y la regresión del neoliberalismo hacia las posiciones antidemocráticas u oligárquicas que permiten columbrar la diferencia, hasta ahora disimulada, entre liberalismo y democracia. Habermas parece, incluso, dar apoyo a las opciones políticas que sustentan la globalización mundialista sin haber resuelto antes el problema de la dicotomía “parlamentarismo representativo elitista” *versus* “democracia participativa real”:

Para la integración constitucional de una sociedad civil mundial (si es que algún día llega a existir) bastaría con la evidencia moral y con un consenso mundial en lo que respecta a la indignación moral que provocan las violaciones masivas de los derechos humanos.¹⁹⁸¹

Pero esta afirmación habría de ser compatible con el ensordecimiento de todos aquellos genocidios, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad que puedan “relativizar” los efectos adoctrinadores de la “ideología del Holocausto” (Finkelstein), los cuales, desde el punto de vista de la sensibilidad moral, evidencian un resultado claramente “banalizador”, siendo así que permanecen no ya impunes sino simplemente desconocidos, en cuanto motivos de “indignación”, para la mayoría de los “ciudadanos”. El propio lenguaje empleado por Habermas y su postura en la *Historikerstreit*¹⁹⁸² acreditan dichas aporías:

Piensen ustedes sobre los discursos político-éticos sobre el holocausto o las masacres: han concienciado a la sociedad de la República Federal de Alemania del logro que supone la constitución.¹⁹⁸³

Habermas convierte todos los crímenes de *lesa* humanidad todavía impunes en algo que denomina “las masacres” y, harto optimista al respecto, categoriza esas “configuraciones de sentido”, tan sospechosas para cualquier observador crítico *outsider*, en términos de una *concienciación* de la sociedad, cuando más bien parece que estaríamos ante una interesada relativización de todo aquello que pueda afectar a la “singularidad” de la *Shoah*. Es decir, Habermas cree sinceramente que se ha producido una “democratización” en materia humanitaria desde la derrota del “mal absoluto”, el “fascismo”, cuando los hechos parecen indicar de forma inequívoca que el discurso de “Auschwitz” no ha dejado nunca de ser un instrumento para arrojar a la impunidad los crímenes de *lesa* humanidad perpetrados por la oligarquía financiera occidental y facilitar la comisión de otros nuevos. Delitos de masas que se perpetran no ya contra “los derechos humanos”, sino —algo mucho más preocupante incluso, si cabe— *en su nombre*. Hete aquí una peregrina noción de “progreso”, la de Habermas, cuyas resonancias semánticas nos remontan hasta el concepto teológico del anatema bíblico.

¹⁹⁸¹ Habermas, J.: *Dialéctica de la secularización*, op. cit., p. 34.

¹⁹⁸² Cfr. *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der national-sozialistischen Judenvernichtung*, VV. AA., München, Piper, 1987.

¹⁹⁸³ Habermas, J.: *Dialéctica de la secularización*, op. cit., *ibidem*.

En segundo lugar, la introducción a Habermas de Margarita Boladeras *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos* (1996),¹⁹⁸⁴ donde puede ya ponderar la *Teoría de la acción comunicativa* (1981), obra capital del filósofo frankfurtiano. El capítulo primero del manual de Boladeras pretende un resumen sintético de la filosofía de Habermas:

La obra de Habermas se mueve en el surco de la teoría crítica de la sociedad (Horkheimer y Adorno), pero también disiente de sus predecesores, amplía sus análisis socio-antropológicos e intenta estructurar un sistema conceptual de la dinámica social. Está de acuerdo con ellos en que el mundo actual se caracteriza por el crecimiento desmesurado de lo instrumental, lo externo y ajeno a los sujetos, que los mediatiza y cosifica. Incluso sectores importantes del pensamiento filosófico contemporáneo han creído que sólo son justificables y racionales los enunciados de carácter descriptivo, abandonando a la irracionalidad cualquier otro tipo de cuestiones; con ello la noción de razón se degrada al nivel ínfimo de “razón instrumental”. Sin embargo, la teoría crítica no puede quedarse en la perspectiva meramente negativa; es preciso que la crítica oriente la búsqueda de alternativas, la construcción de teorías que permitan “abrir mundo”, es decir, captar nuevos aspectos de la realidad social y humana e idear nuevas soluciones a los problemas.¹⁹⁸⁵

Obsérvese que, una vez más, aparece el proyecto de acuñación de un nuevo concepto de racionalidad comprometido con la “solución” de “problemas” sociales más o menos hondos, pero concretos. La dimensión politológica o filosófico-política aparece pues, también aquí, acto seguido de la gnoseológica. A diferencia de McCarthy, Boladeras puede empero resumir ahora las *propuestas* efectivas de Habermas, que sólo comenzarían a perfilarse a partir de los años setenta:

En los años setenta la reflexión sobre el lenguaje le lleva a la consideración del hecho comunicativo como medio de asimilación, no sólo de informaciones y estrategias técnicas, sino también de representaciones simbólicas sobre el mundo y su sentido, de normas sociales y principios morales. El lenguaje no es algo meramente formal y externo, sino una estructura que articula reglas de acción y sentidos compartidos por todos los miembros de una comunidad de comunicación, introyectando en los sujetos roles, normas y símbolos, a la vez que actúa como elemento mediador en la interacción de los individuos; pragmáticamente se aprende e interioriza y pragmáticamente se transforma y adecua a nuevas formas de vida, a determinados intereses, etc. / El lenguaje es instrumento de socialización y de autoconstitución del individuo. La comunicación proporciona un trasvase permanente de lo colectivo a lo individual y de lo individual a lo colectivo. Gracias a la comunicación se constituye la razón, que es inseparable de la discursividad, de la mediación dialógica entre los sujetos.¹⁹⁸⁶

No obstante, Habermas se topa con el hecho, poco menos que escandaloso, de que no existe un “lenguaje” genérico, sino lenguas, es decir, idiomas determinados irreductibles, de manera que el *salto* del idioma nacional a la razón universal, entendida ésta en sentido cosmopolita, resulta muy cuestionable. Siendo así que lengua y razón se mueven, al menos desde el punto de vista habermasiano, en dos esferas o regiones ontológicas distintas, a saber: la “real” y la

¹⁹⁸⁴ Cfr. Margarita Boladeras: *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, Madrid, Tecnos, 1996.

¹⁹⁸⁵ Boladeras, M.: *op. cit.*, p. 18.

¹⁹⁸⁶ Boladeras, M.: *op. cit.*, pp. 18-19.

“ideal”. El *linguistic turn* entraña, por tanto, en este punto, un agravamiento de la crisis de aquella concepción de la racionalidad, burguesa, iluminista, mundialista, que Habermas pretende rescatar contra el “nacionalismo” en general y, singularmente, contra la nación alemana “sustancial”. Semejante aspecto de la cuestión no hace más que complicarse con las siguientes consideraciones de Margarita Boladeras:

La pragmática lingüística está directamente vinculada a los intereses que estimulan la actividad humana. El hombre organiza sus acciones en función de sus necesidades e intereses y para ello cuenta con el lenguaje como medio de expresión y vehículo de imposición directa o indirecta de intereses. / La sociedad debe entenderse como un sistema complejo, un conjunto de sistemas interactivos que proporcionan los mecanismos compensatorios adecuados para la estabilidad del sistema. Sin embargo, se requiere una base que articule los distintos ámbitos: el lenguaje es el nexo mediador entre los subsistemas.¹⁹⁸⁷

Las contradicciones parecen evidentes: por una parte, atribúyese al lenguaje una función constituyente que, en consecuencia, fragmenta la realidad en tantos mundos constituidos cuantos idiomas ejerzan sus prestaciones o rendimientos transcendentales; por otra, el lenguaje opera entre “realidades” pre-lingüísticas y ahistóricas: el hombre, el sistema y los subsistemas... Habermas parece moverse libremente en medio de un empirismo que, sin embargo, traiciona sus pretensiones de fundamentación:

La historia humana es el proceso de desarrollo de la especie que evoluciona y que ha sido capaz de crear sistemas de supervivencia y autorregulación que le han permitido superar el estado de dependencia de sus necesidades primarias. La complejidad de estos sistemas y de las formas de equilibrio social que engendran ha ido aumentando a través de sucesivas etapas históricas. Nuestra época constituye un momento especialmente delicado, porque lo que está en peligro es la propia identidad social e individual. El ser humano, como sujeto activo del proceso histórico, lleva consigo la capacidad virtual de incidir en él; sin embargo, no cabe esperar ninguna acción emancipadora desde la pérdida de sí mismo.¹⁹⁸⁸

Pasamos, por tanto, de las obviedades a los postulados y tópicos más añejos de una filosofía joven-hegeliana obsoleta: que el ser humano es depositario de una identidad, es decir, la celeberrima “naturaleza humana”, poco menos que ahistórica (¿cuál?) y susceptible de “alienación”; que “el hombre” debe “emanciparse” de unos sistemas opresores, cuando precisamente la teoría de sistemas *excluye* por principio esa posibilidad¹⁹⁸⁹ y ni siquiera reconoce el concepto “hombre”. Boladeras prosigue:

En nuestra sociedad se opera con un concepto formal de racionalidad, como analizó inequívocamente Max Weber. Una racionalidad restringida a la adecuación medios-fines y a la consecución de fines inmediatos ahistóricamente considerados. El gran progreso de la ciencia producido durante el último siglo, que es en principio un factor positivo de primer orden, se ha convertido en un instrumento más del dominio irracional (“irracional” considerado desde la perspectiva global de los intereses de la especie humana).¹⁹⁹⁰

¹⁹⁸⁷ Boladeras, M.: *op. cit.*, p. 19.

¹⁹⁸⁸ Boladeras, M.: *op. cit.*, pp. 19-20.

¹⁹⁸⁹ Cfr. Ignacio Izuzquiza: *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Barcelona, Anthropos, 1990.

¹⁹⁹⁰ Boladeras, M.: *op. cit.*, *ibídem*.

Pero, ¿qué perspectiva global? ¿Quién es ese sujeto que puede encaramarse a tal lugar gnoseológico privilegiado? ¿Cuáles son los intereses de la especie humana *como especie* y en qué podría fundamentarse semejante pretensión? Sin olvidar que los *finés* de una tal racionalidad instrumental, en el liberalismo capitalista vigente, son irracionales porque son eudemonistas y hedonistas, circunstancia que, a nuestro entender, Jürgen Habermas no cuestiona, antes bien, siguiendo la cínica tradición de la Escuela de Frankfurt en este punto, *propone como “alternativa” “esperanzada” aquello que ya existe*. En el mejor de los casos, Habermas no supera el formalismo, puesto que la “felicidad” es un concepto carente de contenido, a saber: aquello que satisface un deseo, cuando este deseo, en abstracto, no es deseo de nada, sólo puede hablarse kantianamente de deseos concretos, “egoístas” e incompatibles entre sí, de manera que el formalismo de la sociedad capitalista es también el formalismo irracional de sus *finés últimos* (también de sus *valores*) y, por ende, de la razón instrumental *al servicio de esos finés últimos y valores*; que los frankfurtianos comparten tanto con el “sistema” (“sociedad de producción”) cuanto con el “mundo de la vida” (“sociedad de consumo”) occidental contemporáneo, cuya unidad *axiológica y teleológica* parece difícilmente cuestionable. Pero todas estas objeciones básicas son ignoradas por los frankfurtianos:

El instrumentalismo y el objetivismo predominantes en las sociedades modernas han provocado una ruptura entre el ámbito de los hechos y el ámbito de los valores. Pensamiento y acción, teoría y praxis se hallan escindidas por la unilateralidad de una razón funcional ajena al ser humano. Las tensiones y crisis del sistema social se transfieren al aparente dominio de lo “personal”. De este modo “aquella palabra romántica de Schelling sobre la razón como locura reglamentada cobra —bajo el dominio de la técnica sobre una praxis desprendida de la teoría tan sólo por esa causa— un sentido escalofriantemente agudo”.¹⁹⁹¹

La “razón funcional”, sin embargo, ha sido “creada” por este presunto “ser humano” ahistórico: ¿cómo puede resultar “ajena a él”? Por otra parte, ¿qué significa esta presunta incidencia de la instrumentalidad y el “objetivismo” en la “ruptura” entre “hechos” y “valores”, cuando ésta es esencial, constitutiva, ontológica e irrenunciable, pero, por otra parte, los *valores* hedonistas y eudemonistas *como finés últimos de la racionalidad instrumental* vigente, capitalista, productivista-consumista, generan los sustratos culturales de demanda para las *mercancías*? En la proximidad de hechos y valores, empero, nunca había sido menor la distancia que en esta reducción actualísima de la cosa a los deseos, del *ens* a ob-jeto, *objectum* puesto enfrente de un “sujeto pulsional”, el consumidor, justamente “la alternativa de valores” que no dejan de proponernos desde la Escuela de Frankfurt, sin que Habermas pueda considerarse una excepción al respecto. Boladeras opone un “ser humano”, esencialmente humano y “cálido”, a un sistema frío e “inhumano”, con lo cual no abandonamos nunca el cómodo asiento de los lugares comunes del romanticismo revolucionario e individualista burgués, un hecho que, como hemos visto, Habermas reconoce con satisfacción poco disimulada. No podemos saber en qué consiste esa “locura reglamentada” de la razón instrumental cuando son precisamente Hölderlin o Nietzsche

¹⁹⁹¹ Boladeras, M.: *op. cit.*, *ibidem*.

quienes enloquecen y, desde Foucault, “locura” es aquello que trasciende de la razón burguesa.¹⁹⁹² Boladeras vierte literalmente a Habermas:

La integración de la naturaleza interna no choca, como ocurre con el proceso de apropiación de la naturaleza externa, con límites absolutos. Mientras la perturbación del equilibrio ecológico muestra el grado de explotación de los recursos naturales, no existe ningún signo inequívoco en lo concerniente a los límites de saturación de los sistemas de la personalidad.¹⁹⁹³

La conclusión, si no contamos con ningún “signo inequívoco” (sic) de ella, es que no se puede continuar hablando de “naturaleza humana” sin aclarar el concepto; y ya no se podrá continuar omitiendo alevosamente el *Dasein*. En el supuesto de que Habermas se refiera a los deseos y sentimientos “cálidos” que la tópica “humanista” sugiere y utiliza para la propaganda de guerra o la publicidad comercial, resultará que son esos presuntos fenómenos los que impulsan el capitalismo, aunque, por otra parte, Habermas se expresa en tales términos – unos “límites de saturación de los *sistemas* de personalidad”- que parece reproducir la jerga del lenguaje instrumental y técnico-sistémico. El mismo al que, a la par, postúlase, abusando de Marx, como antagonista del mítico “ser humano” evacuado por los recurrentes discursos de la izquierda tradicional. Será inevitable, en definitiva, que Habermas deba en algún momento abandonar las ambigüedades y señalar en alguna dirección concreta para aclarar cuál es el punto de *apoyo* de su crítica al “sistema”. Veámoslo:

Frente a los conceptos positivistas y formalistas de “racionalización”, Habermas reivindica el progreso de la reflexión hacia la mayoría de edad del género humano y la discusión racional sobre fines y formas de vida. Las decisiones técnicas (sobre medios) no pueden suplantar las decisiones sobre la orientación y el sentido de la vida (decisiones sobre objetivos y sentidos existenciales).¹⁹⁹⁴

No hay medios sin fines y valores. La racionalidad instrumental labora para unos fines fundamentados en unos valores (“importancias”). Pero éstos no son nunca mencionados por los críticos, que reiteran su denuncia contra la irracionalidad pero hanse prohibido pronunciar la palabra “hedonismo”. Aquí, se diría, hemos tocado por fin la tierra firme de la *ontología fundamental*. Ésta podría concebirse precisamente como espacio de encuentro entre Habermas y Heidegger. La pregunta de la filosofía desde el punto de vista de la praxis moral y política de la razón será, por tanto, *la fundamentación de los fines y valores últimos al servicio de los cuales deberá ponerse la racionalidad instrumental*. Y el valor de la verdad en cuanto *fin último* difícilmente podría ser excluido de la agenda, por cuanto que *la verdad constituye el único valor racional* per definitionem. Valores y fines han de acreditarse *qua* racionales, siendo así que los actualmente vigentes, hedonistas o eudemonistas, no pueden desempeñar sus pretensiones de validez; antes bien acotan, en una palabra, el lugar axiológico de esa irracionalidad contemporánea, herencia de la secularización religiosa, denunciada por Friedrich Nietzsche. En efecto, conviene subrayarlo, no resultará aceptable que se presenten los *valores y fines*

¹⁹⁹² Cfr. Michel Foucault: *Historia de la locura en la época clásica*, tomos I y II, *op. cit.*, México, FCE, 1967.

¹⁹⁹³ Habermas, J.: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, pp. 63-54. Citado por Boladeras, M.: *op. cit.*, p. 21, n. 17.

¹⁹⁹⁴ Boladeras, M.: *op. cit.*, *ibídem*.

hedonistas y eudemonistas como alternativas al “sistema” porque: 1/ como hemos dicho, son fines y valores *irracionales*; 2/ ya dominan en tanto absolutamente vigentes, a saber, en la forma institucionalizada y objetiva de una “sociedad de producción/consumo” y de las “éticas de la felicidad” que alimentan la maquinaria capitalista desde el lado del *sujeto*. Sin embargo, ésta ha sido, precisamente, desde tiempos de Adorno y Horkheimer, la respuesta de la Escuela de Frankfurt, que Habermas hace suya ignorando el “fenómeno VM” y, por ende, el suelo ontológico que permite racionalizar la discusión relativa a “objetivos y sentidos existenciales”. Dicho brevemente: Habermas introduce, de contrabando, el hedonismo y el eudemonismo en calidad de valores *racionales y alternativos* al “sistema”, con lo cual el sentido de la “emancipación” ostenta un sesgo claramente ideológico conformista, pues las cosas tampoco van cambiar y sí, antes bien, a seguir como están, reduciendo al ridículo, por no decir al fraude, sus pretensiones “críticas”; evidenciando, en definitiva, el solapado carácter apologético, burgués y pro-sistémico de la filosofía habermasiana. En cualquier caso, el manual de Boladeras patentiza que la conexión entre lo gnoseológico y lo político constituye el eje vertebrador de la filosofía habermasiana y que ésta *se precipita como un torrente* hacia una sofisticada “justificación ideológica” del Estado liberal. La tarea quedaría consumada, presumiblemente, en *Faktizität und Geltung* (1992). Los pasos que conducen a esta operación filosófica al servicio de una concepción oligárquica y mundialista de la República Federal de Alemania como “no-nación” parten de una posición que, sin embargo, podía subvertirse en una genuina crítica de la sociedad capitalista siempre que hubiera profundizado en la noción de la soberanía popular (*auctoritas*) y de la “nación” como “nacimiento” o *correlato ontológico finitista de “muerte”*.

Hasta los años setenta los planteamientos de Habermas resultan, en efecto, perfectamente compatibles con una recodificación dialógica de la cuestión del ser y, por tanto, con el *Dasein* como punto de referencia de la “teoría crítica de la sociedad”, aunque eludiendo en todo momento la decisiva cuestión del “fenómeno VM”:

El problema de la racionalidad se identifica con el problema del sentido, de la discursividad, puesto que no existe racionalidad fuera de ello. Hay que plantearse, pues, el problema de la racionalidad y el sentido desde la base del mundo de la vida, de las relaciones interpersonales, de la acción comunicativa.¹⁹⁹⁵

Aunque ya hemos explicado que el *sentido* no se puede confundir con el lenguaje y la discursividad, por cuanto los fenómenos acreditan *sentidos pre-lingüísticos*, parece evidente que el citado planteamiento no resulta incongruente con el “comprender” (*verstehen*), el “ser en el mundo” (*In-der-Welt-sein*), el habla (*Rede*) y el *Mitsein* de Heidegger. El “mundo de la vida” habermasiano no va empero mucho más allá conceptualmente que la “vida” en Nietzsche, Bergson, Dilthey y, a lo sumo, Husserl: de hacerlo tiene que desviarse necesariamente hacia la provincia filosófica de Heidegger, pero esto queda fuera de su agenda política. Boladeras apenas menciona a Heidegger.

La aseveración heideggeriana de que el *Dasein* no es nada humano en el hombre encuentra también en Habermas una fórmula equivalente:

¹⁹⁹⁵ Boladeras, M.: *op. cit.*, p. 22.

Podemos suponer que es en las estructuras del trabajo y del lenguaje donde se han producido los procesos que han llevado a la forma de reproducción específicamente humana de la vida y, con ello, a la situación de origen de la evolución social. *Trabajo y lenguaje son más antiguos que el ser humano y la sociedad.*¹⁹⁹⁶

Esta “precedencia” no es sólo histórica, sino *trascendental*; y en este punto el *Dasein* constituye el requisito filosófico para hablar, con fundamento, sobre qué entendemos por “ser humano”, “naturaleza humana”, “alienación”, etcétera, distinguiendo aquello que pertenece al “capitalismo” de aquello otro que corresponde a la existencia como tal y que, en consecuencia, ninguna revolución o “reino de Dios” secularizado podrá “superar” jamás. Habermas, al igual que el “segundo Sartre” de la *Crítica de la razón dialéctica*, todavía estaba a tiempo de fundamentar la “teoría crítica de la sociedad” en el *Dasein* y, por tanto, de fijar los términos de una *Destruktion* del sistema capitalista que cuestionara realmente los valores burgueses (eudemonistas y hedonistas) inherentes a la *society* liberal. Pero, por razones *ideológicas*, no dio ese paso.

Abundando en el punto anterior, Habermas niega el concepto de “macrosujeto histórico”, lo que no se aviene con la pretensión, esgrimida por Boladeras, de erigir una “perspectiva del género humano”, porque, según Habermas, el materialismo histórico «no tiene por qué aceptar ningún sujeto genérico en el que se realice la evolución».¹⁹⁹⁷ Ahora bien, una vez suprimido ese “sujeto”, caen correlativamente con él los supuestos del objetivismo en que descansa la *vulgata* marxista. Según Habermas:

Quisiera contraponer a este modelo de historia del género humano una versión más moderada que no se exponga a las conocidas objeciones contra el objetivismo del pensamiento histórico filosófico.¹⁹⁹⁸

Habermas se mueve así, durante los años sesenta y parte de los setenta, en un terreno muy similar al transitado por el “segundo Sartre” de la *Crítica de la razón dialéctica* (1962): *una reconstrucción del materialismo histórico que ha de tener en cuenta el sustrato trascendental del “mundo de la vida”* —o “razón histórica”: Dilthey, Ortega— *sistematizado por Heidegger como ontología fundamental del Dasein*. Así, frente al positivismo y la reducción de la razón a “teoría de la ciencia”, reivindicará Habermas a algunos autores que inician

(...) nuevas vías de investigación, que representan un contrapunto a la tendencia más general, introduciendo nuevos elementos dialécticos, cuyos frutos se han hecho patentes en el pensamiento contemporáneo. Las investigaciones de Peirce y Dilthey, aunque también lastradas de grave parcialidad, son significativas en este sentido, ya que descubren la importancia del *a priori pragmático* (Peirce, concepción pragmática del sentido) y el *a priori de la experiencia histórica* (Dilthey, concepción historicista del sentido, experiencia acumulada comunicada a través de interacciones lingüísticamente mediadas)./También son

¹⁹⁹⁶ Habermas, J.: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981, p. 132. Edición alemana original: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976. Citado por Boladeras, M.: *op. cit.*, p. 23, n. 23.

¹⁹⁹⁷ Habermas, J.: *op. cit.*, p.141. Citado por Boladeras, M.: *op. cit.*, p. 24.

¹⁹⁹⁸ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 142. Citado por Boladeras, M.: *ibídem*.

especialmente relevantes las obras de Nietzsche y Freud, que suponen una radicalización de la autorreflexión, del proceso crítico del saber humano.¹⁹⁹⁹

Como se ve, Heidegger y el “fenómeno VM” brillan por su ausencia, constantemente omitidos por motivaciones ideológicas que conducirán a Habermas, como antes sucedió con Sartre, a un callejón sin salida. *Éste fuerza a elegir entre el método y la ideología política*. El giro general de la filosofía en los años sesenta y setenta coincide con el paso del existencialismo al estructuralismo en Francia, pero imprime también su huella en la evolución filosófica del frankfurtiano más relevante. Sin embargo, Habermas, antes del *linguistic turn* con que preténdese enterrar definitivamente el *Dasein*, ya había detectado el lugar trascendental del mismo, siguiendo la propia lógica de su desarrollo, en la obra *Conocimiento e interés* (1968), la más importante de su etapa temprana:

El concepto de “interés” no debe sugerir una reducción naturalista de determinaciones lógico-trascendentales a determinaciones empíricas; al contrario, se trata de prevenir una reducción semejante. Los intereses rectores del conocimiento ejercen una mediación (aquí no puedo demostrarlo todavía y me limitaré a afirmarlo) entre la historia natural de la especie humana y la lógica de su proceso de formación; pero no se puede hacer uso de ellos para reducir la lógica a algún tipo de base natural.²⁰⁰⁰

Este “interés” que se corresponde con los ek-stasis de la temporalidad originaria y la *Sorge* (“cura”) del *Dasein*,²⁰⁰¹ tiene especial relevancia cuando nos referimos a unos “intereses del conocimiento” conducentes a la cuestión del “valor” de la *verdad*. Es en este contexto que puede plantearse la pregunta por el *Dasein* como un ente ontológicamente anterior a la distinción entre “lo empírico” y “lo trascendental”, una “razón histórica” cuya función es mediar entre la historia natural materia de las ciencias empíricas y las nociones filosóficas, éticas, normativas y trascendentales que hacen posibles esas mismas ciencias en tanto que instituciones depositarias de una *valides* (y no meros *efectos* de una *causa*):

El “interés cognoscitivo” es, pues, una categoría peculiar que se sustrae a la distinción entre determinaciones empíricas y trascendentales, simbólicas y factuales, como también a la distinción entre determinaciones motivacionales y cognoscitivas. El conocimiento, en efecto, no es ni un mero instrumento de adaptación de un organismo a un ambiente que cambia, ni el acto de un ser racional puro descontextualizado en la contemplación.²⁰⁰²

Habermas llegará incluso a detectar el enclave exacto que en su filosofía se corresponde con el *faktisches Ideal* del *Dasein*, es decir, con la *ideología* como condición axiológica material de posibilidad de un “interés por la verdad” que, por cierto —añadimos nosotros— precede y fundamenta el interés por el conocimiento *estrictamente científico*:

¹⁹⁹⁹ Boladeras, M.: *op. cit.*, p. 26.

²⁰⁰⁰ Habermas, J.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, p. 199. Edición alemana original: *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968.

²⁰⁰¹ Habermas, J.: «El interés tiene como meta la existencia porque expresa una relación del objeto del interés con nuestra facultad apetitiva. Es decir, que el interés presupone una necesidad o genera una necesidad», *op. cit.*, p. 201.

²⁰⁰² Habermas, J.: *op. cit.*, p. 200. Citado por Boladeras, M.: *op. cit.: ibidem*.

El interés está vinculado a acciones que, aunque en constelaciones diversas, fijan las condiciones del conocimiento posible a la vez que, por su parte, dependen de procesos de conocimiento.²⁰⁰³

Este bucle de las condiciones del conocimiento con los procesos de conocimiento de las que aquéllas dependen desemboca necesariamente en el *Vorbabe*, es decir, en la “precomprensión del ser” que posibilita el *sentido* mismo originario de la verdad. La postura de Margarita Boladeras resulta, empero, inequívoca y no deja lugar a dudas sobre la intencionada omisión de Heidegger:

En este tema el pensamiento de Habermas se apoya en conceptos kantianos y fichteanos, procurando superar la escisión razón pura/razón práctica gracias a esta estipulación de una orientación básica (interés cognoscitivo), que es a la vez *factum* y universal.²⁰⁰⁴

Por ello, en lugar de adoptar la *ontología fundamental* como paradigma interpretativo de los intereses del conocimiento, Habermas, incomprensiblemente, preferirá el *psicoanálisis* y un ambiguo concepto de “interés emancipatorio” incapaz de despegarse de los valores eudemonistas y hedonistas, en formato utópico-profético secularizado, de la Escuela de Frankfurt:

En la autorreflexión, un conocimiento por mor del conocimiento coincide con el interés por la emancipación; pues la realización de la reflexión se sabe como movimiento de la emancipación. La razón está bajo el interés por la razón. Podemos decir que sigue un interés cognoscitivo emancipativo que tiene como meta la realización de la reflexión como tal.²⁰⁰⁵

¿Qué significa aquí, sin embargo, la emancipación? Pues, una vez más, el ideal mesiánico y cristiano-secularizado de un mundo “sin dominación”, es decir, el imaginario judaico de la “ideología B” que, por comprensible pudor intelectual, omite la palabra “placer”, el “valor supremo” de cualquier virus o bacteria.

Habermas ni siquiera será leal a la obra de Sigmund Freud, autor no-hedonista²⁰⁰⁶ cuyas teorizaciones tardías desembocan a su vez en un “pesimismo cultural”²⁰⁰⁷ muy próximo a Max Weber y, por si fuera poco, en un intento de comprensión del “instinto de muerte” como fantasmática pero literariamente sugerente “teoría de Eros y Tanatos”. En sus trabajos sobre *Ciencia y técnica como “ideología”* (1968)²⁰⁰⁸ muéstrase Habermas muy consciente de las implicaciones de la *ideología* en las “condiciones fáctico-trascendentales” relativas al

²⁰⁰³ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 214. Citado por Boladeras, M.: *op. cit.: ibídem.*

²⁰⁰⁴ Boladeras, M.: *op. cit.*, pp. 28-29.

²⁰⁰⁵ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 201. Citado por Boladeras, M.: *op. cit.: ibídem.*

²⁰⁰⁶ Cfr. Sigmund Freud: “Más allá del principio del placer”, en *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza, 1969, pp. 81-138. Edición alemana original: *Jenseits des Lustprinzips* (1920). Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, Wien und Zürich 1920 (Erstdruck), 2. überarbeitete Auflage 1921, 3. überarb. Auflage 1923. In: Ders.: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Bd. 13.* Hg. v. Marie Bonaparte unter Mitarbeit von Anna Freud. Imago, London 1940, S. 1-69.

²⁰⁰⁷ Cfr. Freud, S.: *El malestar de la cultura*, Madrid, Alianza, 1970, pp. 7-88. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1930. (Erstdruck). In: Sigmund Freud: *Gesammelte Werke, chronologisch geordnet. Bd. 14.* Hrsg. v. Anna Freud unter Mitarbeit von Marie Bonaparte. Imago, London 1948, S. 421-516.

²⁰⁰⁸ Cfr. Habermas, J.: *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid, Tecnos, 1984. Edición alemana original: *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968.

conocimiento. De manera que la definición del “interés cognoscitivo” como “interés emancipatorio” y su separación del “interés práctico” (remitido a las ciencias histórico-hermenéuticas), ostenta también un carácter ideológico (“ideología B”). La verdad no aparece por ningún sitio y, en cualquier caso, han sido desvinculadas la comprensión hermenéutica, por un lado, y por otro la crítica social, con lo que, intencionadamente, le parte el espinazo al concepto de “autenticidad” en cuanto criterio contrafáctico de acción política revolucionaria. La “emancipación” caracterízase en términos izquierdistas tópicos, con lo cual Habermas se pone las cosas muy fáciles eludiendo, precisamente, el *significado de la verdad* en tanto que “imperar del ser” en las antípodas del imaginario “progresista”. Pero aquél reaparece en formas más o menos encubiertas cuando, en su análisis del desarrollo histórico del concepto de “opinión pública”, el sistema democrático resulta a la postre inseparable del “poder de la razón”:

Las leyes y justificaciones políticas requieren una justificación que sólo pueden encontrar en la fuerza de la razón, una razón que se hace manifiesta en el debate de la opinión pública. El uso público de la razón tiene el poder de la fuerza coactiva de la no coacción. En este sentido, Kant afirma que «únicamente la razón tiene poder», porque fuera de ella no hay legitimación ni justificación posible.²⁰⁰⁹

Pero la razón ha de someterse a “la verdad” y, en primer lugar, al ser verdadero de la razón misma, un *factum* que la precede, siendo así que la razón no se “pone” a sí misma como pretende Apel. El citado pasaje, sin embargo, anuda férreamente la cuestión gnoseológica, que todavía lo es explícitamente en la época de *Conocimiento e interés*, y la cuestión politológica o filosófico-política de la *legitimación del poder* en Habermas. Y también pone de manifiesto, a despecho de las pretensiones habermasianas, la necesidad de un sustrato cultural y de una voluntad popular *axiológicamente sustancial*, en el sentido de una *facticidad trascendental*, que sustente el Estado democrático. Dicha problemática puede caracterizarse como la inversión del “principio hobbesiano” *auctoritas non veritas facit legem*, que deviene en *veritas non auctoritas facit legem* a medida que “lo público” estatal del absolutismo monárquico transmútase en “la opinión pública” burguesa de la sociedad civil toda. Ello sin menoscabo de señalar, por nuestra parte, que tal contraposición entre *auctoritas* y *veritas* representa ella misma el resultado político de la escisión de *fe* y *razón* introducida por el judeo-cristianismo, siendo así que, en la ciudad “pagana”, *veritas* y *auctoritas* se identifican. Véase a tales efectos, por ejemplo, la noción presocrática de *arjé*, herencia griega de “lo sacro” donde facticidad, trascendentalidad, eticidad y política todavía son tributarios de la “verdad del ser”.

El ensayo de Boladeras concluye su exposición introductoria sobre la filosofía de Habermas con la siguiente afirmación, desmentida por Habermas unos años más tarde, como hemos visto, en su “¿Fundamentos prepolíticos del Estado democrático?”:

La teoría del discurso permite delimitar un modelo de democracia que supera la concepción liberal (que legitima el Estado sobre la base del contrato social, por lo que los individuos ceden parte de sus derechos al poder político y éste tiene la función de arbitrar en los conflictos entre intereses privados e intereses sociales) y también supera la concepción republicana (que concibió el poder político como gestor y garante de la soberanía del pueblo

²⁰⁰⁹ Boladeras, M.: *op. cit.*, p. 36.

y como el instrumento para la construcción de una comunidad política, pero que se ha visto enfrentada a los problemas de diversas disfunciones de organización, burocratización, etc.).²⁰¹⁰

Esta interpretación del pensamiento habermasiano no se ha visto, en efecto, confirmada por la propia autointerpretación de Habermas en el texto referenciado, aunque a nuestro entender, y las palabras de Boladeras abonan esta impresión, Habermas no es congruente con la lógica de una fundamentación prepolítica del Estado democrático que remitiría de hecho, como ya hemos subrayado en repetidas ocasiones, a una ética material de la verdad. Por su parte, Boladeras interpreta la ética dialógica en términos de fundamentación del Estado democrático, pero, al igual que Habermas y por motivaciones ideológicas, es reacia a admitir una subordinación “jerárquica” del derecho a la moral que reproduciría una suerte de dispositivo de autoridad cognoscitiva con la filosofía en la cima. Ahora bien, aquí el sentido de esta jerarquización depende de la noción de “filosofía” que en cada caso se sostenga: la filosofía como una mera disciplina de expertos académicos *versus* la filosofía como *una forma histórico-cultural de vida o existencia* —griega y europea— comprometida con la verdad a despecho de la “felicidad”. En el segundo caso, dicha “jerarquía” devuelve la *autoritas* a la “opinión pública” rectamente entendida y, en definitiva, a la asamblea ateniense del “pueblo en armas” dispuesto al supremo sacrificio por su patria democrática (“ser para la muerte”):²⁰¹¹

El concepto de soberanía popular cobra un nuevo vigor desde la perspectiva de un proceso permanente de intercambio comunicativo y formación de la opinión pública. Ésta se articula desde la intersubjetividad y la interacción permanente de los miembros de una sociedad y tiene la fuerza social integradora de la solidaridad. Sólo cuando la trama comunicativa permite este ejercicio permanente de derechos individuales y de expresión social puede desarrollarse una dinámica de relaciones entre la sociedad civil y el Estado en la que se haga efectivo el vínculo permanente entre las instituciones políticas y la voluntad común que las justifica. / Con la idea de democracia deliberativa, basada en las nociones de acción comunicativa y discurso (perspectiva crítica, autorreflexiva), Habermas quiere esbozar la imagen de una “sociedad descentralizada” que se caracteriza por un espacio público político que sirve para la manifestación, la identificación y el tratamiento de los problemas sociales. En ella son posibles las “interacciones entre la formación de la voluntad institucionalizada jurídica y estatalmente y la opinión pública movilizadora por la cultura, que, a su vez, encuentran una base en las asociaciones de una sociedad civil equidistante del Estado y la economía”.²⁰¹²

En este punto podemos afirmar que la introducción de Margarita Boladeras confirma de manera exuberante nuestra perspectiva de “haz y envés de la razón/verdad”, gnoseológica y politológica, en el *centro* mismo de la filosofía de Habermas.

En tercer lugar, la introducción de Juan Carlos Velasco *Habermas* (2013), cuyo epicentro ya no será la *Teoría de la acción comunicativa*, sino la obra habermasiana más tardía,

²⁰¹⁰ Boladeras, M.: *op. cit.*, p. 148.

²⁰¹¹ El concepto de “ser para la muerte” no tiene el sentido de matar, sino de “morir” (véase Capítulo 2), y las armas son aquí puramente “espirituales”: la pacífica disposición al sacrificio, por ejemplo, en la plaza *Tahrir* (Egipto), donde se construyó el imaginario democrático de los indignados contra la dictadura de Mubarak.

²⁰¹² Boladeras, M.: *op. cit.*, p. 149.

substantialmente política, tras la publicación de *Facticidad y validez* (1992). Conviene señalar que, con posterioridad, Habermas retorna a las cuestiones gnoseológicas y aborda el problema de la verdad en un importante trabajo, *Verdad y justificación* (1999), donde replantéase su tópica “teoría consensual de la verdad”. Las páginas introductorias de Velasco a su libro son breves pero substanciales a la hora de confirmar, como es nuestro propósito, la estrecha vinculación entre la dimensión política (poder, autoridad) y la dimensión cognoscitiva (razón, verdad) de la obra de Habermas como hilo conductor para repetir el mismo procedimiento con el concepto de “ideología”, de “fascismo” y “la cuestión del ser” en Heidegger.

Para empezar, Velasco destaca un hecho aparentemente circunstancial, pero relevante a la hora de encarar la difícil tarea de caracterizar la enorme y multifacética obra de Habermas con un solo rasgo:

No es fácil ubicar a un pensador que como Jürgen Habermas no sólo ha cultivado desde hace medio siglo todas las parcelas de la filosofía sino que ha elaborado también una teoría de la sociedad con materiales procedentes de diversas ciencias sociales. Habermas es tanto un filósofo como un sociólogo. Ha ocupado cátedras de sociología y de filosofía y ambas las ha desempeñado con excepcional competencia. El hecho de que se haya dedicado intensamente al estudio de problemas típicamente filosóficos no implica en absoluto que haya perdido nunca la perspectiva sociológica.²⁰¹³

El binomio filosofía-sociología, trascendental-empírico, teórico-práctico, sería otra forma de aproximarse a esa doble faz, gnoseológica y politológica, que define nuestro propio proyecto como *un intento de explicitar el envés político de la filosofía de Heidegger*. Este método sólo es posible porque, en el fondo, Habermas, como el resto de la Escuela de Frankfurt, no ha hecho otra cosa, a lo largo de su entera vida profesional, que neutralizar *conscientemente*, con mucho “oficio” retórico y sofisticado, las “consecuencias políticas de la verdad” y, en definitiva, aquello que la ideología denomina “el fascismo”. Por ello

Sería erróneo concebirle meramente como un filósofo concentrado en componer estilizadas construcciones argumentativas o en fundamentar una ética discursiva, como también lo sería entenderlo exclusivamente como un sociólogo que indaga las crisis de *legitimación del sistema* y en los problemas de *integración social* o que analiza con finura las estructuras de la *esfera pública*.²⁰¹⁴

Estas pinceladas ya nos orientan sobre la localización del filosofema central de la obra habermasiana, el cual podría caracterizarse como la *inversión*, pinto por punto, del “fenómeno VM”. Velasco sintetiza así el “pensamiento teórico” de Habermas en una sola frase cuyo significado a efectos interpretativos no puede minusvalorarse:

El presente libro se marca como propósito principal mostrar hasta qué punto el pensamiento teórico de Habermas está animado por un fuerte aliento práctico, más concretamente práctico-político, con el que concretaría el muy ilustrado propósito de hacer un *uso público de la razón*. De hecho, la intencionalidad práctica de su pensamiento es tan destacada que el conjunto de su obra se entiende mucho mejor si se la concibe, tal como él mismo insiste,

²⁰¹³ Juan Carlos Velasco: *Habermas*, Madrid, Alianza, 2013, p. 19.

²⁰¹⁴ Velasco, J. C.: *op. cit.*, ibídem.

como un intento de guiar con una finalidad emancipatoria el camino de la praxis, o, si se prefiere, de orientar racionalmente la acción política de las sociedades contemporáneas.²⁰¹⁵

Este intento de “orientar” también puede interpretarse como un intento de *alejarse* lo más posible la *razón* del “fenómeno VM” y de colocar en lugar de éste un filosofema, a saber, el “interés emancipatorio”, de cuño adorniano, benjaminiano, mesiánico y cabalístico, que enderézase, por tanto, *contra* la verdad. En efecto, si pretendemos sintetizar, a su vez, en una sola frase, qué cabe entender por “emancipación” en Habermas, es menester retrotraerse, en los orígenes de su proyecto, a la conferencia de apenas veinte páginas “Conocimiento e interés”,²⁰¹⁶ embrión de su temprana obra del mismo título: «Pero la sociedad no es solamente un sistema de autoconservación. Una seductora naturaleza, que está presente en el individuo como libido, se ha emancipado del círculo funcional de la autoconservación y presiona hacia una realización utópica».²⁰¹⁷ Obsérvese los términos neo-freudianos y marcusianos en que se define esta ideología. La *libido* se rige en Freud, como sabemos, por el “principio del placer”. Habermas hereda la “ideología B” de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, no ha renunciado nunca a ella y constituye el secreto motor de su obra entera hasta la fecha. A nuestro entender, este *engagement ideológico-político* es determinante y prejuzga el concepto de “racionalidad”. Ante todo, la idea de “verdad” —y, por ende, de “conocimiento”— queda afectada por este utopismo erótico, marcadamente eudemonista-hedonista y *antiheroico*:

Y, sin embargo, sólo en una sociedad emancipada, que hubiera conseguido la autonomía de todos sus miembros, se desplegaría la comunicación hacia un diálogo, libre de dominación, de todos con todos, en el que nosotros vemos siempre el paradigma de la recíprocamente constituida identidad del yo como también la idea del verdadero consenso. En esta medida la verdad de los enunciados se basa en la anticipación de la vida lograda.²⁰¹⁸

Una verdad utópico-profética (“anticipada” y “mesiánica”), luego no meramente “formal”, sino *material*, que además excluye *a priori* la posibilidad de que el “consenso” fundaméntese en el “fenómeno VM” y, por ende, en un imaginario “trágico-heroico”. Ahora bien, no existe ninguna relación *necesaria* entre dicho *diálogo constituyente de mundo* y los contenidos axiológicos materiales *hedonistas* que Habermas introduce “de contrabando”, por decirlo así, en su “socialismo burgués”. La verdadera finalidad de este proyecto teórico no es el diálogo exento de dominación en cuanto tal, sino un consenso *irracional* o meramente contractual respecto a la necesidad, en “interés” de “todos” (“vida lograda”), de institucionalizar el “olvido del ser”, es decir, el “fenómeno VM”. Ahora bien, de las consecuencias de este planteamiento sólo puede resultar a la postre un “totalitarismo”, siendo así que la imposición *contra la verdad* de una “ideología”, cualquiera que ésta sea, se realizará siempre mediante alguna forma, más o menos sutil, de *coacción empírica organizada*. En este sentido, la obra de Habermas no puede liquidar el déficit de legitimación de la “democracia liberal”, sino, antes bien, abonar el “nuevo orden mundial” oligárquico y pre-totalitario contemporáneo. Se objetará que no hemos documentado la tácita y casi oculta orientación prevaricadora de la filosofía habermasiana contra el “empoderamiento” político y moral del “fenómeno VM”. De éste

²⁰¹⁵ Velasco, J. C.: *op. cit.*, p. 25.

²⁰¹⁶ Publicado originalmente en “Merkur”, núm. 213, diciembre de 1965, pp. 1139 bis-1153.

²⁰¹⁷ Habermas, J.: *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 175.

²⁰¹⁸ Habermas, J.: *op. cit.*, pp. 177-178.

encontramos sólo algunas indicaciones en el texto citado. Pero una breve contrastación de “Conocimiento e interés” con los escritos de Marcuse, basta para entender el significado ético de esa “seductora naturaleza emancipada”. Por si fuera poco, Habermas es bastante explícito a la hora de emprender, como *leitmotiv* de su obra, el ataque frontal a la *ontología*:

La ilusión ontológica de la teoría pura, tras el cual desaparecen los intereses que guían el conocimiento, consolida la ficción, como si cualquier diálogo socrático fuera posible en general y en cualquier tiempo. La filosofía ha asumido desde el comienzo que la autonomía puesta con la estructura del lenguaje era no sólo anticipada, sino efectiva. Precisamente la teoría pura, que quiere obtenerlo todo de sí misma, claudica ante el desplazado exterior y se torna ideológica. Sólo cuando la filosofía descubre en la ruta dialéctica de la historia las huellas de la violencia, que siempre desfigura el fatigoso diálogo y siempre lo lleva fuera del curso de la comunicación sin coacciones, impulsa al proceso cuyo estacionamiento de otro modo legitima: el progreso del género humano hacia la autonomía.²⁰¹⁹

Pero el interés por la verdad “por mor de la verdad misma” sigue siendo un interés que no incurre en la “ilusión” de la “teoría pura”, pero tampoco fuera del imaginario de una ética material “puramente verista” que piensa sus condiciones de posibilidad cosmovisionales (“ideología A”) sin tener que rendir tributo a intereses ajenos a la verdad (“ideología B”). La “ilusión ontológica” *par excellence* es, para Adorno y Marcuse, no cabe duda, la ontología fundamental de Heidegger, pero precisamente en cuanto “crítica de la razón histórica”. Que se deba identificar con la “teoría pura” aquello que el autor de *Sein und Zeit* ha dejado atrás con todos los méritos y pronunciamientos a su favor, forma parte de una estrategia discursiva, retórica, sofisticada, “antifascista” ..., harto frecuente en Habermas. El filósofo de Frankfurt no hace honor, precisamente, a la ética dialógica tan reivindicada. La cuestión del *desideratum* de la verdad *opónese* a la teoría pura (búsqueda “desinteresada” de la verdad), pero *no* a una *ontología* del *Dasein* (análisis del interés por la verdad), un filosofema ya firmemente establecido nada menos que en 1927. Perpetuar la cantinela marxista del teoreticismo ontológico a la altura del año 1965 resulta un tanto trivial, máxime después de la lección adicional del “activismo fascista”. Finalmente, arrojar la acusación de “ideología” mientras se esgrime un discurso bochornosamente ideológico, como lo es el neofreudismo político de un Marcuse o un Wilhelm Reich, roza ya el fraude. El diálogo socrático suprimido, que evidentemente no es una invención de Habermas (o Benjamin, cuyas ideas se presienten aquí), afecta más al “fenómeno VM” que a los discursos eudemonistas, hedonistas y “negacionistas de la muerte” omnipresentes de principio a fin, desde Platón, en la historia de la filosofía occidental. Las implicaciones políticas de esta cuestión no pueden escaparse al lector atento.

7.1.3.-La crisis de legitimación de la soberanía en el Estado moderno según Habermas

Cuando observamos en perspectiva la *crisis de legitimación de la soberanía* que define la situación política permanente de la modernidad desde el siglo XVI, debemos remontarnos hacia un fenómeno que Habermas denomina “derecho sacro”:

Desde una cierta distancia cabe reconocer en nuestras propias tradiciones jurídicas correspondencias con aquellos tres elementos, que de acuerdo con algunos planteamientos

²⁰¹⁹ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 178.

de sociología jurídica comparada, habrían conformado la cultura jurídica de las viejas civilizaciones. El sistema jurídico se ve coronado en estas culturas premodernas por un derecho sacro que se encargan de administrar e interpretar en cada caso especialistas en teología y derecho.²⁰²⁰

Conviene señalar que, a pesar de la procedencia romana y, por lo tanto, “pagana”, de las tradiciones jurídicas occidentales, Habermas se apresura a omitir este importante aspecto de la cuestión y toma como punto de partida de su argumentación una concepción del derecho sacro «íntegro en el horizonte de una de las grandes religiones universales, que se refieren al orden del cosmos o a una historia de salvación».²⁰²¹ De esta manera, no parecerá observarse ninguna discontinuidad en el paso del derecho sacro *pagano* al derecho sacro *cristiano*:

También en el Medievo se conserva este carácter tradicional del derecho. Todo derecho recibe su modo de validez del origen divino de un derecho natural interpretado en términos cristianos.²⁰²²

Con esta temprana anotación en la segunda página se ha volatilizado de un plumazo “lo sacro” “pagano”: griego, romano y germánico, de lo cual no tendremos ya ninguna noticia en el opúsculo de Habermas. Tampoco de las diferencias que, en lo relativo a la legitimación del derecho, pudiera caracterizar el derecho sacro “pagano” frente al derecho basado en una “historia de salvación” de procedencia judaica en última instancia. En todo caso, de la postura de Habermas se desprende que, sea cual fuere el contenido concreto de cada “derecho sacro”, su función no era otra que legitimar jurídicamente, en calidad de “fundamento”, el ejercicio del poder político:

Como juez supremo, el príncipe está sometido al derecho sacro. Pues sólo así puede transmitirse la legitimidad de ese derecho al poder profano. De este respeto transido de *pietas* ante un orden jurídico intangible recibe su legitimación el ejercicio del poder político. Pero al mismo tiempo, el príncipe, que está situado en la cúspide de una administración organizada por cargos, hace también uso del derecho como un medio que otorga a sus mandatos, por ejemplo en forma de edictos, un carácter obligatorio para todos. Por este lado, el derecho como medio del ejercicio del poder burocrático, sólo puede cumplir, empero, funciones de orden, mientras mantenga, por el otro, en forma de tradiciones jurídicas sacras, su carácter no instrumental, ese carácter que lo sitúa por encima del príncipe y que éste ha de respetar en su jurisprudencia.²⁰²³

Conviene subrayar aquí este rasgo esencial de “no instrumentalidad” inherente al derecho “sacro”, el cual determina los fines últimos de la racionalidad instrumental jurídica y del cuerpo político en su conjunto. *El derecho sacro fundamenta la legitimidad del poder y posibilita también técnicamente su ejercicio reproductivo (“burocrático”) cotidiano.* La modernidad se

²⁰²⁰ Cfr. Habermas: “Wie ist Legitimität durch Legalität möglich?”, “Kritische Justiz”, núm. 20, I, 1987. Hemos consultado la traducción de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: “¿Cómo es posible la legitimidad por la vía de la legalidad?”, p. 22. Edición digital a partir de “Doxa: Cuadernos de Filosofía del Derecho”, núm. 5 (1988), pp. 21-45. Citaremos por la paginación literal del documento que comienza con la p. 21 y concluye en la p.45. Véase: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/cmo-es-posible-la-legitimidad-por-va-legalidad-0/>

²⁰²¹ Habermas, J.: *op. cit.*, *ibídem*.

²⁰²² Habermas, J.: *op. cit.*, p. 23.

²⁰²³ Habermas, J.: *ibídem*.

caracterizará por una crisis de legitimación de las “imágenes religiosas del mundo”, es decir, de unas determinadas ideologías que pierden su condición de “válidas” y no son aceptadas ya como “verdaderas” de forma unánime. Ahora bien, eran precisamente dichas ideologías las que apuntalaban el poder, de tal suerte que sus déficits de vigencia socavaron a la postre los pilares del “dispositivo de dominación” público:

Entre estos dos momentos, el del carácter no instrumental del derecho sacro que se presupone en la regulación judicial de los conflictos, y el carácter instrumental del derecho puesto al servicio de un determinado orden político, se da una insondable tensión. Esta tensión permanece oculta mientras no se ataque a los fundamentos sacros del derecho, y el pedestal que representa el derecho consuetudinario consagrado por la tradición se mantenga firmemente anclado en la práctica cotidiana.²⁰²⁴

El derecho queda entonces despojado de sus dimensiones sacral y consuetudinaria; y convertido en una mera técnica burocrática de administración de los conflictos y de la dispensación de justicia estatal. En este momento, añadimos nosotros, puede establecerse una nítida distinción entre *auctoritas* y *potestas*. La *auctoritas* pertenece al derecho sacro y ha pervivido como tradición de un derecho natural que pone límites al poder “profano”. En el momento en que la *auctoritas* se volatiliza en el curso de un proceso de secularización, la *potestas* debe *limitarse a sí misma* mediante la celeberrima división de poderes:

El poder político del príncipe se emancipa de la vinculación con el derecho sacro y se torna soberano. A él le compete la tarea de llenar por su propia fuerza, por medio de una legislación política, los huecos que deja tras de sí ese derecho natural administrado por teólogos. En adelante todo derecho tiene su fuente en la voluntad soberana del legislador político. Legislación, ejecución y aplicación de las leyes se convierten en tres momentos dentro de un proceso circular único, gobernado políticamente; y lo siguen siendo, aun después de diferenciarse institucionalmente en poderes del Estado.²⁰²⁵

Tales tres poderes (“legislación, ejecución y aplicación”) son, desde Montesquieu, el legislativo, el ejecutivo y el judicial. Sin embargo, se trata de tres *poderes ayunos de autoridad* y ahí, precisamente, radica aquello venimos denominando la “crisis de legitimación de la soberanía” característico de la modernidad. Habermas resume la cuestión de manera contundente:

Pero, ¿puede un derecho político, que es susceptible de cambiarse a voluntad, irradiar todavía ese tipo de autoridad que irradiaba antaño el derecho sacro?, ¿mantiene el derecho positivo todavía un carácter obligatorio, cuando ya no puede recibir su autoridad de un derecho previo y superior, como sucedía antaño con el derecho burocrático en el sistema jurídico tradicional?²⁰²⁶

Grosso modo, éste sería el “problema” que los filósofos Habermas y Heidegger, cada uno a su manera, pretenden “resolver” cuando abordan, respectivamente, la cuestión de la razón y la cuestión del ser, dos formas simétricas de acceso a la pregunta por la verdad y, consecuentemente, al ámbito “sacro” de la *auctoritas*. Por lo que respecta a Habermas,

²⁰²⁴ Habermas, J.: *ibidem*.

²⁰²⁵ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 24.

²⁰²⁶ Habermas, J.: *op. cit.*, *ibidem*.

rechazará las soluciones positivistas que pretenden sustentar en sí mismo el derecho profano y justificar la “autonomía” de la actividad jurídica: del derecho “sacro” podría “prescindirse” sin necesidad de buscarle sustituto secular alguno. En opinión de Habermas esto no es, empero, posible, porque *el derecho precede a la política* y al Estado:

Pues el derecho antecede al nacimiento del dominio políticamente organizado, es decir, del dominio estatalmente organizado, mientras que el derecho sancionado estatalmente o el poder estatal organizado jurídicamente, surgen simultáneamente en forma de dominación política. Según todas las apariencias, es la evolución arcaica del derecho la que empieza posibilitando la aparición de un poder político, en la que el poder estatal y el derecho estatal se constituyen recíprocamente. En esta constelación es difícil imaginar que alguna vez el derecho pudiera ser absorbido totalmente por la política o quedar escindido por completo del sistema político.²⁰²⁷

En definitiva, un derecho profano ayuno de legitimación externa perdería precisamente su condición esencial, a saber, la de instituir la posibilidad de una *coacción legítima*, por cuanto la reducción de la ley a la voluntad política borra la distinción entre lo jurídico y lo político, lo válido que “es” independientemente de la voluntad del sujeto, el *ser*, y la arbitrariedad de un sujeto regio tan profano empero como el propio destinatario de la legalidad. En este sentido, conviene traer a colación que ya en el derecho sacro, el paso de la legitimación fundamentada en un orden ontológico impersonal (“pagano”) a la legitimación fundamentada en la voluntad de un sujeto divino (“cristiano”), preforma la figura de la crisis moderna de legitimación de la soberanía: el dios judeo-cristiano (Yahvé) no se somete a nada; *los dioses paganos se someten, en cambio, al destino (Moira, Ragnarök)*. Al decir de Habermas, el único límite que impide, en la modernidad, la reducción política del derecho y, por tanto, la liquidación pura y simple de lo jurídico, es la función legitimadora de la moral:

Además, puede mostrarse que determinadas estructuras de la conciencia moral jugaron un papel importante en la aparición de la simbiosis entre derecho y poder estatal. Un papel similar juega la conciencia moral en el tránsito del derecho tradicional al derecho positivo profano, asegurado por el monopolio estatal del poder y puesto a disposición del legislador político. Aquel momento de incondicionalidad que incluso en el derecho moderno constituye un contrapeso a la instrumentalización política del medio que es el derecho, se debe al entrelazamiento de la política y el derecho con la moral.²⁰²⁸

La “coacción legítima” como figura del derecho “sacro” tradicional viene precedida por una forma todavía más arcaica de legalidad en la cual derecho y moral propiamente dichos se confunden; en realidad debería hablarse de un ámbito de “lo jurídico” en el cual la moral (coacción “interna”, “coacción sin coacciones”) y el derecho (“coacción externa”), ambas *legítimas* empero, todavía no se han escindido. Sin embargo, cabe seguir hablando de *auctoritas* y es ésta, en forma de moral o como *auctoritas funcional*, la que impide en la modernidad la reducción política del derecho todo y, por ende, el totalitarismo estatal que la crítica de la moral durante la “segunda ilustración” (Nietzsche, Marx, Freud) precisamente desencadenará. Constituiría un grave error la creencia de que esta demolición de los últimos anclajes del poder político en la legitimidad limitábase al comunismo o al fascismo del siglo

²⁰²⁷ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 25.

²⁰²⁸ Habermas, J.: *op. cit.*, *ibídem*.

XX y no afectan, por ejemplo, al neoliberalismo contemporáneo, el cual, desde los tiempos de *Conocimiento e interés* (1968), se desliza paulatinamente del espacio político de la “democracia representativa” (burguesa, elitista) al de una oligarquía financiera pre-totalitaria que usurpa las soberanías nacionales en órganos no electos; y recorta derechos sociales y políticos democráticos de los ciudadanos apelando a falaces imperativos de equilibrio presupuestario y seguridad antiterrorista.²⁰²⁹ En las sociedades arcaicas opera la legitimidad inscrita en una ordenación cósmica, pero no existe una instancia ejecutiva que pueda hacer efectiva, de manera forzosa (“coacción legítima”) esa *auctoritas*. Cabría afirmar que, en la época arcaica, todo el campo de la legalidad está ocupado por una *auctoritas* ayuna de *poder*, mientras que la modernidad se invierten los términos y la legalidad depende de una *potestas* (poder) sin autoridad. Sin embargo, la manera como Habermas describe los hechos y el uso que hace del término “autoridad” parece pasar por alto esta importante circunstancia:

En las sociedades tribales neolíticas operan típicamente tres mecanismos de regulación de los conflictos internos: las prácticas de autoauxilio (alianzas y venganzas de sangre), la apelación ritual a poderes mágicos (oráculos y duelos rituales) y la mediación arbitral como equivalente pacífico de la violencia y la magia. Pero tales mediadores carecen todavía de la competencia de decidir las disputas de las partes de forma vinculante y dotada de autoridad o de imponer sus decisiones incluso contra el juicio de las lealtades dictadas por el sistema de parentesco.²⁰³⁰

En realidad, lo que sucede es que, en este caso, el mediador dispone de *auctoritas*, pero no de *potestas*. Sólo como depositario de una autoridad puede el mediador ejercer de mediador y, de alguna manera, convencer a las partes de que actúen de acuerdo con lo establecido por el ordenamiento cósmico, por el ser, “lo ontológico”, que es la forma pura de la ley en tanto que absolutamente *impersonal* y ajena a la *voluntad* de cualquier sujeto. La justicia consiste en restablecer dicha estructura ontológica perturbada por las actuaciones ilegítimas de los “sujetos”:

La concepción de la justicia subyacente a todas las formas de regulación de los conflictos está entretejida con la concepción mítica del mundo. Este orden, construido de simetrías y reciprocidades, se extiende por igual tanto a las personas particulares y a los grupos de parentesco, como a la naturaleza y a la sociedad en su conjunto.²⁰³¹

En este universo indiferenciado ni siquiera puede hablarse de la distinción entre sujetos y cosas (inertes). La *auctoritas* del universo o cosmos sobre el grupo consiste en que éste intenta imitar ese *orden* en cuanto tal. La relación “legal” es una *mimesis*. La forma originaria de lo jurídico puede caracterizarse como un acatamiento de “lo que es”, el *ser, qua* pauta de conducta colectiva. La transgresión se reduce, por las mismas razones, a una alteración del

²⁰²⁹ Cfr. Vicens Navarro/Juan Torres López: *Los amos del mundo. Las armas del terrorismo financiero*, Barcelona, Espasa, 2012. Véase también sobre el “poder regaliano”, la emisión pública/privada de moneda y su relación con la financiación del Estado social: Ellen Hodgson Brown: *La telaraña de la deuda*, Cota, Cundimarca (Colombia), Random House Mondadori, 4ª edición, 2012. Edición inglesa original: *Web of Debt*, Baton Rouge (Luisiana, EEUU), Third Millenium Press, 2007 [http://library.uniteddiversity.coop/Money_and_Economics/Web_of_Debt-The_Shocking_Truth_about_our_Money_System.pdf].

²⁰³⁰ Habermas, J.: *op. cit.*, *ibídem*.

²⁰³¹ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 26.

orden del ser que, en tanto que único *statu* (“estado de cosas”) legítimo, debe ser restituido en su integridad. La compensación del daño tiene este sentido de indemnización en beneficio del orden ontológico vulnerado. La aparición de la norma jurídica como entidad diferenciada no supone ninguna ruptura, sino *una simple objetivación formal del orden ontológico*, siendo así que la norma debe plasmar en forma lingüística la constitución ontológica, de la misma manera que el grupo la reproduce ya en forma comportamental e incluso normativa-consuetudinaria (no escrita). La *legitimidad* de la norma jurídica reduce a su capacidad de desempeñar una referencia al mandato ontológico. Entre la época arcaica y la época moderna se puede así caracterizar la relación entre la *auctoritas* y la *potestas* en términos de “lo que es” (*auctoritas*) y “lo que quiere” (*potestas*) pasando por tres etapas: 1/ época arcaica: *auctoritas* simpoder; 2/ época tradicional: poder legitimado en la *auctoritas*; 3/ época moderna: poder sin *auctoritas*. La época tradicional puede a su vez dividirse en dos etapas: (a) la de una *auctoritas* ontológica “pagana” y (b) la de una *auctoritas* que deviene ya ella misma en un sujeto, es decir, un “yo quiero” (Yahvé) y no aquel *es gibt* impersonal (ontología griega) próximo al origen y al que los propios dioses deben rendir acatamiento. Tales distinciones, que afectan a la descripción y valoración política de los hechos históricos, se le escapan a Habermas, o las ignora, porque inciden directamente en sus intereses ideológicos. Para Habermas, en efecto, la aparición de la norma jurídica “revolucionó el mundo de las representaciones morales”:

Me refiero al concepto de norma jurídica independiente de la situación, de una norma jurídica que está por encima tanto de las partes litigantes, como del juez imparcial, es decir, de una norma jurídica previa y que se considere vinculante para todos. (...) Sin tal concepto de norma el juez sólo puede tratar de convencer a las partes de que lleguen a un compromiso. Para ello tiene que valerse del influjo que ejerce su prestigio personal, del influjo que ejerce su status, que puede deberse a la riqueza o a la edad. Pero le falta poder político. No puede apelar todavía a la autoridad de una ley que de forma impersonal obligue a todos ni a la conciencia moral de los implicados.²⁰³²

Desde nuestro punto de vista, la lectura habermasiana de los hechos malentende la génesis de la norma jurídica desprendida del espacio simbólico del *ser*. Porque el ser representa, precisamente, lo más impersonal que quepa concebir y en este punto radica precisamente su legitimidad, a saber, que trasciende los deseos e intereses de todas las partes como orden cósmico que no es “querido” por nadie, sino que, de alguna manera, “siempre ya” (perfecto apriórico) estuvo ahí; de tal suerte que al “sujeto” sólo le queda la posibilidad de interiorizarlo. De ahí que la figura del mediador no se reduzca, ni pueda reducirse, a la de mediador entre las partes, sino que es además mediador entre el orden ontológico y las partes, a cuyo efecto debe de alguna manera allanarse ante dicha impersonalidad. Su influencia no puede, por tanto, proceder del status económico o de la edad, antes bien, el mediador es el depositario y responsable de una articulación lingüística (*lógos*) del orden. En consecuencia, debe darse una continuidad entre el mediador y el autor, por así decir, de la ley en tanto que *médium* del orden ontológico, lo cual supone una absoluta despersonalización del agente, que está obligado a evacuar todo “quiero” para hacer lugar, en su interior, al “es”. El mediador de la ley es el antecedente figural del sujeto de la *theoria* y su actuación-desposesión en tanto que condición de una génesis de la ley como norma jurídica lingüísticamente objetivada describe

²⁰³² Habermas, J.: *op. cit.*, *ibidem*.

justamente aquello que Habermas rechaza en su opúsculo seminal “Conocimiento e interés” (1965):

La palabra “teoría” se remonta a orígenes religiosos: *theoros* se llamaba el representante que las ciudades griegas enviaban a los festivales públicos. En la *teoría*, vale decir, contemplando, se enajena el mensajero ante el sacro acontecer. En el uso filosófico del lenguaje la *teoría* se transforma en perspectiva del cosmos. (...) Pero, cuando el filósofo contempla el orden inmortal, no puede menos que asimilarse él mismo a la medida del cosmos, imitar a éste en su interior. A las proporciones que contempla, tanto en los movimientos de la naturaleza como en la sucesión armónica de la música, procura darles personal expresión; se forja a sí mismo por mimesis. La teoría induce a la asimilación del alma al movimiento ordenado del cosmos en la praxis de la vida: la teoría acuña en la vida su forma, se refleja en la actitud de aquel que se somete a su disciplina, en el *ethos*.²⁰³³

El mediador entre las partes puede ser ciertamente la persona más anciana de la colectividad, pero sólo porque, por edad, puede acreditar más experiencia y tiempo en el proceso vital de aprendizaje consistente en introyectar el orden ontológico: es un *sabio* y, por tanto, la protofigura del teórico, del “contemplador”, del filósofo. Esta condición supone, a pesar de las actuales connotaciones del término “teoría”, una “forma de vida”, un *ethos* y no una mera disposición a la adquisición y acumulación de conocimientos “teóricos” (sin repercusión “práctica”). Y también supone un *interés*, pero sólo el interés *por la verdad* sin otra finalidad que la verdad misma a efectos de hacerse *uno* con ella, es decir, de que *la verdad tome posesión de sí*. La teoría remite, por tanto, a una “práctica”: la práctica teórica. Teoría y práctica no se oponen, sino que convergen como conceptos complementarios en el *ethos* griego. Sólo de esta manera cabe entender que el juez, en tanto que depositario de la ley, pueda realizar algo aparentemente tan contradictorio como una “coacción legítima”, lo que significa: *una coacción impersonal ejecutada por personas*, que es la característica esencial del derecho en tanto que la “norma jurídica” *habilita* para ello por mandato del ser (“lo que es”). El propio Habermas propone un “experimento mental” en el cual observaremos cómo elude esta cuestión fundamental de la *auctoritas* y reduce la aparición de la figura del juez a la legitimación de una *potestas* previa:

Propongo el siguiente experimento mental: supongamos que antes de que haya surgido algo así como una autoridad estatal se desarrollan ideas jurídicas y morales convencionales (en el sentido de Kohlberg). Entonces un jefe, a la hora (por ejemplo) de resolver un conflicto, puede apoyarse ya en el carácter vinculante de las normas jurídicas reconocidas, pero al carácter moralmente vinculante de su juicio no puede añadirle todavía el carácter fácticamente coercitivo de un potencial de sanción estatal. Y, sin embargo, su papel de jefe, que hasta ese momento descansaba sobre su influjo y prestigio fácticos, puede sufrir un cambio importante. Tres secuencias son importantes en este escenario. Tal jefe, en tanto que protector de normas intersubjetivamente reconocidas, participará, en primer lugar, del aura del derecho que él administra. La autoridad normativa del derecho se transmitiría de la competencia del juez al poder de mando del jefe, poder de mando ligado a la competencia de juez por vía de identidad personal. El poder fáctico del influyente se transformaría

²⁰³³ Habermas, J.: *Ciencia y técnica como “ideología”, op. cit.*, pp. 159-160.

entonces gradualmente en el poder dotado de autoridad normativa de alguien que puede dar órdenes y tomar decisiones colectivamente vinculantes.²⁰³⁴

Conviene subrayar, en primer lugar, el uso lingüístico de los términos “poder” y “autoridad” como sinónimos por parte de Habermas. En el mejor de los casos, la autoridad no es más, en su discurso, que un poder reforzado por la coerción estatal, es decir, un sobrepoder, pero no aparece por ningún lado la crucial noción de la legitimidad oriunda de la *auctoritas* que define *lo jurídico* y cuya relación con la “coacción no coactiva del mejor argumento” parece obvia. No existe, en efecto, para Habermas, ninguna diferencia esencial entre *auctoritas* y *potestas*. El momento de incondicionalidad del “derecho sacro”, es decir, la *auctoritas*, no puede representar para Habermas un concepto susceptible de secularización como lo fuera, por ejemplo, la cristiana igualdad de todas las almas ante Dios; y difícilmente podrá orientarse su pensamiento en esa dirección a despecho de todos los indicios históricos y, como veremos, de la propia ética dialógica. En segundo lugar, Habermas da por supuesto un poder fáctico, inexistente en las sociedades primitivas, para explicar la aparición del poder *estatal*: hay ya un “poder de mando” en el *interior* de la comunidad, pero, ¿de dónde ha surgido? En tercer lugar, ese inexplicado “poder de mando” es en realidad una forma muy clara de *auctoritas*: “influjo y prestigio fácticos”. La “autoridad” constituye ese mismo poder, el “jefe”, revestido de la aureola de “lo judicial”. En cuarto lugar, Habermas distingue entre el “contenido empírico” de las situaciones descritas y las “relaciones conceptuales” correspondientes: «Si bien estas consideraciones tienen también un contenido empírico, lo que ante todo me importa es la aclaración de las relaciones conceptuales».²⁰³⁵ Pero precisamente Habermas omite conceptualizar fenómenos como el mencionado “poder de mando”, el “poder fáctico de una persona prominente”, la “presión que en la vida cotidiana se ejerce sobre los individuos para que se conformen a las normas”... Desde nuestro planteamiento, el punto de partida, como hemos ya adelantado, es una “comunidad simpoder” que se articula única y exclusivamente en forma de una *auctoritas* impersonal. Ésta es la aludida “presión cotidiana” de las normas (derecho consuetudinario), que no ejerce nadie, sino la comunidad en su conjunto, pero que algunos miembros del grupo —quizá originariamente las mujeres madres—²⁰³⁶ pueden encarnar en forma de un influjo o prestigio fácticos *ayunos de todo poder de coerción*, es decir, únicamente en calidad de *auctoritas*. Ahora bien, las relaciones de poder *en sentido estricto* sí que se dan en la comunidad arcaica, pero hacia *afuera*: con la naturaleza y con otras comunidades, de tal suerte que en algún momento puede suceder que ese poder se institucionalice provisionalmente y lo encarne algún individuo, el cual dirige al grupo para la caza o para la guerra (*imperium*). El *imperium* es una potestas ilimitada que la *auctoritas* tiene que *autorizar* a los simples efectos de garantizar la supervivencia de la comunidad amenazada. Que ese individuo, el jefe, sea al mismo tiempo un depositario de la *auctoritas* es azaroso pero no imposible ni conceptualmente incompatible y podría explicar la confluencia de *auctoritas* y *potestas* en una sola figura. Sólo en ese momento se constituiría, desde una perspectiva meramente conceptual, el poder estatal en tanto que “poder de coerción” *legítimo* y, en consecuencia, el “derecho público” tal como lo entendemos, es decir, bien diferenciado

²⁰³⁴ Habermas, J.: *Wie ist Legitimität?...*, *op. cit.*, p. 27.

²⁰³⁵ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 27.

²⁰³⁶ Cfr. Pepe Rodríguez: *Dios nació mujer. La invención del concepto de Dios y la sumisión de la mujer: dos historias paralelas*, Barcelona, Ediciones B, Suma de Letras, 2000.

respecto del derecho consuetudinario originario. Así que “lo jurídico” es anterior al Estado y su esencia comporta esa legitimidad que emana de la *auctoritas*, es decir, de “lo que es” frente a la voluntad arbitraria del individuo o grupo de individuos. La distinción fundamental entre la autoridad y el poder es que aquélla establece una relación comunicativa que “con-vence”, pero no “vence” a secas. El poder implica una coacción, la cual puede resultar legítima o no en la medida en que guarde todavía alguna conexión con la legitimidad, pero siempre esencialmente ajena a la “acción comunicativa” teorizada por Habermas. Resulta sorprendente que el filósofo alemán no haya tenido en cuenta tales distinciones conceptuales, pero la cosa se explica por el influjo de la “ideología B” y el hecho de que la noción de *auctoritas* así entendida conduce directamente al “fenómeno VM” y, por ende, al “fascismo”:

Habría surgido así el modo de validez ambivalente que caracteriza el Derecho estatal, un modo de validez en que se funden reconocimiento y coacción. Pero con ello, y en tercer lugar, el poder político se habría hecho con un medio con cuya ayuda puede crear una organización de cargos y ejercer burocráticamente ese poder. Como medio de organización, el derecho recibe entonces, junto a su aspecto de incondicionalidad de derecho objetivo, también un aspecto instrumental.²⁰³⁷

Esta ambivalencia obvia, esta “fusión” entre “reconocimiento” y “coacción”, no queda, empero, conceptual ni empíricamente justificada por el discurso de Habermas, que pasa de un “poder de mando” a un “poder estatal”, es decir, que parece conceptualizar las relaciones jerárquicas de acatamiento en el seno de un medio *homogéneo*, el “poder”, en el análisis conceptual y empírico de la comunidad arcaica, donde la posibilidad del “reconocimiento” y, por tanto, de la *acción comunicativa*, no se asoman por ningún lado.

A continuación de lo dicho, pasa Habermas a reafirmar su tesis de que el positivismo jurídico está afectado por un déficit de legitimidad, idea que, por supuesto, compartimos, aun considerando que el filósofo de Frankfurt no llega hasta las últimas consecuencias de su planteamiento crítico, manteniéndose aquende los límites filosóficos de la ideología liberal:

La reducción de las normas jurídicas a mandatos de un legislador político implica que el derecho se disuelve, por así decirlo, en política. Pero con ello se descompone el concepto mismo de lo político. Pues bajo tal premisa, la dominación política ya no puede entenderse como poder legitimado jurídicamente. Pues un derecho que queda totalmente al servicio de un sistema político pierde su fuerza legitimante. En cuanto la legitimación se entiende como operación propia de un sistema político, estamos abandonando nuestros conceptos de derecho y política. La misma consecuencia se sigue de toda idea de que el derecho positivo podría mantener su autonomía por sus propias fuerzas, mediante las operaciones dogmáticas de un sistema judicial fiel a la ley, autonomizado frente a la política y a la moral. En cuanto la validez jurídica pierde toda relación moral (y, por tanto, toda relación que va más allá de la decisión del legislador) con los aspectos de la justicia, se torna difusa la identidad del derecho mismo. Pues se pierden entonces los puntos de vista legitimadores bajo los que el sistema jurídico pudiera verse obligado a mantener una determinada estructura.²⁰³⁸

De acuerdo con la tesis de Habermas, la *moral* es la fórmula moderna en que se mantiene *todavía* una conexión entre la legalidad y la legitimidad. Pero donde dice “moral”, podría

²⁰³⁷ Habermas, J.: *op. cit.*, *ibídem*.

²⁰³⁸ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 28.

decirse: aquella instancia que ha de *fundamentar* el derecho positivo para que éste no se reduzca a las puras decisiones arbitrarias del poder, es decir, aquella instancia que nos reconduce a “lo que es”, la validez, más allá de todo “querer” incluida, a pesar de Habermas, la “voluntad de todos” objetivada en el “consenso”. En este punto nos aboca Habermas a la aporía más importante que aqueja al mundo moderno, a saber, la crisis de fundamentación de la soberanía, que es también, el problema central que la filosofía habermasiana intenta “resolver”, pero en los términos de la “ideología B”, “antifascista”, “utópico-profética”, y no en aquello, según nuestra tesis, que correspondería legítimamente a “la cosa misma”:

Si damos por sentado que las sociedades modernas no pueden renunciar al derecho (ni con el pseudónimo de “derecho” pueden sustituirlo por otro equivalente funcional, es decir, por una práctica de tipo completamente distinta) la positivización del derecho plantea un problema, incluso ya por razones conceptuales. Pues al derecho sacro desencantado –ya un derecho consuetudinario vaciado, que ha perdido su sustancia- hay que buscarle un equivalente que permita al derecho positivo mantener un momento de incondicionalidad. Se trata del equivalente que en el mundo moderno se desarrolló primero en forma de Derecho Natural Racional, el cual no sólo fue importante para la filosofía del derecho, sino que, en lo que a dogmática jurídica se refiere, tuvo una importancia directa para las grandes codificaciones y para la práctica judicial de desarrollo del derecho.²⁰³⁹

Ahora bien, Habermas se sitúa ya, como hemos visto, en un momento posterior, es decir, el del positivismo, a la extinción de la capacidad vinculante de aquel “equivalente” o sucedáneo del “derecho sacro desencantado”. Las razones por las cuales eso sucede no vamos a examinarlas aquí.

En este contexto quisiera llamar la atención sobre dos puntos: *a)* en el Derecho Natural Racional se articula una nueva etapa, postradicional, de la conciencia moral, que liga el derecho moderno a principios y lo asienta sobre el terreno de la racionalidad procedimental; *b)* Unas veces fue la positivización del derecho como tal y otras la necesidad de fundamentación nacida de esa positivización lo que pasó a primer plano como fenómeno necesitado de explicación; correspondientemente, las teorías del contrato social se desarrollaron en direcciones opuestas. Pero en ninguno de los dos casos lograron establecer una relación plausible entre los momentos de la incondicionalidad e instrumentalidad, que caracterizan al derecho.²⁰⁴⁰

En todo caso, ese Derecho Natural Racional era lo único que separaba ya a la sociedad liberal del totalitarismo, y si hemos de aceptar la definición de la situación establecida por Habermas, la posibilidad de un “totalitarismo liberal” no constituye una contradicción en los términos. De hecho cabe preguntarse hasta qué punto los totalitarismos del siglo XX no son sólo las consecuencias radicalizadas del positivismo jurídico liberal y, en definitiva, de una política arrojada a su propia lógica que Maquiavelo había ya codificado como un “poder” al margen del derecho y de la moral:

El Derecho Natural Racional reacciona al hundimiento del derecho natural basado en la religión y en la metafísica y a la “desmoralización” de una política interpretada crecientemente en términos naturalistas y guiada por intereses de autoafirmación. En cuanto el Estado

²⁰³⁹ Habermas, J.: *op. cit.*, *ibídem*.

²⁰⁴⁰ Habermas, J.: *op. cit.*, *ibídem*.

monopolizador de la violencia, logra, en su papel de legislador soberano, convertirse en fuente exclusiva del derecho, este derecho rebajado a medio de organización corre el riesgo de perder toda relación con la justicia y con ello su genuino carácter de derecho. Con la positividad de un derecho que se vuelve dependiente del soberano estatal, no desaparece la problemática de la fundamentación, sino que no hace más que desplazarse hacia una base ahora mucho más estrecha que representa una ética profana, de tipo postmetafísico y desligada de las imágenes religiosas del mundo.²⁰⁴¹

Sin embargo, esta *ética profana* exprésase, tácitamente las más de las veces, en forma de una necesaria secularización de las “imágenes religiosas del mundo”, las cuales no ofrecen por sí mismas en primera instancia ninguna garantía de racionalidad. De ahí el perentorio menester de fundamentar aquélla, lo que, de alguna manera, articula el proyecto teórico de Habermas y delimita no sólo el alcance de sus méritos, sino también de sus carencias, en la medida en que el filósofo de Frankfurt, por motivaciones ideológicas, se niega en redondo, a consumir —como sí intentaron en cambio Nietzsche y Heidegger— dicho proceso de racionalización *en tanto que proceso de secularización de la herencia religiosa*, retrocediendo hacia atrás y descendiendo hacia los estratos fundamentales de sentido. Todo ello para poder llegar a atisbar los núcleos más hondos de la religiosidad, el concepto de “lo sagrado”, que la herencia judeo-cristiana entraña y arrastra consigo, pero que de hecho apuntan a la comunidad arcaica de la *auctoritas* y tienen forzosamente que comprenderse como plexos semánticos de carácter precristiano o “pagano”. El “fenómeno VM” constituye el envés gnoseológico del afloramiento de dichos estratos originarios del concepto de autoridad al que la reflexión jurídica y politológica se ve abocada para no precipitar las sociedades “posmodernas” en el abismo totalitario de una política o una economía libradas a su propia lógica o, en su defecto, en un proceso simétrico de desecularización y restauración de las religiones monoteístas.²⁰⁴² Este hecho crucial constituye el único punto de referencia e hilo conductor temático para abordar tanto el “fascismo” cuanto la filosofía de Heidegger y, *a fortiori*, su intrínseca ligazón en el contexto paradigmático de la ética dialógica. Así las cosas, una de las conclusiones que podrían derivarse de la “recodificación dialógica de la cuestión del ser” es que *autoridad y totalitarismo se encuentran en las antípodas* y que la caracterización politológica del totalitarismo, válida quizá para el comunismo bolchevique, es el resultado de la incapacidad de comprensión y la hostilidad individualistas, ergo *modernas*, hacia el sentido mismo de la *auctoritas* al que occidente está, sin embargo, fatalmente destinado.

Conviene no olvidar, dicho esto, que la recodificación dialógica de la cuestión del ser se inscribe en el interior de la modernidad y, en consecuencia, que son Habermas y Apel, no Heidegger (menos todavía Nietzsche), *quienes establecen los marcos formales, procedimentales e institucionales del proyecto teórico*. Dichos marcos, de oriundez *socrática*, deben ser vaciados de sus implícitos contenidos ideológicos, oriundos de Judea (“ideología B”), para poder volver a ser llenados con los *sentidos cosmovisionales* trágico-heroicos procedentes de la “ideología A” (Grecia). Con esto queremos aclarar que los elementos no-ideológicos, sino cosmovisionales (“válidos”) de la “ideología B”, pertenecen de hecho al “paradigma A”. La reconciliación y reemplazamiento de sentido y validez en la filosofía puede resumirse grosso modo en la

²⁰⁴¹ Habermas, J.: *op. cit., ibídem.*

²⁰⁴² En el islam y en el judaísmo contemporáneo se observan ambas tendencias contradictorias y complementarias, muy bien analizadas, *verbi gratia*, por Leo Strauss.

siguiente fórmula: llenar la formalista “ética del diálogo” con sus contenidos ético-materiales cosmovisionales propios (“cosmovisión A”) o en recuperar para dichos contenidos sus estructuras formales y procedimentales enajenadas por la “ideología B”. Las escorias formales autoritarias, elitistas, “derechistas” o “reaccionarias” que se observan en la “ideología A” (tan características de las posturas políticas de Nietzsche y Heidegger, pero mucho más claramente involucionistas en Nietzsche que en el “nazi” Heidegger) son incompatibles con los contenidos materiales o cosmovisionales del “paradigma A”. Democracia y diálogo, en el sentido habermasiano, son *griegos*, no judíos:

Es posible mencionar muchos otros factores que influyeron en la creación del universo social del hombre clásico. Así, por ejemplo, Fustel de Coulanges, en un estudio notable, demostró la importancia de las antiguas religiones arias en el desarrollo de las instituciones democráticas y en los hábitos de raciocinio que florecieron en las ciudades-estados.²⁰⁴³

Pero democracia y diálogo racional son inseparables de la *tragedia* y del *héroe* trágico, un *factum* que la “ideología B” se empeña en negar. La cultura occidental sólo podrá consumir el destino que le pertenece cuando su herencia, distorsionada por la “intromisión” judeo-cristiana, pueda recomponerse. En este momento, y sólo en este, podrá constituirse Europa como *identidad* ético-democrática sustancial, material; y plantar cara a los efectos de la crisis de fundamentación que la desgarró desde hace décadas. Dicha recomposición es aquello que los ideólogos cabalistas de la anti-filosofía intentan impedir a todo trance y denominan “fascismo”. Por ello, de acuerdo con nuestro planteamiento, está taxativamente prohibido el intento de “agarrar” directamente “con las manos” y *sin la mediación de la razón ética* el sentido de “lo sagrado”. El fascismo (histórico) podría definirse en tales términos: un proyecto de instituir la tragedia sin mediaciones dialógicas racionales y democráticas —o mediado sólo a través de una *estética* wagneriana cristiana, es decir, pseudo trágica— que concluye en su antípoda, a saber, el poder justificado en y por sí mismo: la dictadura totalitaria de un *individuo* (el *Führer*) o la cacotopía del individualismo. La diferencia entre “fascismo” y fascismo, con y sin comillas, mienta respectivamente el imperativo de esta mediación inherente a la filosofía (“fenómeno VM”) o su negación, que explica también el rechazo fascista de los “intelectuales”. Por cuanto la intermediación filosófica de “lo sagrado” tiene que traducirse necesariamente en una alteración formal, procedimental e institucional que resulta incompatible con las estructuras políticas fácticas del fascismo histórico y explica —a despecho de que el propio afectado no fuera consciente de la trascendencia *filosófica* del asunto— los conflictos entre Heidegger y los ideólogos del régimen nacionalsocialista. Por ello conviene añadir que democracia y eticidad dialógica racional corresponden a Atenas, no a Esparta; la dualidad Atenas/Esparta en el *interior* de Grecia anticipa ya la escisión que el judeo-cristianismo no hará más que ahondar y cuya esencia quedó inmortalizada en la filosofía de Platón.²⁰⁴⁴ Razón y moralidad, dos conceptos muy criticados por Heidegger y

²⁰⁴³ Salvador Giner: *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel, 1984, p. 27, n. 3 [Numa Denis Fustel de Coulanges: *La cité antique*, París, 1984, *passim*]. Véase la edición castellana en Fustel de Coulanges: *La ciudad antigua*, Barcelona, Iberia, 1979. Cfr. Jürgen Habermas: *Israel o Atenas*, Madrid, Trotta, 2001.

²⁰⁴⁴ Sobre la relación entre Esparta, Platón y el judaísmo cfr. Israel Shahak *Historia judía, religión judía. El peso de tres mil años*, Madrid, Machado Libros, 2003, pp. 64-68. Este hecho también permite explicar desde el meollo filosófico las asombrosas “similitudes” entre sionismo y fascismo, ilustradas —bien que

Nietzsche, establecen los límites dentro de los cuales la “ideología A” puede dotar de *sentido* las instituciones democráticas y fundamentar el Estado de derecho sin convertirse en una amenaza para la civilización. Un ejemplo muy claro de este aspecto de la cuestión es la filosofía de Kant, que constituye el punto de referencia histórico-filosófico de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt en claro contraste con la inspiración más netamente neo-marxista de la primera:

El principio general del derecho, que objetivamente subyace a toda legislación, resulta para Kant el imperativo categórico. / (...) Mientras que para Hobbes el derecho positivo es, en última instancia, un medio de organización del poder político, para Kant cobra un carácter esencialmente moral. Pero tampoco en estas versiones más maduras logra el Derecho Natural Racional resolver la tarea que él mismo se propone de explicar racionalmente las condiciones de legitimidad de la dominación legal. Hobbes sacrifica la incondicionalidad del derecho a su positividad, en Kant el derecho natural o moral, deducido a priori de la razón práctica, cobra tal predominio, que el derecho amenaza con disolverse en moral: el derecho queda rebajado a un modo deficiente de moral.²⁰⁴⁵

No obstante esta equiparación en cuanto al fracaso del Derecho Natural Racional, parece evidente que Habermas proseguirá en la línea kantiana, no hobbesiana. En realidad, si recordamos ahora que la moral es aquello que todavía sobrevive (y malvive), llegados a la modernidad, del derecho “sacro”, resulta discutible la afirmación de Habermas sobre una presunta “amenaza” de disolución del derecho en la moral. Kant intenta restablecer el equilibrio entre el derecho positivo y su fundamentación jurídico-natural, pero ésta es ya *jurimorfa*, si se me permite el neologismo, un hecho que parece evidente con sólo constatar la formulación *legaliforme* del imperativo categórico. De manera que podría sugerirse tanto que la moral invade el derecho cuanto que el derecho invade la moral. *Pero es el derecho sacro secularizado el que invade la moral.* Y precisamente porque esto es así está habilitada la moral para fundamentar el derecho positivo. Los argumentos con que Habermas describe la insuficiencia del kantismo no deben hacer olvidar que Habermas y Apel se limitan a reformular la filosofía kantiana en su intento de dar una solución a los mismos problemas de superación de la crisis de legitimación de la soberanía que en su día afrontara Kant:

Kant inserta de tal suerte el momento de la incondicionalidad en los fundamentos morales del derecho, que el derecho positivo queda subsumido bajo el Derecho Natural Racional. En ese derecho, integralmente prejuzgado por el Derecho Natural Racional, no queda espacio alguno para el aspecto instrumental del derecho, del que el legislador político ha de servirse en las tareas de dirección que le competen.²⁰⁴⁶

Habermas no desarrolla este argumento. Tampoco explica cómo es posible que en los tiempos del derecho “sacro” tradicional o del derecho natural religioso, el “momento de incondicionalidad” no generara las mismas presuntas dificultades que la omnipresencia del imperativo categórico en la fundamentación kantiana del derecho. En este sentido, no podemos demostrar aquí que las objeciones de Habermas a Kant en el texto analizado

sin meollo filosófico— por la obra del trotskysta judío Lenni Brenner: *Sionismo y fascismo. El sionismo en la época de los dictadores*, Madrid, Bósforo Libros, 2010.

²⁰⁴⁵ Habermas, J.: *op. cit.*, pp. 30-31.

²⁰⁴⁶ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 31.

constituyan una nueva formulación de su rechazo al concepto de autoridad, aunque ya hemos detectado *supra* algunos postulados de Adela Cortina contra determinados aspectos “heroicos” de la ética kantiana que entran en conflicto con la “ideología B” y que podrían, de alguna manera, explicar los motivos de la postura habermasiana:

En efecto, el imperativo kantiano, como expresión paradigmática del orden social burgués, enfrenta a los individuos con una disyuntiva: obrar por deber –es decir, moralmente- u obrar por interés, egoístamente. Esta oposición, como es obvio, no deja de entrañar multitud de complicaciones porque, en primer lugar, cualquier pretensión de satisfacción de los sentidos queda proscrita para quien desee comportarse moralmente; y, por otra parte, mal puede entenderse cómo un sujeto puede actuar si no es movido por un interés.²⁰⁴⁷

La objeción que la propia autora plantea ha sido, sin embargo, respondida por Kant y Cortina no tendrá más remedio que consignarla a continuación. Sin embargo, como veremos, la ignorará completamente y, sin realizar una exigible refutación, sacará sus conclusiones *ideológicas* como si Kant no hubiera dicho absolutamente nada sobre el asunto:

El segundo problema queda resuelto en la ética kantiana de algún modo, en la medida en que el mismo Kant atribuye al obrar por deber un interés, pero no un interés particular, sino un interés universal. Sin necesidad de tomar lecciones de Schopenhauer –sino todo lo contrario-, el filósofo de Königsberg tiene bien claro que la voluntad humana es siempre interesada y que quien obra moralmente lo hace movido por un interés en lo universal. El lema idealista de la necesaria conciliación entre lo particular y lo universal surge, pues, a nivel de intereses, pero con una tara: la de no indicar realmente cómo tal conciliación sea posible.²⁰⁴⁸

Sin embargo, *la propia Cortina acaba de explicar cómo es posible*, a saber, en el concepto de un interés por lo universal, que el propio Habermas, como hemos visto *supra*, reconoció en los “intereses del conocimiento” en tanto que *factum* universal. Así que Cortina, después de esta clarísima muestra de incoherencia, puede llegar a las “conclusiones ideológicas B” que, a despecho de la filosofía, le interesa promover:

Y es esta tara la que el materialismo quiere eliminar, proponiendo un campo efectivo para conciliar el interés particular y el universal, disolviendo el deber en el ansia de felicidad; temas éstos que constituyen la clave de una moral humanista marxista.²⁰⁴⁹

La cuestión es grave porque para Cortina y, hemos de entender, para los frankfurtianos todos, incluido Habermas en la medida en que éste ha asumido desde la época de *Conocimiento e interés* (1965) el interés emancipatorio, utópico y hedonista como piedra de toque axiológica de la legitimidad del proceso de racionalización, la presunta contradicción entre interés y deber constituye la médula interpretativa de la ética moderna: «la inevitable contradicción en que el individuo burgués se encuentra envuelto al tener que obrar o por interés o por deber». Pero además de ello, Cortina sostiene que es menester rechazar la formulación de principios atemporales, transhistóricos e incondicionada (lo cual a su vez sería un principio atemporal, transhistórico e incondicionado, pero no importa). Ahora bien, esto atenta contra el proyecto de legitimación del derecho positivo moderno, pues, como hemos visto, éste depende, para

²⁰⁴⁷ Cortina, A.: *Crítica y utopía. La Escuela...*, op. cit., pp. 143-144.

²⁰⁴⁸ Cortina, A.: *Crítica y utopía. La Escuela...*, op. cit., p. 144

²⁰⁴⁹ Cortina, A.: *Crítica y utopía. La Escuela...*, op. cit., *ibidem*.

su validez, de la *incondicionalidad* inherente a la fundamentación de la norma jurídica democrática. Para terminar, Cortina critica

(...) la inviabilidad de una propuesta moral que no indica un camino eficaz para realizar lo que debe ser, puesto que es incapaz de conjugar realmente el interés particular y el universal.²⁰⁵⁰

Obsérvese que aquí ya no se trata de conjugar el deber y el interés, sino de conjugar el interés particular y el interés universal, dos cuestiones muy distintas que Cortina confunde con fines ideológicos evidentes. En efecto, conviene subrayar que la tarea de la ética no consiste en conjugar el interés particular y el interés universal, sino en responder a la pregunta “¿qué debo hacer?”, la cual, por definición, supone *la subordinación del interés particular al interés universal*. Por tanto, no existe relación alguna entre la dicotomía planteada y la cuestión de “un camino eficaz para realizar lo que debe ser”, puesto que “lo que debe ser” defínese precisamente como interés universal. De manera que no se observa ninguna contradicción de principio, como no sea en la asombrosa confusión del discurso de Cortina, entre “realizar lo que debe ser” *una vez se haya establecido ese deber*, y el interés particular que ya quedó atrás desde el momento en que hemos optado por el interés universal. Sin embargo, Cortina nos va a explicar muy pronto de qué va realmente en todo este espectáculo retórico orquestado a base de diseminar tinta de calamar:

Los dos últimos defectos de la moral burguesa a los que hemos aludido requieren una consideración más detenida, porque su posible solución pasa por un tema típico de la moral francfortiana: la rehabilitación del egoísmo, la revalorización del hedonismo.²⁰⁵¹

En definitiva, Cortina propondrá una “solución” consistente en elevar el egoísmo y el placer a la categoría de interés universal y, en cambio, no observa aquí ninguna “contradicción” merecedora de consideración filosófica. Se limita a afirmar que en una sociedad (socialista) futura la contradicción habrá *desaparecido*; lo que no se sabe si hemos de entenderlo en términos de que tendremos el deber de ser egoístas o felices o simplemente el concepto de “deber” habrá desaparecido pero la confrontación de los egoísmos no provocará ningún conflicto porque se habrá realizado el sueño de los mares de naranjada de Fourier. Cortina, después de anunciar así el paraíso, concluye: «De ahí que el materialismo apueste por la felicidad concreta de los individuos, que sólo se alcanza en la identificación con el interés universal».²⁰⁵² Detengámonos un momento: ¿identificación de qué o quién? ¿Se identifica la felicidad concreta de los individuos con el interés universal? ¿O la felicidad de los individuos consiste en identificarse con el interés universal? Cortina no lo aclara, pero en los dos sentidos, este filosofema conduce al absurdo ético. En efecto, si la felicidad concreta de los individuos define el interés universal, resulta que tendremos el deber de luchar por la “felicidad concreta de los individuos”, lo que constituye un principio completamente abstracto, pues donde dice “concreta” se refiere a todos los individuos y a ninguno, *excepto nosotros mismos*, los únicos que, a pesar de ello, debemos actuar por *deber* si queremos aplicar la máxima. Pero si la felicidad de los individuos consiste en identificarse con el interés

²⁰⁵⁰ Cortina, A.: *Crítica y utopía. La Escuela...*, op. cit., p. 143.

²⁰⁵¹ Cortina, A.: *Crítica y utopía. La Escuela...*, op. cit., pp. 143.

²⁰⁵² Cortina, A.: *Crítica y utopía. La Escuela...*, op. cit., pp. 146.

universal, se ha producido milagrosamente aquello que Cortina niega que sea posible, a saber, cumplir con el deber y ser feliz, aunque Kant, por cierto, no rechaza esa posibilidad y se limita a prescribir que debemos actuar *por deber* y no *para* obtener la felicidad, aunque la felicidad acompañare a la realización del deber. Según Cortina, el conflicto entre deber y felicidad es el resultado de una situación empírica, del tipo de sociedad, burguesa y capitalista, en que nos ha tocado vivir:

No se trata, pues, de predicar una nueva moral de la felicidad, sino de superar el punto de vista moral, instaurando un estado de cosas en el que desaparezca la necesidad de enfrentar deber y felicidad. El problema es histórico y no puede desarrollarse sólo interiormente, sino también objetivamente. En este sentido la ética supera –conservándola– la moralidad.²⁰⁵³

La confusión alcanza aquí el límite. Un somero análisis de los términos en que se *describe* esa situación histórica hipotética, a saber, la utopía, pone en evidencia que la contradicción entre deber y felicidad no es un problema de estructura social, sino un problema ético y, para ser más exactos, una cuestión que afecta a la esencia misma del acto ético en tanto que acto diferenciado de la simple realización del deseo. Incluso en una sociedad caracterizada por la abundancia material, la actuación de las personas en ámbitos del mundo de la vida que nada tienen que ver con la producción o consumo de bienes dará lugar a conflictos morales internos de todo tipo en los que el individuo se verá a abocado a decidir si actúa de acuerdo con principios éticos o se limita a satisfacer sus deseos cualesquiera que éstos sean. La contraposición descontextualizada entre la *Moralität* kantiana y la *Sittlichkeit* hegeliana, a la que Cortina recurre como postrero ejercicio de prestidigitación retórica, sin aclarar el sentido concreto de estos términos, no añade nada nuevo al debate y continuamos ignorando, a despecho de las remisiones a un mundo utópico donde todas las contradicciones habrán sido resueltas, en qué puede consistir una “fundamentación” hedonista del poder político que no desemboque en el colapso y desmoronamiento, a medio o largo plazo, de las instituciones democráticas.

Las consideraciones anteriores tienen como única finalidad poner en evidencia la extremada volatilidad y fragilidad de los pseudo filosofemas (ideológicos “B”) que predominan en la primera generación de la Escuela de Frankfurt, materiales obsoletos que, empero, Cortina reproduce sin que el tiempo parezca haber transcurrido desde entonces. En la medida en que Habermas, frankfurtiano de segunda generación, permanece deudor de dichos lastres utópico-proféticos, su actitud ante Kant podría interpretarse en tales términos, circunstancia que explicaría, como intento demostrar, algunas de las aporías, omisiones e insuficiencias no meramente accidentales u ocasionales características de su filosofía. Estas lagunas *únicamente pueden detectarse desde la perspectiva de la “ideología A”*, hecho que, por sí sólo, pone en evidencia el potencial crítico *racional* de aquello que, para esta misma ideología, indentificase con el “fascismo” y que alcanza al núcleo de la filosofía de Kant. En efecto, otra lectura posible del imperativo categórico kantiano pone en evidencia la importancia de los factores interpretativos ideológicos en este enclave central de la fundamentación dialógica del derecho y, por tanto, del significado de la *auctoritas* para la sociedad contemporánea. Nos remitimos así a la obra de Martin Heidegger *Kant y el problema de la metafísica* (1929) y, más en

²⁰⁵³ Cortina, A.: *Crítica y utopía. La Escuela..., op. cit., ibidem.*

concreto, al párrafo 30 de la misma. Dicho apartado del libro comienza con la siguiente consideración:

Ya en la *Crítica de la razón pura* dice Kant que “práctico es todo lo que es posible mediante la libertad”. Pero en tanto que la posibilidad de la razón teórica implicaba la libertad, aquélla, la razón teórica, considerada en sí misma, es a la vez práctica. Pero, si la razón finita, como espontaneidad, es receptiva y se origina, por consiguiente, en la imaginación trascendental, también la razón práctica se funda necesariamente en ésta. Sin embargo, el origen de la razón práctica no debe ser “deducido” mediante una argumentación, por más sólida que pueda ser, sino que ha menester de una revelación explícita, por medio de una explicitación de la esencia del “sí mismo” práctico.²⁰⁵⁴

La cuestión que se plantea explícitamente en el texto debe ser reinterpretada desde nuestra perspectiva. En primer lugar, Heidegger comprende que debe haber un lugar trascendental anterior a la escisión entre la razón teórica y la razón práctica, por tanto, un fenómeno, la de la validez en cuanto tal inherente a la racionalidad, donde “lo práctico” y “lo teórico” se identifican o la razón práctica tiene un sentido teórico y la razón teórica un sentido práctico. Dicho enclave es en Heidegger la finitud del *Dasein* como constitución de este ente en su totalidad. La relación que la temática de la finitud y, por ende, la receptividad *a priori* del sujeto trascendental, tiene con la imaginación trascendental, no puede ser desarrollada aquí. Baste señalar que esta “receptividad *a priori*” constituye el fundamento del enunciado “la muerte es la verdad de la existencia” como “juicio sintético *a priori*” y, en definitiva, como caracterización ontológica del *Dasein*. En segundo lugar, Heidegger ya advierte que no puede darse una deducción argumentativa de la razón práctica desde los supuestos de la razón teórica, porque nos movemos en un terreno fenomenológico en el cual la esfera de la validez ha de aparecer en su ser, de tal suerte que un “razonamiento” ya daría por supuesto aquello que se debe *mostrar*, no demostrar. La revelación explícita del fenómeno es lo que se pide, y la fundamentación consiste en un *lógos* que articule lingüísticamente dicho fenómeno de la razón o validez. En tercer lugar, el principal problema que la modernidad debe resolver en cuanto a la fundamentación de las normas es, como hemos visto, que éstas deben mantener su incondicionalidad al margen de cualquier voluntad; pero, por otra parte, la reducción trascendental conduce siempre a un “sujeto” constituyente. Kant intentará responder a esta cuestión desde dos filosofemas: (a) la distinción entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico; (b) la adecuación, en el sujeto trascendental, de la voluntad a su propia esencia como aquello que ésta *es*, léase: que no ha elegido, de manera que espontaneidad y receptividad confluyen en la idea de una receptividad *a priori* y de una voluntad de razón o interés por el deber en cuanto tal que son las dos caras de lo mismo:

De acuerdo con lo que se ha dicho sobre el “yo” de la apercepción pura, la esencia del sí-mismo reside en la “conciencia de sí”. Pero lo que el sí-mismo es y cómo lo es en esta “conciencia” se manifiesta desde el ser del sí mismo, del que forma parte la patentibilidad del sí. Éste es lo que es sólo en tanto co-determina el ser del sí mismo. Si ahora se interroga al sí-mismo práctico por el fundamento de su posibilidad, hay que delimitar en primer lugar aquella conciencia de sí que posibilita el sí-mismo como tal. Dirigiendo la mirada hacia esta

²⁰⁵⁴ Heidegger, M.: *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1951, pp. 135-136.

conciencia de sí práctica, es decir, moral, debemos investigar hasta qué grado nos remite su estructura esencial a la imaginación trascendental como su origen.²⁰⁵⁵

No se pueden reducir los enunciados de la ética kantiana a los de la ontología fundamental sin ninguna mediación. Aquéllos enunciados no “significan”, sin más, éstos. Pero Heidegger intenta mostrar en todo momento que la ontología fundamental constituye la condición de posibilidad trascendental del imperativo categórico. La “imaginación trascendental” es esa raíz común de lo empírico y lo trascendental, de lo teórico y lo práctico, que apunta al *Dasein* como *unidad fáctico-trascendental* de todas las escisiones o determinaciones y derivaciones conducentes al enunciado lingüístico y a la autoconciencia del “sujeto”:

Kant llama también persona al yo moral, al sí-mismo, a la esencia propia del hombre. ¿En qué consiste la esencia de la personalidad de la persona? “La personalidad misma es... la idea de la ley moral junto al respeto inseparablemente unido a ella”. El respeto es la “receptividad” respecto a la ley moral, es decir, lo que hace posible el recibir esta ley como una ley moral. Pero si el respeto constituye la esencia de la persona y del sí-mismo moral, es decir, debe presentar, según lo dicho, un modo de la conciencia de sí. ¿Hasta qué grado lo es? ¿Puede funcionar como un modo de la conciencia de sí siendo, de acuerdo con la definición del propio Kant, un “sentimiento”? Pues los sentimientos, los afectivos de placer y displeacer, pertenecen a la sensibilidad. Ésta, sin embargo, no está necesariamente determinada por los estados físicos, de manera que queda abierta la posibilidad de un sentimiento puro, libre de determinaciones afectivas, un sentimiento “producido por uno mismo”. Por lo tanto hay que preguntarse por la esencia del sentimiento en general. La explicitación de esta esencia permitirá decidir en qué medida el “sentimiento” en general y, con él, el respeto como sentimiento puro pueden representar algo semejante a un modo de la conciencia de sí.²⁰⁵⁶

Conviene recordar aquí que Adela Cortina ha identificado la ética kantiana con la postura burguesa que, supuestamente, entrañaría el rechazo de los sentimientos y de los deseos. Pero deseos y sentimientos no pueden confundirse. En realidad, son unos determinados sentimientos los que reivindica la frankfurtiana Cortina, y son también otros sentimientos los que se encuentran en Kant. Heidegger tiene el mérito de poner todo este asunto en relación con el concepto ontológico-fundamental de *Stimmung*, aquel “estado de ánimo” que puede constituir, o no, una ventana abierta emocional, preteórica, a la comprensión de la verdad o a su encubrimiento. Que el sentimiento del respeto sea producido “por uno mismo” nos devuelve al tema de la “receptividad *a priori*” que ha de resolver el problema de la espontaneidad-pasividad de la razón dando un paso atrás hasta el lugar anterior a la escisión. El respeto en Kant sería un fenómeno que acredita esta posibilidad mostrándose como sentimiento no determinado por estados físicos, sino por la propia conciencia de sí. Como en el caso del interés por el conocimiento, nos situamos en un terreno fáctico-trascendental: una voluntad “pura” al lado de un sentimiento “puro”. La pureza significa aquí: con rango ontológico:

El respeto como tal es respeto por... la ley moral. No sirve para juzgar nuestras acciones y no aparece detrás del acto moral, como una actitud frente a un hecho consumado. El respeto por la ley constituye más bien la posibilidad misma de la acción. El respeto por... es la manera

²⁰⁵⁵ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 136.

²⁰⁵⁶ Heidegger, M.: *op. cit.*, pp. 136-137.

en la cual una ley se nos hace accesible. Esto implica, a la vez, que este sentimiento de respeto por la ley no sirve –como dice Kant- como “fundamento” de la ley. La ley no es lo que es por el respeto que le tenemos, sino que inversamente este tener un sentimiento respetuoso por la ley, unido al modo determinado en el que se hace patente la ley como tal puede, en general, salir a nuestro encuentro.²⁰⁵⁷

Sin embargo, la ley no es algo que se nos imponga desde fuera, circunstancia que anularía, por decirlo así, la posibilidad de la libertad: la ley somos “nosotros mismos” en tanto que “sujeto trascendental práctico”. El “lo que es” de la incondicionalidad legal remite al *ser* de la subjetividad constituyente misma, que ésta no ha elegido como tal, pero en que consiste precisamente su libertad, con un significado análogo a la idea sartriana de “estar condenado a ser libre”. Esta pasividad del sí-mismo respecto al ser de su “sí-mismo” en cuanto ente, abre empero la última y única posibilidad radical de la *autenticidad* en tanto que expresa aprehensión de su mismidad en un *acto originario* que es a la vez cognoscitivo y ético, “teórico” y “práctico”. La “ley” es puesta así “libremente” por la voluntad trascendental del sujeto pero el sujeto permanece “sujeto” a ella en la medida en que esta ley consume su ser como la entidad moral que él es:

El sentimiento es sentimiento hacia..., de tal suerte, que siente, se siente a su vez a sí mismo. Por lo tanto, en el respeto a la ley el yo respetuoso debe hacerse patente a sí mismo de un modo expreso; y esto no sólo posteriormente, ni de vez en cuando, antes bien, el respeto a la ley –esta manera determinada de manifestación de la ley como fundamento de la determinación del actuar- no es en sí sino un patentizar el mí mismo como un sí mismo que actúa. Lo que respeta el respeto, la ley moral, se lo da la razón a sí misma como razón libre. El respeto por la ley es el respeto a uno mismo, a un sí-mismo no determinado por la presunción o el amor propio. En consecuencia, el respeto, en su modo específico de patentizar, se refiere a la persona. “El respeto se refiere siempre y únicamente a las personas, jamás a las cosas”. / En el respeto a la ley, yo me someto a ella. Este sentimiento específico hacia..., que se encuentra en el respeto, es un someterse. En el respeto a la ley, yo me someto a mí mismo.²⁰⁵⁸

No se trata aquí de que la interpretación heideggeriana esté mucho más ajustada al texto de Kant que la interpretación frankfurtiana de Adela Cortina, porque ésta ya ha rechazado abiertamente los aspectos de la ética de Kant que no concuerdan con los valores de la “ideología B”. La cuestión es que la lectura de Heidegger responde de forma coherente a la problemática de *fundamentación moral de la autoridad en la sociedad moderna*, mientras que Cortina se limita a postular una resolución futura y utópica de todas las contradicciones morales sin concretar en qué puede consistir ésta, más allá de unas formulaciones que, en sí mismas, resultan confusas cuando no abiertamente contradictorias.

Todavía nos queda acreditar que la interpretación heideggeriana de la ética kantiana responde a la perspectiva de la “ideología A” y representa, por tanto, uno de sus rendimientos teóricos o exegéticos. Para ello nos bastará un indicio relativo a la caracterización del acto

²⁰⁵⁷ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 137.

²⁰⁵⁸ Heidegger, M.: *op. cit.*, pp. 137-138.

ético fundamental, la constitución del sí mismo en tanto que constitución de la ley como “acto heroico” o el *quién* de la figura del héroe:

¿Como qué, o hablando con más precisión, como quién me patentizo a mí mismo en el sentimiento del respeto? / Al someterme a la ley, me someto a mí mismo como razón pura. En este someterme a mí mismo, me elevo hasta mí mismo como ser libre que se determina a sí mismo. Este peculiar elevarse a sí mismo al someterse patentiza el yo en su “dignidad”. Expresándolo en forma negativa: en el respeto a la ley que yo mismo me impongo, como ser libre, no me puedo despreciar a mí mismo. El respeto es, por lo tanto, el modo de ser-mismo del yo, en virtud del cual éste “no expulsa al héroe de su alma”. El respeto consiste en ser responsable frente a sí mismo, es el auténtico ser-mismo.²⁰⁵⁹

La referencia explícita al *héroe* no sería, sin embargo, suficiente si no se relacionara con el “fenómeno VM” como núcleo de la “ideología A”. Ésta establece una posibilidad, la más auténtica y honda, de fundamentación de la autoridad moderna en el “imperativo categórico” kantiano y, por ende, en la ética dialógica en cuanto deudora de Kant, pero todavía no ha colocado el “fenómeno VM” en el centro de la cuestión. Sólo a renglón seguido hace Heidegger mención de la resolución (*Entschlossenheit*) del “ser para la muerte” (*Sein-zum-Tode*) que fundamenta fenomenológicamente el enunciado “la muerte es la verdad de la existencia” en la obra capital del filósofo de Meßkirch:

Este proyectarse que-se-somete, el proyectarse sobre la posibilidad total y fundamental del existir propio, posibilidad que da la ley, es la esencia del ser-mismo que actúa, es decir, de la razón práctica.²⁰⁶⁰

Ahora bien, la *posibilidad total y fundamental* del existir propio remite como ya sabemos, en la ontología fundamental, a la muerte, véase el párrafo 62 de *Sein und Zeit*, titulado “El ‘poder ser total’ existencialmente propio del ‘ser ahí’ como ‘estado de resuelto’ ‘precursando’”:

El “poder” del “poder ser deudor” únicamente lo comprende el “estado de resuelto” cuando éste se “cualifica” como “ser relativamente a la muerte”. / Resuelto, toma el “ser ahí” propiamente sobre sí en su existencia el *ser* del fundamento, afectado de “no ser”, de su “no ser”. La muerte la concebimos existencialmente como la caracterizada posibilidad de la imposibilidad de la existencia, es decir, como el absoluto “no ser” del “ser ahí”. (...) El “no ser” que domina total y originalmente el ser del “ser ahí” se le desemboza a éste mismo en el “ser relativamente a la muerte” propio. El “precursar” hace patente el “ser deudor” únicamente emergiendo del “fundamento” del ser *total* del “ser ahí”. La cura alberga en sí con igual originalidad la muerte y la deuda.²⁰⁶¹

La “ideología B” excluye, empero, la figura del héroe, vía regia moral hacia el “fenómeno VM” que aquélla trata de encubrir como su finalidad última. Adela Cortina hizo, en efecto, una referencia expresa, que ya hemos citado, al heroísmo:

²⁰⁵⁹ Heidegger, M.: *op. cit.*, p. 138.

²⁰⁶⁰ Heidegger, M.: *op. cit.*, *ibídem*.

²⁰⁶¹ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, pp. 332-333.

Renunciar al placer en virtud de un heroísmo abstracto lleva inevitablemente al nihilismo, porque es inevitable el desprecio por la existencia concreta y el odio hacia la felicidad de los otros. Este nihilismo puede conducir a la destrucción.²⁰⁶²

Una escueta refutación que se limita a vincular el heroísmo con el nihilismo y la destrucción de forma absolutamente gratuita. Y a continuación, siguiendo la letanía ya habitual, la *obligada* referencia al “fascismo”:

En un orden de cosas semejante, no es extraño que el totalitarismo haya acontecido como último estado de la época burguesa. El individuo, recluso en los valores interiores –en los valores del alma-, acostumbrado a obedecer a un destino exterior, está preparado para obedecer a un *Führer* que no le habla a la razón, sino a la intuición, al corazón. La comunidad interior de individuos libres y universalistas se transforma en comunidad de la raza. Frente a planteamientos semejantes es imposible negar que el hedonismo tiene razón.²⁰⁶³

La endeblez y la total falta de sentido crítico de esta argumentación resulta asombrosa. Los totalitarismos comunistas se basaron en éticas materialistas y hedonistas. Cortina no puede ignorar este hecho, de manera que su discurso sólo puede explicarse en términos de las contorsiones retóricas y sofísticas exigidas inevitablemente por el ejercicio de la “ideología B”. De otro lado, ha sido la propia Cortina la que ha apelado a los sentimientos frente a la razón:

Para Horkheimer la moral es una disposición psíquica que se condensa en el sentimiento moral; en ese sentimiento que –por decirlo de nuevo con Kant- no apuesta por la ley natural de la apropiación privada o de la propiedad, y que –por decirlo frente a Kant- no se estremece ante el deber. En definitiva, el respeto severo por el deber termina poniendo a los individuos en manos de la ley natural de la economía burguesa; mientras que el sentimiento moral se presenta como un tipo de amor no apropiador, que desea el libre desarrollo de las fuerzas creadoras de todos; que piensa en el derecho de todos los hombres a la felicidad, sin necesidad de justificación alguna.²⁰⁶⁴

Cortina no considera la posibilidad de que el hedonismo tenga algo que ver con el derecho de propiedad burgués, el capitalismo o la “sociedad de consumo”. Sin embargo, después de reivindicar el sentimiento frente a la razón, un sentimiento que no tiene “necesidad de justificación alguna”, oportuna y sorprendentemente, recupera la razón frente a la intuición y el corazón, que pertenecen al *Führer*, es decir, al “fascismo”. Encima, remite a una “comunidad interior de individuos libres y universalistas” cuya existencia no acredita pero que ya no sabemos, a tenor del constante zigzag retórico de la autora, si se basará en la razón o en el “corazón”. Hasta qué punto pueda permanecer Habermas explícitamente ligado a la “ideología utópico-profética” es algo que no podemos asegurar aquí. Hemos ya documentado su dependencia de la primera generación frankfurtiana en los aspectos estrictamente ideológicos, pero el límite de esta herencia sólo podrá ponerse de manifiesto en las páginas siguientes y de forma meramente provisional, por cuanto no es nuestra finalidad fundamentar este punto. En todo caso, el propio Habermas se ha pronunciado

²⁰⁶² Cortina, A.: *op. cit.*, p. 146.

²⁰⁶³ Cortina, A.: *op. cit.*, p. 149.

²⁰⁶⁴ Cortina, A.: *op. cit.*, p. 147.

sobre el utopismo de su filosofía en términos de los que se desprende que ese límite tiene que existir:

Ciertamente que el concepto de racionalidad comunicativa contiene también una perspectiva utópica. De las estructuras de la subjetividad no menguada pueden inferirse condiciones necesarias para un entendimiento no coactivo de los individuos entre sí, así como para la identidad de un individuo que pueda entenderse consigo mismo sin hacerse violencia. Pero esa perspectiva sólo comprende determinaciones formales de la infraestructura comunicativa de las formas de vida y biografías posibles –no se extienden a la forma concreta de lo que sería una forma de vida ejemplar o de lo que sería un modelo paradigmático de biografía.²⁰⁶⁵

Margarita Boladeras transcribe la cita sin página con los motivos de Habermas, que éste expresa en un tono bastante irritado, respecto de dicha negativa:

No hay nada que me ponga más nervioso que esta suposición, reiterada en tantas versiones y en los más sospechosos contextos, de que la teoría de la acción comunicativa, al llamar la atención sobre la facticidad social de pretensiones de validez reconocidas como tales proyecta, o a lo menos sugiere, una utopía racionalista de la sociedad. Ni considero un ideal una sociedad que se haya vuelto del todo transparente, ni pretendo sugerir ideal alguno –no es sólo a Marx a quien aterran las huellas del socialismo utópico.²⁰⁶⁶

Pero que no haya una estricta y explícita presencia de la herencia utópica en el discurso de Habermas no significa que la “ideología B” haya desaparecido del mismo. La influencia ideológica decanta y moldea el enfoque de los problemas de forma implícita y difusa, de tal suerte que hace acto de presencia menos por lo que dice que por lo que omite o, de alguna manera, por las ocasiones perfectamente racionales que deja escapar en la realización de los objetivos supuestamente racionalizadores de su proyecto teórico.

Sin entrar ahora en las razones por las cuales el Derecho Natural Racional y, según Habermas, también el de impronta kantiana, quedó obsoleto ante el desarrollo del capitalismo y la complejidad de una sociedad cuyo derecho no podía ser “derivado” de la moral, parece evidente que el problema, con la llegada del positivismo, sigue siendo el mismo que planteara en las primeras páginas de su ensayo:

Al problema se le puede dar en términos generales la siguiente versión. Por un lado, los fundamentos morales del derecho positivo no pueden explicarse en forma de un Derecho Natural Racional superior. Por otro lado tampoco se los puede liquidar sin sustituirlos, so pena de privar al derecho de ese momento de incondicionalidad del que esencialmente necesita. Pero entonces hay que mostrar cómo en el interior del derecho positivo mismo puede estabilizarse el punto de vista moral de una formación imparcial del juicio y de la voluntad. Para satisfacer esta exigencia no basta con que determinados principios morales del Derecho Natural Racional queden positivizados como contenidos del derecho constitucional. Pues de lo que se trata es precisamente de la contingencia de los contenidos de un derecho que puede cambiarse a voluntad. La moralidad integrada en el derecho

²⁰⁶⁵ Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 16. Edición alemana original: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984. Citado por Margarita Boladeras, *op. cit.*, p. 205.

²⁰⁶⁶ Citado por Boladeras, *ibídem*.

positivo ha de tener más bien la fuerza trascendadora de un procedimiento que se regula a sí mismo, que controla su propia racionalidad.²⁰⁶⁷

Habermas pretende quitar importancia al derecho como sistema jerárquico en el que unas normas superiores, constitucionales, velan por el respeto de las legislaciones a ciertos principios y valores moralmente orientados, para *introducir* la *moral*, que seguirá siendo una moral básicamente *kantiana*, en los *más básicos niveles del derecho positivo*, garantizando así el amparo al “contenido normativo de incondicionalidad” de la conciencia moral. Para ello, propone Habermas, además, hacer hincapié en los *procedimientos* y de esta manera, entendemos, en los aspectos procesales de cualesquiera forma de legislaciones:

Para que en sociedades de nuestro tipo pueda ser posible una legitimidad mediante legalidad, la fe en la legalidad, que ya no puede contar con certezas colectivas que antaño habían proporcionado la religión y la metafísica, tiene que apoyarse en cierto sentido en la “racionalidad” del derecho. Pero tampoco se ha confirmado la suposición de Max Weber de que la base de la fuerza legitimadora de la legalidad es una racionalidad autónoma, exenta de moralidad, inmanente al derecho como tal. Una dominación ejercida en las formas del derecho positivo, obligadas siempre a justificarse, debe su legitimidad al contenido moral implícito de las cualidades formales del derecho.²⁰⁶⁸

Habermas, empero, tendrá que rescatar de Kant, es decir, de la última formulación de una fundamentación caracterizada por esa “incondicionalidad” que pertenece a la esencia del derecho, el mencionado “contenido moral”. La cuestión estriba entonces en la interpretación que hace Habermas de la moral que debería fundamentar el derecho “emigrando” de su posición jerárquica superior, originaria de Kant, a su interior: «esa moralidad emigrada al Derecho positivo».²⁰⁶⁹ Habermas sugiere en principio tres candidatos a desempeñar esa función, pero sólo nos interesa aquí su propia candidatura y la de Apel, que van juntas, lo que nos permitirá apoyarnos en Apel para fundamentar la crítica a la versión habermasiana:

De ahí que K. O. Apel y yo hayamos propuesto entender la argumentación moral misma como un procedimiento adecuado de formación de una voluntad racional. El examen de las pretensiones de validez hipotéticas representa tal procedimiento porque quien quiere argumentar seriamente ha de estibar en las suposiciones idealizantes que comporta una forma de comunicación tal exigente como es el discurso práctico. Todo participante en una práctica argumentativa tiene que suponer pragmáticamente que en principio todos cuantos pudieran verse afectados podrían participar como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que la única coerción que puede hacerse es la coerción sin coerciones que ejercen los buenos argumentos.²⁰⁷⁰

De esta propuesta se desprende que las normas deben ser el resultado de un consenso fundamentado en unas condiciones determinadas, es decir, en un procedimiento que garantice la imparcialidad, el cual, consecuentemente, deberá desembocar en el asentimiento

²⁰⁶⁷ Habermas, J.: “¿Cómo es posible...”, *op. cit.*, p. 34.

²⁰⁶⁸ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 38.

²⁰⁶⁹ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 36.

²⁰⁷⁰ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 39.

previo de todos los afectados. Es el “principio U” o *principio de universalidad*, de clara raigambre kantiana:

Únicamente es imparcial la situación desde la cual son susceptibles de universalización precisamente aquellas normas que, al incorporar de modo manifiesto un interés común a todas las personas afectadas, pueden contar con una aprobación general, así como conseguir un reconocimiento intersubjetivo. La formación imparcial del juicio se expresa en un principio que obliga a *cada cual* en el círculo de los afectados a acomodarse a la perspectiva de *todos los demás* a la hora de sopesar los intereses.²⁰⁷¹

El “principio de universalidad”, según Habermas, puede incluirse en otro principio más general, a saber, el “principio D” o principio del discurso:

Únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o pueden conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico.²⁰⁷²

El “procedimiento dialógico” habermasiano es puramente formal, y sus “contenidos morales” quedan garantizados precisamente por esa formalidad oriunda kantiana, cuyo imperativo categórico se formula, así, como *ley fundamental de la razón pura práctica*:

Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal.

Sin embargo, el “momento” de incondicionalidad de las normas emanadas del imperativo categórico kantiano se diluye en el principio U, porque el propio Habermas admite que el consenso adquirido es *fallible*. Aquello que Kant propone, en efecto, es una universalización de la ley que contempla un ser racional como sujeto *trascendental* de la misma, mientras que la universalidad de norma en el principio U es sólo el acuerdo *fáctico* de los virtuales *afectados* en función de sus *intereses*, es decir, de un número determinado y finito de sujetos *empíricos*. Sobre el carácter, moral o no, de aquellos intereses, nada tienen que decir los principios formalistas habermasianos y parece evidente que las características de la norma aprobada en cada caso dependerán de esta contingencia. O, expresado en otros términos: el punto equidistante de *imparcialidad* que opera como criterio de validez de esta fundamentación del derecho, será relativo a las respectivas posiciones de los participantes y variará en función de las mismas. Los intereses en cuestión pueden resultar, en definitiva, *moralmente ilegítimos* y el descentramiento consiguiente de esta “imparcialidad” puede dejar en posiciones muy alejadas e incluso antipódicas el contenido de moralidad (kantiano), incondicional, y el contenido consensuado *de facto*. Las aporías a que conduce esta “teoría del consenso” han sido reconocidas por los especialistas y desemboca en lugares comunes del debate donde no será menester abundar:

Se ha criticado a Habermas por pretender justificar las pretensiones de validez de la verdad, la rectitud y la veracidad por la vía del consenso. Puesto que el consenso, en definitiva, consiste en la opinión de la mayoría, está equiparando la verdad con la opinión de la mayoría y es obvio que la realidad de los acontecimientos desmiente a cada paso esta identificación. Sin embargo, Habermas no hace tal aseveración y distingue con claridad entre los consensos

²⁰⁷¹ Habermas, J.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, p. 85.

²⁰⁷² Habermas, J.: *op. cit.*, p.117.

empíricos (históricos, contingentes, parciales) y el consenso de una comunidad ideal de diálogo (contrafáctica, imparcial). La apelación a un consenso de una comunidad de comunicación ideal es el procedimiento para enjuiciar los conflictos desde la perspectiva, no de la mayoría, sino de la comunidad universal de las personas involucradas (reales o posibles), en una anticipación contrafáctica a partir de las condiciones de posibilidad de todo discurso posible. Esta racionalidad procedimental es la base de una concepción normativa racional. El problema estriba en que este tipo de idealizaciones implican peticiones de principio por las que se asumen muchos supuestos. La relación entre dichos supuestos y los resultados del consenso no está exenta de circularidad.²⁰⁷³

En efecto, una comunidad ideal definida en términos de “todos los sujetos”, reales o posibles, pero *empíricos*, no dejaría de producir un consenso falible. Pretender que dicha comunidad constituye un criterio de validez incurre en un patente *circulus in probando*. El propio Habermas parece haber variado su posición al respecto, según sostiene Boladeras a continuación:

En 1972 Habermas llevó a cabo una investigación sobre “Teorías de la verdad”, en la que defendía una teoría consensual de la verdad frente a otros criterios y definiciones tradicionales. (...) su propuesta de un criterio consensual de la verdad (...) presenta múltiples dificultades que han sido ampliamente destacadas por la crítica (Tugendhat, Wellmer, Mary Hesse, Thompson, Rorty, etc). Habermas ha sido muy sensible a dichas críticas y ha anunciado una revisión de sus ideas: “Hubo una serie de objeciones que me impresionaron tanto, que tengo en proyecto proceder a una réplica detallada y algo prolija”, escribió en 1980. Aunque ha reiterado su propósito en varias ocasiones y ha llevado a cabo algunas reflexiones en obras como *Pensamiento postmetafísico* y *Faktizität und Geltung*, sin embargo, sigue demorándose por el momento una redefinición teórica completa. Ha desterrado la expresión “teoría consensual de la verdad” y prefiere hablar de “teoría discursiva de la verdad”.²⁰⁷⁴

Podemos hacer nuestra la conclusión de Boladeras, que abre un enorme boquete en la ética dialógica y hace así espacio para ubicar en ese lugar vacío la cuestión de una recodificación dialógica de la pregunta por el ser:

La principal dificultad consiste en que la discusión racional sobre las pretensiones de validez es un procedimiento de justificación de las creencias intersubjetivas basadas en razones sobre la pertinencia de determinadas declaraciones relativas a hechos, normas, principios, etc., pero no es ni un criterio ni una definición de las condiciones que satisfacen la verdad de un enunciado empírico o la rectitud de una expresión moral o normativa en un sentido referencial.²⁰⁷⁵

El propio Habermas reconoce en el ensayo que estamos siguiendo como hilo conductor que «una moral autónoma sólo dispone de procedimientos falibilistas de fundamentación de las normas». ²⁰⁷⁶ Por este motivo, el derecho tiene que venir al rescate para que ciertas normas que son esenciales para la comunidad vean garantizado su cumplimiento, de manera que «la complementación de la moral por un derecho coercitivo puede justificarse, pues, moralmente». ²⁰⁷⁷ Sin embargo, a nuestro entender, a estas alturas de la discusión Habermas

²⁰⁷³ Boladeras, M.: *op. cit.*, p. 211.

²⁰⁷⁴ Boladeras, M.: *op. cit.*, p. 212.

²⁰⁷⁵ Boladeras, M.: *op. cit.*, *ibídem*.

²⁰⁷⁶ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 40.

²⁰⁷⁷ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 41.

confunde dos cuestiones por completo distintas, a saber, por una parte, que las normas morales arrastran un déficit cognitivo y, por tanto, en la medida en que el sujeto es consciente de ello, motivacional, de manera que el derecho intervenga para forzar su cumplimiento de forma coercitiva. Por otra parte, el derecho debe forzar el cumplimiento de ciertas normas no por la debilidad cognitiva de las mismas, sino porque el conocimiento de las normas no garantiza su cumplimiento voluntario *aunque estén perfectamente fundamentadas*. En este último caso, que es el kantiano, la aplicación del derecho sí está moralmente justificada, pero en el anterior, es decir, cuando se habla de normas morales *carentes de fundamento* y, por tanto, de legitimidad e incondicionalidad, la coerción jurídica es por definición inmoral y abona prácticas antidemocráticas e incluso totalitarias. Ahora bien, sea como fuere, esta valoración es, precisamente, a la que aboca el reconocimiento habermasiano, porque, como puede observarse, la exigencia de incondicionalidad que Habermas consideraba inherente al derecho, no se cumple en la teoría que expone y, *a fortiori*, tampoco en las sociedades liberales, llamadas democráticas, donde impera un derecho positivo carente de fundamentación, como ya se expuso en el Capítulo 4 en lo relativo a la legitimación del castigo penal. Esta situación de nihilismo jurídico fáctico rompe los esquemas y las distinciones entre régimen totalitario (fascista, comunista) y régimen democrático (liberal), de tal suerte que puede hablarse de un totalitarismo liberal u oligárquico que funciona técnicamente de forma distinta a una dictadura policial porque dispone *accidentalmente* de mayor consenso social, pero ese consenso es tan ilegítimo *de iure* como el fundado en las disposiciones despóticas de un tirano, y puede convertirse directamente, es decir, sin solución de continuidad, en totalitarismo en el momento en que dichas bases del consenso social, por motivos económicos u otros, se reduzcan drásticamente, como está sucediendo en la actualidad. De ahí que no se pueda distinguir “fascismo” y “democracia” tomando como punto de referencia la cuestión del Estado de derecho: no existe ninguna diferencia *esencial de fundamentación* jurídica entre el régimen nacionalsocialista y la República de Weimar. Carl Schmitt tuvo el mérito de reconocer este estado *de facto* del nihilismo jurídico y respondió a ello con unos planteamientos puramente decisionistas. El propio Habermas debe reconocerlo implícitamente a la hora de plantear la decisiva cuestión procedimental a los procesos de producción de las normas, es decir, a la dinámica parlamentaria:

Que los procedimientos parlamentarios puedan tener un núcleo racional en sentido práctico moral, no es algo que a primera vista resulte tan plausible. Pues todo parece reducirse a la adquisición de poder político y a una competición (regida por ese poder) de intereses en pugna, de suerte que las discusiones parlamentarias serían accesibles a lo sumo a un análisis empírico, pero no a una reconstrucción crítica conforme al modelo de una negociación “fair” de compromisos, ni mucho menos de una formación discursiva de la voluntad colectiva. En este lugar no puedo ofrecer ningún modelo satisfactorio. Pero sí quiero subrayar la existencia de toda una serie de teorías de la constitución, centradas en torno a la idea del proceso que la constitución regula, las cuales se atienen a un planteamiento crítico-reconstrutivo. La regla de la mayoría, las normas de procedimiento parlamentario, las leyes electorales, etc., se analizan desde el punto de vista de cómo pueden asegurar en los procesos de decisión parlamentaria que se tengan presentes por igual todos los intereses afectados y todos los aspectos relevantes de la cuestión de que se trate.²⁰⁷⁸

²⁰⁷⁸ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 44.

En última instancia, no se podría cuestionar la legitimidad de la dictadura nazi “por contraste” con la presunta mayor legitimidad de la democracia (liberal), porque no hay términos medios entre legitimidad e ilegitimidad. Llegados a este punto conviene destacar dos cuestiones distintas. La primera es que sea cual sea el grado en que las instituciones políticas se rijan por los procedimientos propuestos por Habermas, el resultado o producto consensual de los mismos estará *ayuno de incondicionalidad* o, para decirlo de forma menos escandalosa, como ha hecho el filósofo al adentrarse en la segunda parte de su ensayo, son “falibles”. Esta falibilidad no es circunstancial, sino esencial, porque tampoco se distingue ni siquiera conceptualmente cuando esgrime Habermas su “comunidad ideal de diálogo” como criterio de validez. La segunda es que las instituciones políticas, y singularmente el *parlamento*, no se atienen a los modelos procedimentales objeto de debate, lo que constituye un agravante por mucho que Habermas asevere la existencia de modelos interpretativos de la actividad parlamentaria que permitirían analizarla en términos de racionalidad procedimental. En definitiva, el derecho de las sociedades democráticas ha sido mostrado por Habermas como un derecho despojado de aquel elemento de incondicionalidad que constituye la esencia del derecho, a saber, la coacción *legítima*. De acuerdo con la perspectiva habermasiana y la definición que ésta da del derecho, la ausencia de legitimidad se desprende del carácter falible de las normas emanadas del consenso y, además, del hecho de que las instituciones democráticas más emblemáticas, como el parlamento, no puedan siquiera considerarse como lugares donde se produce un verdadero consenso ético-dialógico. Habermas no ha demostrado cómo surge la legitimidad a partir de la mera legalidad, sino cómo pasamos de una legalidad positiva presuntamente democrática a una legalidad que responde a meros intereses de determinados grupos dotados de poder suficiente como para producir normas en beneficio propio. No obstante, Habermas no reconoce este fracaso monumental en sus conclusiones:

La idea de Estado de Derecho, que he tratado de reformular, aunque apunte un poco alto, no por ello resulta delirante, sino que brota del suelo mismo de la realidad jurídica, para convencerse de ello basta tener presente que esa idea es el único criterio que tenemos para medir la autonomía del sistema jurídico.²⁰⁷⁹

Pero si la autonomía del derecho entraña la legitimidad de la incondicionalidad frente al arbitrio del poder, es decir, la “coacción legítima” frente a la coacción estatal a secas, y aquella depende, en la propuesta de Habermas, de la *moralidad procedimental* con unos resultados *necesariamente falibles*, dicha autonomía, hay que decirlo, *no* existe. Habermas evita concluir esto a pesar de la evidencia y en los propios términos que él definió al inicio. Si hemos de aceptarlos, *nada esencial, sino una simple cuestión coyuntural, nos opone a un régimen político fascista*. Ésta era precisamente la opinión de Heidegger expresada en la entrevista del “Spiegel”; Habermas se limita, sin querer, a abonarla. Podemos apelar a la autoridad de otros reconocidos “expertos” en Heidegger cuando afirmamos que la seguridad con que la democracia se atribuye a sí misma la legitimidad no es precisamente un indicio de democracia:

Es de suponer que ningún análisis politológico aceptaría sin escándalo la equiparación entre las figuras del totalitarismo, de las cuales se excluiría inmediatamente por inadecuada la democracia. Pero desde la estela de la filosofía puede proceder una ganancia para la propia democracia —esa república democrática que nunca se ha cumplido—, superior a la que

²⁰⁷⁹ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 45.

procedería del constante autohalago y la permanente instalación en la satisfacción de algo cumplido.²⁰⁸⁰

De este pasaje del heideggeriano Arturo Leyte, se desprende, aunque el autor se exprese de forma un tanto velada y retórica, lo siguiente: que cabe asimilar las distintas figuras del totalitarismo y, por tanto —a despecho de la escandalizada hipocresía de la izquierda, añadiríamos nosotros— nacionalsocialismo y comunismo resultan perfectamente equiparables en cuanto a aquello que normalmente es atribuido sólo al “fascismo”. Peor todavía: que tanto el nacionalsocialismo como el comunismo pueden también asimilarse a la democracia en *ese* sentido porque, esencialmente, la república democrática *nunca* se ha “cumplido”. Y si nunca se ha cumplido, *no existe*, de manera que la “democracia liberal”, la actual, no puede ser “verdadera” democracia, predicado que sólo le correspondería al sujeto “república democrática” entendido en términos griegos.

Ahora bien, era importante seguir este rodeo para llegar al punto que pretendemos porque sólo ahora podemos plantearnos que la “democracia” (liberal) no es democracia genuina, pero ello no únicamente en la medida en que es poco participativa, corrupta, instrumento de las élites financieras, indirecta, pseudorepresentativa, consejo de administración del gran capital, genocida, elitista, burguesa, explotadora... etcétera —que quizá también—, sino porque, según Heidegger, está afectada por un *déficit de autoridad* o de aquello que, como hemos visto, está presente en Habermas en cuanto concepto de “incondicionalidad del derecho”. Ahora bien, “olvido del ser” y “eclipse” de la “incondicionalidad” de la norma (“eclipse de la razón”, que diría Horkheimer), son lo mismo visto desde lados opuestos, el haz ontológico (Heidegger) y el envés dialógico (Habermas). Sin embargo, en el discurso de la “ideología B” se identifica la “autoridad” con el “fascismo”. Puede entenderse, por tanto, que la existencia de una “genuina democracia” *para Habermas* tenga algo que ver con aquello que en la “ideología B” recibe el calificativo de “fascismo” pero en realidad esconde las claves interpretativas de la sangría por donde se va vaciando de contenido el *imperativo* de validez de las normas.

7.2.- La ética dialógica de K.-O. Apel, la posibilidad hermenéutico-trascendental de una “fundamentación última” de la filosofía y la cuestión habermasiana de la soberanía

El fracaso de Jürgen Habermas en su intento de fundamentar el derecho y, por tanto, la legitimidad de la soberanía, ha quedado en evidencia a lo largo de las páginas anteriores. Este déficit de fundamentación, a nuestro entender, sólo puede ser superado, como veremos, por una recuperación de los planteamientos trascendentales, genuinamente filosóficos, de la filosofía. Semejante “retrascendentalización” entraña aceptar la exigencia apeliiana de un “fundamento último” —que Habermas rechaza explícitamente— sin que ello suponga incurrir en anacronismos de carácter ontoteológico. Nuestra estrategia consistirá en seguir a Apel hasta allí donde se pongan de manifiesto los “condicionantes ideológicos” de su pensamiento (“ideología B”). En este punto tendremos que dar un paso más, que ya dependerá completamente de nosotros pero que habrá quedado lo suficientemente decantado como para *acreditar* la posibilidad de una recodificación ético-dialógica de la pregunta por el ser y, consecuentemente, de la fundamentación *racional* del enunciado “la muerte es la verdad de la

²⁰⁸⁰ Leyte, A.: *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005, p. 319.

existencia” (“fenómeno VM”). Con lo cual habremos alcanzado, en definitiva, los objetivos de la presente investigación.²⁰⁸¹

Para empezar, nos remitiremos a la postura del propio Apel respecto al fracaso de Habermas en su intento de fundamentación del derecho. Pero a fin de que no se pueda alegar que hemos interpretado mal a Apel, y siendo así que sólo nos interesa llegar de la forma más segura posible al final de nuestro trayecto, nos basaremos una vez más en un especialista y experto conocedor de la filosofía apeliana, Norberto Smilg, para tomar impulso en la dirección señalada. Así, según Smilg, conviene caracterizar en su conjunto la obra de Apel por sus coincidencias y divergencias con la de Habermas. Por lo que respecta a la primera cuestión, tanto Habermas cuanto Apel compartirían los siguientes rasgos:

Ambos han trabajado en líneas parecidas y colaborado entre sí, compartiendo aspectos tan importantes como la fundamentalidad de la comunicación, la importancia del giro lingüístico y pragmático, la concepción de la verdad como consenso o la llamada ética comunicativa o ética del discurso. Ambos son decididos partidarios de cambiar el paradigma de la filosofía de la conciencia por el de la razón comunicativa, es decir, ambos han descubierto las insuficiencias de una filosofía construida sobre la base del “yo pienso” (cartesiano, kantiano y, en ciertos aspectos, también husserliano) y la necesidad de embarcarse en la tarea de construir el pensamiento desde el “nosotros argumentamos” propio de la racionalidad discursiva. Rechazando el solipsismo y el objetivismo cientificista, ambos se han esforzado por mantener una comprensión de la racionalidad que se muestra en el ámbito teórico preferentemente como “pretensión de verdad” y en el terreno de la racionalidad práctica como “pretensión de corrección moral”. Finalmente, ambos han asumido, analizado y desarrollado el interés emancipatorio, poniendo tanto la filosofía como las ciencias sociales al servicio de la humanidad, de una humanidad más plena y consciente de sí misma, de sus virtualidades y de las limitaciones que ha de superar.²⁰⁸²

Del último párrafo se desprende que Habermas y Apel comparten ese componente ideológico que va ligado a la retórica del interés emancipatorio como filosofema utópico (“ideología B”). La utopía se adhiere a la crítica como un parásito y los avances hacia “la verdad” casi se pueden medir por el grado de respectiva dependencia de esta herencia judeo-cristiana secularizada *hostil* a la verdad (“fenómeno VM”). En todo caso, en el resumen de Smilg se echa a faltar la referencia al imperativo de fundamentación de la soberanía, pero el propio desarrollo del estudio introductorio pone en evidencia que se trata de un mero descuido de énfasis por parte del experto. De manera que entre las tres diferencias resaltadas por Smilg encontramos la relativa a las discrepancias derivadas de las posiciones de Habermas en *Facticidad y validez*, cuya síntesis hemos realizado en las páginas anteriores. Véase cómo resume Smilg la cuestión:

El título del tercer artículo de confrontación con Habermas ya sugiere que, a partir de la publicación de *Facticidad y validez*, se ha profundizado una separación, de tal modo que parece no existir ya un “programa común” en lo que a la ética discursiva se refiere. A juicio de Apel, Habermas parece haber renunciado definitivamente en su última obra a la fundamentación

²⁰⁸¹ El Capítulo 8 de la presente investigación desarrollará con más detalle una crítica del planteamiento apeliano que aquí nos limitamos a introducir.

²⁰⁸² Norberto Smilg Vidal: “Estudio introductorio”, en Karl Otto Apel: *Apel versus Habermas*, Granada, Comares, 2004, p. 12.

ética del discurso, reemplazándola por argumentos de corte “sociológico”, históricamente contingentes y dependientes de formas de vida concretas: echa en falta en la argumentación habermasiana la sistematicidad en el uso del principio del discurso como clave de una fundamentación que ya no tiene carácter ontológico, no procede desde la filosofía de la conciencia, sino que tiene un carácter claramente pragmático-trascendental.²⁰⁸³

La importancia de esta crítica no puede ser banalizada y merece que nos detengamos en ella, por cuanto Apel acusa a Habermas, nada menos, de haber *disuelto* la ética del discurso. Así se titula el artículo de referencia: “¿Disolución de la ética del discurso? Acerca de la diferenciación del discurso en la obra de Habermas *Facticidad y validez*.” Dado que esta crítica coincide *grosso modo* con nuestra propia perspectiva, sólo queremos subrayar este punto: Habermas ha renunciado a *fundamentar* la “ética del discurso”; ésta apela en Habermas a argumentos “sociológicos”, mientras que Apel reclama unos fundamentos trascendentales, lo que es tanto como decir: sólo una fundamentación *trascendental* preserva el momento de incondicionalidad del derecho que hace posible la legitimación del Estado democrático y constituye el marco institucional en el cual la vida moral ha de ser posible. Hete aquí el punto de partida de Apel. El de llegada es que rechaza una fundamentación *ontológica* de la ética del discurso y, por tanto, entendemos, también la ontología fundamental a pesar de sus abundantes y explícitas deudas con Heidegger.

Según Smilg, para Apel *Facticidad y validez* todavía conserva, en sus materiales más antiguos (1986), la pretensión de fundamentación moral del derecho (por ejemplo en el primer capítulo), pero a continuación va descendiendo el nivel de exigencia e incondicionalidad de la fundamentación:

Es decir, en ese escrito aún está presente la necesidad de una fundamentación normativa de la forma específica de las normas jurídicas que, posteriormente, se pretende sustituir por una fundamentación en el principio del discurso (D) entendido como moralmente neutral. De tal modo que no sólo se rechaza la fundamentación moral del derecho, sino la posibilidad de cualquier fundamentación normativa de la “forma jurídica”.²⁰⁸⁴

La postura de Apel es que la moral tiene que seguir funcionando como fundamento del derecho, pero no podrá hacerlo mientras no se introduzcan *contenidos axiológicos* en el principio del discurso, con lo cual se abre la puerta a una de las líneas argumentativas de nuestra propia crítica, la cual va mucho más allá de la propuesta de Apel:

El origen de estos desajustes se encuentra en la presuposición de la neutralidad del principio del discurso, es decir, la raíz se encuentra en el presupuesto de un principio general del discurso (D) que fundamente “imparcialmente” las normas, pero que no implique el reconocimiento de la “igualdad de derechos” de todos los implicados en el discurso, ya que esto implicaría dotarlo de un contenido valorativo. En esta situación no se ve con claridad que los participantes en el discurso estén obligados a la imparcialidad cuando tratan sobre cuestiones de fundamentación, pero no estén obligados por el mismo acto al reconocimiento de la igualdad de derechos para todos los interlocutores (reconocimiento en el que se basa la exigencia de alcanzar el consenso por parte de todos los afectados posibles). En el contexto

²⁰⁸³ Smilg Vidal, N.: *op. cit.*, p. 22.

²⁰⁸⁴ Smilg Vidal, N.: *op. cit.*, p. 23.

en que las estamos considerando, ¿no se exigen mutuamente la imparcialidad y la igualdad de derechos?²⁰⁸⁵

Ahora bien, a *nuestro* entender, la cuestión de la neutralidad valorativa es insostenible en la medida en que a la ética del discurso le es inherente ya un valor, a saber, la verdad en el sentido ontológico-fundamental de la palabra, al margen del cual resulta impensable que los participantes en la “comunidad de diálogo” tengan interés alguno en comportarse de una manera tan determinada y concreta como lo exige el procedimiento argumentativo racional. O en otros términos: sólo desde este valor puede entenderse el significado y la posibilidad de la “neutralidad” misma, es decir, la “objetividad” exigida. Contra Apel: el valor de la igualdad depende a su vez del *valor-verdad*, de manera que la “sensación” de arbitrariedad que tenemos al introducir un valor, ése y *únicamente* ese valor en el principio general del discurso (D), esfúmase toda vez que entendemos que la igualdad es igualdad de los participantes en cuanto comprometidos con la verdad y no por el *hecho* de que sean “personas”. En efecto, la condición de “persona humana” es puramente empírica, el género humano, *y se ha de fundamentar trascendentalmente*. La igualdad no es algo que se adhiera milagrosamente al *homo sapiens*, siendo así que la naturaleza empírica es impermeable a tales imperativos. La igualdad de derechos remite a un ente, el *Dasein*, abierto a la verdad y depositario de la verdad que da *significado* al concepto de “persona” como *sujeto jurídico*. El expuesto es un ejemplo de cómo podemos trascender las limitaciones ideológicas de Habermas tomando a Apel, cuya dependencia ideológica parece menor, como “punto de apoyo”, pero también de cómo el propio Apel puede ser rebasado hacia enfoques que son consecuentes con sus planteamientos, pero el filósofo no puede adoptar en la medida en que sigue siendo tributario de la “ideología B”. Evidentemente, dichas estrategias sólo pueden implementarse de forma coherente desde la perspectiva de la “ideología A” y anticipando en todo momento el “fenómeno VM” como centro de referencia crítico y antiutópico, es decir, “fascista”.

A continuación, legitima Apel su exigencia de una fundamentación última de la filosofía como única posibilidad de superar los déficits de incondicionalidad del planteamiento “sociológico”, pues así hay que entender las referencias al “mundo de la vida” en el fragmento que viene a continuación:

Ante esta situación, Apel vuelve a reivindicar de nuevo la necesidad de una *fundamentación última* filosófica del discurso, que tiene que basarse en la competencia reflexiva de los participantes en la argumentación sobre las condiciones que hacen posible su propia actividad argumentativa. Porque, si la ética del discurso pretende diferenciar lo más netamente posible entre el acuerdo y la manipulación, es decir, entre el uso lingüístico orientado al acuerdo y todas las formas de manipulación estratégica o también entre la pretensión de validez y la pretensión de poder –considerando cómo se han interactuado a lo largo de la historia- el recurso a la eticidad del mundo de la vida que pretende Habermas no es la estrategia más adecuada para obtener criterios de diferenciación, ya que en él, precisamente, se mezclan hasta la confusión los miembros de las alternativas mencionadas.²⁰⁸⁶

²⁰⁸⁵ Smilg Vidal, N.: *op. cit.*, pp. 23-24.

²⁰⁸⁶ Smilg Vidal, N.: *op. cit.*, p. 24.

Que Habermas haya recurrido a una pseudofundamentación sociológica en el mundo de la vida es muy comprensible desde el punto de vista de la “ideología A”, que detecta de forma inmediata las maniobras manipuladoras de la “ideología B”. Habermas es perfectamente consciente que sin un sustento axiológico la “comunidad de diálogo” constituye una ficción, pero, a tenor de que no puede fundamentar los valores ideológicos que postula, siempre le queda el recurso de apelar a la *society*, a la “sociedad de consumo”, donde dichos valores imperan *de facto*. Por otro lado, si Apel pretende que los participantes en la argumentación reflexionen sobre las condiciones que hacen posible su propia actividad argumentativa, tarde o temprano deberán retroceder hasta el *Dasein*, el cual es el fundamento fáctico y a la vez trascendental de la “comunidad ideal de diálogo”. En cuanto fundamento fáctico, se encuentra, por decirlo así, enterrado bajo la *society* como “comunidad del pueblo” (*Volks-gemeinschaft*) en armas, es decir, *resuelta a morir*; en cuanto fundamento trascendental, fundamenta ontológicamente los “valores” inmanentes a la razón sin los cuales la “comunidad del diálogo” constituye una simple ficción “contrafáctica”, regulativa y esencialmente “irrealizable”. La “contrafacticidad” del “ideal” comunicativo no puede anular, en términos de validez, la *facticidad trascendental* del *Dasein*.

Smilg concluye su resumen sobre las disonancias entre Apel y Habermas en el terreno de la fundamentación de la soberanía de manera muy clara: hay que preservar la fundamentación moral del derecho, lo cual implica, en la práctica, añadimos nosotros, reformular el imperativo categórico kantiano:

Finalmente, la propuesta de un principio del discurso (D), formal y valorativamente neutro, desde el que se articula la diferenciación entre moral y derecho, altera la “arquitectónica” compartida (con los matices reseñados) hasta *Facticidad y validez*. Se trata de una arquitectónica heredada de Kant que Apel pretende conservar con su distinción entre las partes A y B de la fundamentación de la ética, según la cual la moral se toma como punto de partida para la fundamentación del derecho, mientras la política se entiende como la aplicación de este último.²⁰⁸⁷

Este planteamiento, en primera instancia incuestionable, no excluye como hemos visto que, remontándonos hacia atrás trascendentalmente en dirección a las “condiciones de posibilidad” ontológicas de la moral, haga su aparición ante nosotros un ámbito de sentido *anterior* a la distinción moderna moral/derecho, fenómeno que ostentaría un significado “jurídico” o legaliforme emparentado con aquel “derecho sacro” prejudicial y pre-estatal que precediera a la posibilidad misma de la moralidad subjetual característica de la modernidad, sin que ello obligue a dar por finiquitada la ética dialógica. El “derecho sacro” ocuparía, desde el punto de vista histórico-genético o genealógico, el mismo lugar “originario” que la “experiencia fundamental” del “ser para la muerte” desde el punto de vista trascendental. El concepto de historicidad podría entonces comprenderse e interpretarse como la constitución fáctico-trascendental, en occidente, de aquellas condiciones sociales, culturales, institucionales y políticas en cuyo marco “la verdad” ha podido “ser ahí” (*Dasein*). El “mundo de la vida” encontraría entonces también en condiciones de ocupar el lugar fundante que le reserva Habermas en *Facticidad y validez* eludiendo incurrir en una sociologización

²⁰⁸⁷ Smilg Vidal, Norberto: *op. cit.*, pp. 24-25.

meramente empírica del fundamento y, por ende, en un debilitamiento del imperativo de incondicionalidad del derecho criticado por Apel.

Que estas afirmaciones no se reducen a meras especulaciones lo pone de manifiesto el propio Smilg cuando intenta definir de forma más ajustada el proyecto apeliiano como *hermenéutica trascendental*. En este resumen es necesario distinguir dos apartados: *a)* los puntos de coincidencia entre nuestra propia propuesta y la filosofía de Apel; *b)* el punto de ruptura, que es único, con Apel, pero que afecta nada menos que a la cuestión crucial y central del “fenómeno VM” y, por ende, a la interpretación del “fascismo”. Sobre la *relación entre Apel y Heidegger* asumimos íntegramente la siguiente caracterización general:

El proyecto de Apel es dotar a la *hermenéutica de la facticidad*, procedente de Heidegger y de Gadamer, de una *noción crítica de la razón*; y ello en el marco de una reconstrucción de la racionalidad y de los procesos de racionalización que aspira a recuperar elementos que le son propios, pero que ha ido perdiendo en el transcurso de la historia. Dicha pérdida queda significada básicamente por el triunfo de la racionalidad instrumental y estratégica, acaecido especialmente durante el siglo pasado, que ha impuesto en muchos ámbitos (sobre todo de carácter público) una concepción de la racionalidad unilateral y por ello, menguada.²⁰⁸⁸

A diferencia de Habermas, Apel va a introducir la ontología fundamental de Heidegger como uno de los *dos* “ingredientes” fundamentales de su filosofía. En la síntesis de Smilg se hace hincapié en la dimensión política (el “ámbito público”) de la cuestión que también se encuentra en Habermas y que constituye, como hemos visto y subrayado, el envés de la cuestión gnoseológica. Dicho esto, conviene señalar algunas incongruencias que se desprenden de la introducción ya citada *supra* de Guillermo Lapiedra a una de las obras fundamentales del Apel tardío.²⁰⁸⁹ En efecto, según este experto, la obra de Apel ha de interpretarse en su conjunto como una “tensión fundamental” entre la “facticidad de la existencia” y la “idealización pretendida de la razón”. Al polo de facticidad le corresponde la “materia” y al polo de la razón, el “espíritu”.²⁰⁹⁰

Apel concibe este proceso como una tarea dialéctica, que persigue el mantenimiento de la tensión fundamental (*Grundspannung*) entre dos polos que se complementan y se median recíprocamente: la facticidad de la existencia y la idealización pretendida por la razón. O, dicho de otro modo: la constitución (hermenéutica) del sentido y la justificación (discursiva) de la validez. La idea aquí contenida es la siguiente: no podría surgir el sentido, esto es, el como qué aparecen las cosas ante nosotros, si no fuera en contextos prácticos particulares y situados (en una “cultura”, desde una “corporalidad”, a partir de un “trasfondo” compartido, desde un punto de vista espacio-temporal determinado...), pero este sentido está siempre sujeto a la crítica que lo confirma o lo impugna desde el criterio contrafáctico de validez absolutamente universal a la que necesariamente aspira.²⁰⁹¹

De manera que a la facticidad le corresponden siempre elementos meramente empíricos, la “materia”, mientras que los elementos trascendentales proceden del lado del “espíritu”.

²⁰⁸⁸ Smilg Vidal, N.: *op. cit.*, p. 25.

²⁰⁸⁹ Lapiedra, G.: “Prólogo a la edición española”, en K. O. Apel: *Semiótica trascendental y filosofía primera*, *op. cit.*, p. 11.

²⁰⁹⁰ *Op. cit.*, p. 12.

²⁰⁹¹ Lapiedra, G.: *op. cit.*, p. 11.

Según Lapiedra, Apel interpreta la dicotomía heideggeriana de “lo óntico” y “lo ontológico” en términos de una dicotomía kantiana de lo empírico y lo trascendental. Sin embargo, esto es insostenible y no vamos a entrar ahora en si el error está en el intérprete o en el propio Apel, porque lo que nos interesa aquí es asegurar un punto de apoyo que nos permita la recodificación *dialógica* de la cuestión del ser. En efecto, las referidas afirmaciones son insostenibles porque la distinción heideggeriana óntico/ontológico se da en el *interior* de la ontología fundamental y, por tanto, de la “hermenéutica de la facticidad”. Y la finalidad de Heidegger consiste en determinar los *existenciarios*, que son *trascendentales* del *Dasein*. De manera que éste no se puede reducir a “materia”, es decir, a “lo empírico”, que queda *excluido* de la analítica existencial. El *Dasein* es un *factum* trascendental. La validez procede del seno mismo del *Dasein*, no de un plano paralelo, platónico, ideal. La ontología fundamental describe los distintos estratos ontológicos conducentes al discurso racional desde los “existenciarios” del “encontrarse”, el “comprender” y el “habla”, singularmente de este último como comprensión articulada como “interpretación” y, sólo en última instancia, de “enunciado”, *logos* o *ratio*. El *Dasein* no es un individuo empírico, porque esta exégesis del ente ejemplar conduce a tales distorsiones en el planteamiento de la cuestión del ser, que a la postre resulta irreconocible. Por otro lado, si colocamos la validez en ese plano ideal, platónico y en el fondo dualista *metafísico* que entraña la dialéctica apeliada de lo fáctico y lo trascendental, hemos renunciado ya de antemano a la fundamentación de la soberanía, porque aquélla ya no va a “salir” del trasmundo y su realización quedará pendiente, eternamente pendiente, de los resultados de las indagaciones de unos expertos en filosofía moral. Sin embargo, al decir de Lapiedra, metafísica sería la reducción de uno de los dos polos al otro:

Es claro en cualquier caso, sea cual fuere la forma que adopte la articulación de esa dialéctica, que, desde el punto de vista de Apel, todo planteamiento que reduzca abstractivamente uno de los dos polos originarios al otro (ya hipostate el espíritu, ya lo reduzca a la materia), todo planteamiento que no contemple su necesaria mediación recíproca y su complementariedad, es un planteamiento metafísico, en el sentido de dogmático y precrítico. Y esto, según su opinión, se propagará inevitablemente al ámbito práctico (ético y político) con consecuencias nefastas.²⁰⁹²

No podemos admitir que *nuestro* planteamiento, a tenor del esquema exegético referenciado, consista en *reducir el espíritu a la materia* porque el *Dasein* no es “materia”, sino que, *ab ovo*, el *Dasein* está “hecho” de temporalidad e historicidad, o sea, de *facticidad trascendental*. ¿Desde qué punto de vista puede pretenderse que el tiempo es “materia” o un ente meramente óntico, empírico? ¿Podemos pensar un mundo sin tiempo? Estamos, por otra parte, ante un *fenómeno*, la temporalidad originaria abordada de forma *descriptiva*, y por tanto tampoco puede hablarse de retroceso precrítico a un construccionismo racional ilegítimo. En tercer lugar, nada hay más *metafísico* que esa dicotomía espíritu/materia heredada de Platón en la que, al decir de Lapiedra, se mueve Apel para denunciar como “metafísicos” a todos aquellos que no la acaten. En cuarto lugar, si aceptásemos los postulados de esta hermenéutica trascendental, tendríamos que poner punto final a nuestra investigación, porque el dualismo apeliado coloca la verdad y la muerte en planos ontológicos distintos, a saber, el “ideal” o

²⁰⁹² Lapiedra, G.: *op. cit.*, p. 12.

formal y el “real” o material. La muerte tendría un significado puramente empírico, cuando en realidad Heidegger habla de una “verdad de la existencia” con un papel sistemático central en la constitución del *Dasein* y, por tanto, en la constitución *trascendental* del “ser en el mundo”. No obstante, esta diferencia respecto a Apel es tan importante que debería poner punto final a nuestra pretensión de recorrer con este filósofo una parte del camino hacia la recodificación dialógica de la cuestión del ser. De manera que debe de haber una forma de salvar, hasta cierto punto, el planteamiento apeliano siempre que no lo interpretemos en un obsoleto sentido metafísico de dualidad espíritu/materia, sino *en el sentido gnoseológico y metodológico de una polaridad entre la verdad y la razón*, en virtud de la cual toda reconstrucción teórica de la génesis de racionalidad desde la verdad originaria tiene que ser ella misma reflexiva y articulable lógicamente en la forma de un discurso válido. Entonces sí podría hablarse de una dialéctica, pero que atañe al “orden del conocimiento” y no al “orden del ser”. De manera que nos moveríamos en un terreno ontológico homogéneo, el de la facticidad trascendental y el paso de la legalidad fáctica a la legitimidad, imposible en Habermas (y, por lo que parece, también en Apel si no se abandona su dualismo platónico), podría no tener que ser abandonado *por una cuestión de principio*.

Retomando ahora la interpretación de Smilg, el segundo punto de coincidencia con Apel es la importancia concedida a Kant, la cual nos permite enlazar nuestra argumentación con la historia habermasiana de la crisis de fundamentación de la soberanía. Ésta colocaba en Kant el último punto de referencia histórico moderno de una posible fundamentación del derecho. Ahora vemos que Kant acota el marco en cuyo interior la hermenéutica heideggeriana de la facticidad y la ética dialógica de la razón tienen que articularse dialécticamente para erigir un *fundamento último* de la filosofía:

La viabilidad del proyecto de una “hermenéutica trascendental” implica una reinterpretación tanto de la hermenéutica heideggeriana como de la filosofía trascendental kantiana, con la vista puesta en cierta “retrascendentalización de la hermenéutica”. Aún así hay que tener en cuenta que existen elementos comunes entre ambos autores: la formulación de la pregunta por las condiciones de posibilidad de nuestra comprensión del mundo, por ejemplo; y que también se da un paralelismo en la respuesta: no conocemos las cosas, sino la interpretación, mediada lingüísticamente, de esas cosas (Heidegger).²⁰⁹³

Conviene señalar que esta interpretación de Smilg se contrapone a la de Lapedra. En efecto, si la ontología fundamental responde a la pregunta por las “condiciones de posibilidad de nuestra comprensión del mundo”, sus filosofemas no pueden ser empíricos y materiales, sino trascendentales. Y si las cosas aparecen mediadas por la interpretación, el “sujeto” de la interpretación no puede ser, por ejemplo, el cuerpo, porque el cuerpo es una cosa y, como tal, es constituida, no constituyente. Siendo así que el principio de que “las cosas” sólo puedan ser conocidas por mediación lingüística no incluye al *Dasein*: éste no es una “cosa”; no es, mil veces insistiremos en ello, el “individuo empírico”, y rompe, como hemos visto en el Capítulo 3, el cerco signico del *linguistic turn* por el lado de la constitución del lenguaje desde los “existenciaros” del “encontrarse”, la “comprensión” y el “habla”. Todos ellos y el *Dasein* en general constituyen fenómenos *prelingüísticos*. Y si no fuera así nos quedaríamos sin constituyente, sin el “quién”, el “nosotros”, que interpreta la “cosa” y establece las

²⁰⁹³ Smilg, N.: *op. cit.*, p. 26.

condiciones de posibilidad preteóricas de la reconstrucción reflexiva. Ésta tiene que ser lingüística siempre, pero, una vez más, conviene no confundir el *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi* en lo concerniente a la lingüisticidad del ente. La respuesta a la pregunta por ese “quién”, ya lo hemos señalado, es la temporalidad, caracterizada por una receptividad *a priori*. Dicha receptividad indica la forma kantiana de abordar la finitud y, por ende, el fenómeno de la muerte *qua* “temporalidad finita”. El tiempo en Kant es ya evidencia fenomenológica fehaciente de una región ontológica de facticidad trascendental y, en definitiva, de la virtual *Destruktion* del dualismo metafísico platónico, vía regia para desatar el nudo gordiano de la fundamentación de la soberanía recorriendo el camino habermasiano de la legalidad a la legitimidad, bien entendido que aquélla no será ahora, como en Habermas, “meramente empírica”, sino, en un aspecto que habremos de determinar, fáctico-trascendental *ab initio*. Me remito a mi trabajo sobre el “sujeto de la historicidad” en todo lo relativo a la cuestión del “universal concreto” y de la temporalidad kantiana y heideggeriana.²⁰⁹⁴ Empero, según Smilg, el intento de acoplar a Kant y Heidegger también presenta sus dificultades, aunque, curiosamente, el autor omite aquí toda referencia a *Kant y el problema de la metafísica* (1929), una de las obras más importantes del filósofo de Meßkirsch:

A pesar de estas “coincidencias” y de otras que se podrían aducir, no se puede pasar por alto que el intento de compatibilizar algunos aspectos del pensamiento de Kant y Heidegger tropieza con dificultades nada desdeñables que afectan no sólo a la posibilidad de una interpretación (al menos) de *Ser y tiempo* como profundización del proyecto filosófico kantiano, sino que alcanzan el proyecto mismo de Apel, denunciado como una reelaboración constructiva de la filosofía de la existencia en clave neokantiana.²⁰⁹⁵

Aquí remite el autor a las críticas de Gianni Vattimo en *El fin de la modernidad* (1985), a las cuales ya respondimos en otro lugar sin menoscabo de que algunos argumentos de la misma puedan ahora ser retomados aquí.²⁰⁹⁶

En resumidas cuentas, el proyecto de Apel consiste, por lo que respecta a Kant, en «dotar a la filosofía trascendental de un carácter lingüístico e histórico del que carece en sus formulaciones kantiana y husserliana».²⁰⁹⁷ Todo ello implica redefinir los conceptos kantianos de “a priori” y “trascendental” en términos hermenéuticos, lo cual supone ya inevitablemente, de alguna manera, una *recodificación de la ética dialógica desde la ontología fundamental* que, *a fortiori*, prepara el terreno a nuestra *recodificación dialógica de la cuestión del ser*. Esencial en este punto es la problemática de la *experiencia*, que nos resulta completamente favorable porque confirma, dentro del planteamiento apeliano, nuestra crítica al *linguistic turn* desarrollada en el Capítulo 3. Así, según Smilg, para Apel «razón y experiencia se han opuesto y excluido mutuamente de forma incorrecta».²⁰⁹⁸ Habría que añadir, en referencia a la interpretación de Lapiedra, que la forma más extrema de exclusión consistiría en colocar razón y experiencia en ámbitos ontológicos impermeables entre sí. Pero Apel

²⁰⁹⁴ Cfr. Jaume Farrerons / José Luis Arce Carrascoso: “Para una ontología del sujeto de la historicidad”, “Endoxa: Series Filosóficas”, nº 16, 2002, pp. 65-68, UNED, Madrid.

²⁰⁹⁵ Smilg, N.: *op. cit.*, p. 26.

²⁰⁹⁶ Farrerons, J.: *Verdad y muerte I*, *op. cit.*, pp. 114 y ss.

²⁰⁹⁷ Smilg, N.: *op. cit.*, *ibidem*.

²⁰⁹⁸ Smilg, N.: *op. cit.*, p. 27.

Desde aquí aspira a mostrar que la razón hunde sus raíces en la experiencia, siendo a su vez la experiencia la base nutricia de la razón. (...) Hacer ver la compatibilidad entre el lado formal de la razón (en principio, alejado de la realidad de la experiencia) y la experiencia hermenéutica (plural, multiforme y caracterizada por su radical apertura) debería convertirse, probablemente, en uno de los objetivos principales de la hermenéutica trascendental –aunque Apel más que expresar y articular este pensamiento, lo ha dejado indicado y sugerido-.²⁰⁹⁹

Ni Smilg ni, seguramente, el propio Apel, por las razones que expuso Lapiedra, atinan a enmarcar el tema en sus justos términos, porque a nuestro juicio el hecho de que Apel haya abandonado estas pretensiones a un mero *desideratum* no es gratuito, siendo así que la experiencia hermenéutica que interesa aquí no es precisamente multiforme, sino única: *la experiencia fundamental de “la verdad”*. No se trata, en definitiva, de una mezcla de elementos heterogéneos, sino de pasar de la experiencia de la verdad a su articulación racional en la “ética del diálogo” por el medio ontológico-fundamental del *Dasein*. El problema de “acoplar” experiencia y razón es artificial: ha sido construido por la metafísica desde intereses ideológicos. No hace falta añadir que aquella “situación hermenéutica originaria” mencionada por Smilg en el mismo párrafo es la experiencia del “fenómeno VM” que ha de ser elevado a concepto. Y son seguramente tales imperativos ideológicos, como veremos a continuación, los que impiden a Apel, a pesar de sus compromisos, dar el postrero paso hasta el “fundamento último” de la razón. De ahí las contradicciones que, a continuación, detectaremos en la síntesis de Smilg y que presumimos, son la consecuencia de las vacilaciones del propio Apel en el momento en que debe dar el paso decisivo de la fundamentación. Así, por un lado, se sostiene que el punto de partida más originario y radical es el logos, es decir, el lenguaje y, en una palabra, la razón misma:

Por eso interesa investigar cuál es el punto de partida más originario y radical en el que nos encontramos. Según se ha indicado, Apel parece suponer que la situación originaria está esencialmente configurada por el logos, en su doble vertiente de lenguaje-razón: “Estamos arrojados al logos” es una formulación que lo expresa con rotundidad: no podemos deshacernos del lenguaje, no podemos desprendernos de la razón; pues aunque incurramos en errores (gramaticales, sintácticos, categoriales, etc.), aunque sea posible usar el lenguaje de forma estratégica (encubierta o abiertamente), aunque no siempre estamos dialogando o argumentando, en cualquier caso estamos imbricados en el lenguaje, enredados en la razón. El lenguaje es el medio en el que acontece el desvelamiento del sentido y por tanto, diciéndolo con Gadamer, el lugar en el que se puede realizar la “experiencia de la verdad”. Por eso Apel transita, desde una concepción de la filosofía entendida como crítica de la razón hasta una crítica del lenguaje desde la que aspira a instaurar un *nexo* o *soldadura* con el mundo de la vida.²¹⁰⁰

Este fragmento es esencial porque pone prácticamente todas las cartas que nos interesan sobre la mesa de juego y resume en pocas líneas las cuestiones que venimos planteando desde la primera página de nuestra investigación. La afirmación de que no podemos deshacernos del lenguaje tiene el mismo valor que “no podemos dejar de respirar”. El sujeto de la oración no queda claro y, en cualquier caso, tiene que reconocerse que no siempre argumentamos, no siempre hablamos, etcétera. Si se aceptara lo dicho, tendríamos que remitirnos de nuevo

²⁰⁹⁹ Smilg, N.: *op. cit.*, *ibídem*.

²¹⁰⁰ Smilg, N.: *op. cit.*, p. 28.

al Capítulo 3, porque la pretensión del autor reproduce todos los dogmas insostenibles del *linguistic turn*. Frente a ello, cabe afirmar que *podemos hablar de la razón como algo diferenciado del lenguaje en la medida en que pueda acreditarse una experiencia prelingüística de “la verdad”*. Y si no fuera así habría tantas verdades como idiomas, pero además resultaría imposible, dentro de la malla o campana lingüística de cualquiera de ellos, distinguir lo verdadero de lo falso. El lenguaje es esencialmente *referencial* y remite en general a “cosas”, pero a tenor del hecho de que las cosas son constituidas, la referencia última tiene que retroceder más, hacia el quién constituyente que fundamenta el lenguaje mismo. Éste es “apertura al ser” o, en otras palabras, “experiencia de la verdad”, de la *exterioridad radical* a que el lenguaje como tal se abre. El propio Smilg debe, por tanto, en la medida en que Apel también debe de ser consciente de la aporía, reconocer lo siguiente:

Sin embargo, por más que el lenguaje sea entendido como límite y condición del pensamiento y de la argumentación, por más que se acepte la imposibilidad de *desbacerse del logos*, antes que en el lenguaje, antes que en el diálogo o en la argumentación, *estamos en la experiencia*. Esta es, precisamente, la última consecuencia del giro hermenéutico y pragmático de la filosofía: la experiencia se antepone al a priori lingüístico, al menos en el sentido de que es necesario un momento de (auto)-donación de la realidad, que sea previo a cualquier configuración categorial. Es la categoría phaneroscópica de la *primeridad* que, procedente de Pierce, está en el fondo de la noción de evidencia, fundamental según se ha dicho para la versión de Apel de la teoría consensual de la verdad.²¹⁰¹

El texto viene a confirmar nuestra postura frente a Apel en dos aspectos: 1/ Apel tiene que reconocer la *prioridad de la experiencia* respecto al lenguaje y esto es ya todo un avance en el ambiente ideológicamente enrarecido de la Escuela de Frankfurt; 2/ en lugar de ir a buscar esa experiencia fundamental en Heidegger, circunstancia que le conduciría directamente al “ser para la muerte” y al enunciado “la muerte es la verdad de la existencia”, el fenómeno VM, Apel se remite a un autor norteamericano y a la correspondiente categoría de “primeridad”. No obstante, este último recurso es insuficiente para lo que pretende Apel, a saber, un fundamento último. La “primeridad” de Apel se refiere a *cualquier experiencia prelingüística*, pero aquí nos interesa la experiencia *de la verdad*, que es la única de la que puede emanar la legitimidad fáctico-trascendental requerida. De manera que, en lugar de toparse con la experiencia de la *finitud*, de la determinación que fundamenta todas las determinaciones y por tanto la posibilidad misma del lenguaje y de la razón, Apel, movido por sus intereses ideológicos, hablará de un “horizonte infinito de experiencias posibles”, es decir, de *todas* las experiencias *excepto* de la pertinente a efectos de fundamentación de la *auctoritas*, pues ésta entraña una “legitimación” del “fascismo”:

Pero además ocurre que aunque no siempre estuviéramos inmersos en procesos de argumentación o diálogo, estamos *ya siempre en la experiencia*. Es decir, en una experiencia cuya singularidad y unidad resaltan y se hacen patentes por su referencia al horizonte (infinito) de experiencias posibles. El lenguaje representativo, instrumental, sólo cumple la función de satisfacer la necesidad de comunicación de la experiencia.²¹⁰²

²¹⁰¹ Smilg, N.: *op. cit.*, p. 29.

²¹⁰² Smilg, N.: *op. cit.*, *ibídem*.

En este punto resulta muy pertinente la cuestión planteada por Lapiedra en relación con la legitimidad del *linguistic turn* después de que se pretende haber superado el paradigma ontológico y éste parece ser uno de los requisitos insoslayables del programa teórico de Apel:

Apel sostiene que su concepción de la semiosis como instancia trascendental obliga a asumir tres dimensiones ontológicas reales: el objeto real, el sujeto real y el lenguaje real, pero ¿qué significa aquí “real”? Y, sobre todo, ¿en qué relación está con la prohibición de ir más allá de lo metódicamente irrebable? Es decir, si esta afirmación de lo real como implicado (tridimensionalmente) en la semiosis en tanto que presupuesto necesario implica un retorno a la posibilidad de una distinción entre *ordo essendi* y *ordo cognoscendi*, ¿por qué no se emprende la búsqueda de lo primero ontológico, de lo ontológicamente “irrebable”, sino que se permanece en lo metodológicamente (*ordo cognoscendi*) irrebable?²¹⁰³

La respuesta a esta pregunta es relativamente sencilla y hartamente comprensible en los términos de nuestra investigación, lo que acredita los potenciales rendimientos del método utilizado. Dicha respuesta es la siguiente: porque si así se hiciera tendríamos que desembocar en el *Dasein* y en el “fenómeno VM”, el cual constituye su clave de bóveda como experiencia fundamental. De manera que la “ideología B” constituye la instancia decisiva que explica la decisión de Apel de permanecer encerrado en el interior de la perspectiva metódica, académica (“*ordo cognoscendi*”), y *omitir*, como podría exigírsele en tanto que filósofo, *levantar acta racional de “la verdad”*. Tales preocupaciones ideológicas aparecen reflejadas brevemente y como de pasada en la introducción de Smilg:

Por otra parte, hay que evitar algunas consecuencias de la hermenéutica de la facticidad, como sus dificultades para afrontar el problema del fundamento y su aparente necesidad de desembocar en el nihilismo.²¹⁰⁴

No existen dificultades “para afrontar el problema del fundamento” en la ontología fundamental: esas dificultades se detectan, precisamente, en la ética dialógica y no precisamente debido a obstáculos metodológicos o de orden cognoscitivo, sino por los motivos ideológicos y políticos que se expresan indiciariamente en ese “hay que evitar” y en el vocablo incriminatorio “nihilismo” (léase: “fascismo”). ¿Qué estatus le corresponde al citado “hay que...”? ¿Estamos ante una prescripción teórica, moral, política...? Nos remitimos, una vez más, a la discusión sobre este punto publicada en un trabajo anterior.²¹⁰⁵

Con la discusión preliminar anterior hemos intentado acotar un poco más, en la ética dialógica y teniendo presente el aporte de Apel, el “espacio teórico” y metodológico del “fenómeno VM” (la fundamentación del enunciado “la muerte es la verdad de la existencia”) que constituye el objeto de nuestra tesis. Como creo haber demostrado con profusión de hechos y razones, los obstáculos que se oponen a esa tarea son, incluso en un autor tan riguroso y honesto como K. O. Apel, esencialmente *ideológicos*. No es posible avanzar en la señalada dirección sin desbrozar el terreno y apartar del camino dichos impedimentos. El “fenómeno VM” representa, ante todo, un *plexo de sentido*, un *frame* hermenéutico último que afecta a la existencia —y, por ende, al lenguaje— en su totalidad. Ningún elemento de la trama

²¹⁰³ Lapiedra, G.: *op. cit.*, p. 17.

²¹⁰⁴ Smilg, N.: *op. cit.*, p. 27.

²¹⁰⁵ Farrerons, J.: *Verdad y muerte I, op. cit.*, pp. 114 y ss.

sígnica del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) es ajeno al marco interpretativo dimanante de la experiencia fundamental y *última* de la verdad. La “muerte” imprégna todo pues y, en consecuencia, desencadena las correspondientes “reacciones” antropológicas, en las cuales el filósofo, como “humán”, se siente interpelado y tentado a enredarse. Por tanto, resulta relativamente fácil detectar, en cada enunciado de los “expertos”, el factor ideológico obstruyendo el paso de la razón mediante todo tipo de argucias retóricas, omisiones, falacias y hasta mentiras puras y simples. El “método” de *Destruktion* consiste en identificar esos fraudes, ponerlos en evidencia y continuar avanzando hasta estrechar y fijar lo máximo posible el “lugar” que, en su momento, será consagrado e institucionalizado como *punto de partida* (*Anfang*) de la fundamentación racional del “fenómeno VM” propiamente dicha.

A continuación, daremos los últimos pasos de nuestro “método” recorriendo el siguiente camino hasta la meta señalada: (1) retomaremos la argumentación habermasiana relativa a su rechazo del “fundamento último”; (2) detectaremos en qué lugar de la *Teoría de la acción comunicativa* se reconstruye, sin embargo, el proceso de génesis de la ética dialógica como “lingüistificación de lo sacro” y, por ende, “elevación a concepto” de un “fundamento último” —lo “sacro”— que sigue ahí y a la espera, por decirlo así, de ser “lingüistificado” en cuanto tal; (3) analizaremos las incongruencias que, al respecto, pone de manifiesto Habermas en su tratamiento de “lo sacro” cuando se trata de cuestionar la filosofía de Heidegger, en contraste con sus manifiestas inclinaciones judeo-cristianas e incluso cabalísticas, tan típicas de los socialdemócratas alemanes; (4) introduciremos el filosofema de “lo sacro”, así legitimado por la propia trayectoria teórica de la ética dialógica, en el planteamiento apeliano de un “fundamento último” de la filosofía. Ubicado así “lo sacro lingüistificado” (“la filosofía”) en el centro de la problemática *fundamentacionista* apeliana, resultará muy fácil reconducir el ramal apeliano a la vía central del proyecto heideggeriano de la “cuestión del ser”. En el bien entendido que éste deberá ser siempre comprendido, por lo menos hasta 1929, en los términos de una fundamentación racional del “fenómeno VM” —la “ciencia originaria” o *Urwissenschaft*, que sólo podría consistir en una “fenomenología de la *Triftigkeit*” —, así como en el de sus inevitables vinculaciones con la cuestión del “fascismo” en el marco de la “ideología B” o del “fascismo” en tanto que *secularización/racionalización* de “lo sacro” (“pagano/gentil”). O con otras palabras: nos encontraremos, a la postre, ante una fundamentación racional de la “ideología A”, hecho que constituye la verdadera aportación “positiva” de la presente investigación al margen de sus funciones metodológicas y propedéuticas para una fundamentación ulterior del “fenómeno VM”.

7.2.1.-La cuestión del “fundamento último” y la exégesis de “lo religioso” judío en Jürgen Habermas

Las referencias de Habermas a la cuestión del “fundamento último” en su obra capital resultan rapsódicas y de endeble o nula argumentación. Se nos sugiere, por ejemplo, que la ontología y el trascendentalismo serían disciplinas poco acordes con la realidad social e histórica actual. Habla Habermas de “fracaso”, de ausencia de “objeto” propio e inutilidad de la filosofía, pero no osa razonar filosóficamente tales enormes aseveraciones, quizá porque ha comprendido que todos los argumentos con que intentara desempeñar dicha pretensión serían “filosóficos” y, cuantos más propusiera, tanto más volátil aparecería ante los ojos del lector su “postulado de obsolescencia filosófica”. Si se tratara de demostrar que no hay *ni puede* haber, por principio, fundamento último de la filosofía, todos los argumentos

empleados a tales efectos ostentarían el mismo rango y función pragmática que el así negado filosofema. Para decirlo con palabras de Apel: Habermas incurre en la misma “contradicción performativa” por él denunciada en los autores posmodernos, “fascistas” y neoconservadores que cuestionan el proyecto ilustrado. Pero también entra en contradicción con su teoría de la acción comunicativa, donde la reconstrucción genética de la “lingüistificación de lo sacro” pone en evidencia el carácter insoslayable, para una “situación ideal de diálogo”, del “fundamento último”. Éste sólo puede llegar a serlo de la filosofía porque ya “se da” *de facto* como tal en el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). La figura de “lo sacro” mienta aquella *creencia* que somos en tanto que entes *ejecutivos*, cuyo ser consiste en un hacer (proyecto, *Entwurf*). Que nuestra individualidad constituye algo derivado acreditado precisamente el hecho de que el “individuo” responde las más de las veces a una “creencia” indisponible (“inconsciente”), a una compulsión constituyente de mundo que se le “impone” en su ser, toda vez que sustancia ese ser. No se trata, por tanto, con la “creencia”, de una “idea” que el “individuo empírico” tenga en la “cabeza”, sino, antes bien —retomando la oposición orteguiana entre “ideas y creencias” ya mencionada repetidas veces en la presente investigación—, la “certeza” impensada que subyace a nuestro quehacer y que, precisamente en la medida en que *somos* quehacer, ni siquiera nos cuestionamos cuando cuestionamos algo porque establece el “supuesto” de todo cuestionamiento. Desde el punto de vista de la interpretación, estamos hablando del *Vorhabe* del “círculo hermenéutico”; desde el punto de vista de la política, de la “ideología” como trascendental que fija la “regla de construcción” del “enemigo”. Cuando la “creencia”, “ideología” o *Vorhabe* (pre-comprensión) es cuestionada por las causas que fuere, emerge la posibilidad de devenir “idea”, es decir, “consciente”, motivo de inquisición intelectual y, por ende, “objeto” *tematizable*. Sólo entonces puede aparecer también la figura del filósofo en cuanto sujeto que se plantea la *validez* de dicha “idea”; la creencia eríge, en su caso, en “cuestión del ser” y pregunta vital por “la verdad”, es decir, por el *sentido* de la *existencia* que al “individuo” cabe empuñar en determinadas circunstancias *ajenas a su voluntad*. En consecuencia, el “fundamento último”, léase: la cuestión de la creencia vinculante como *totalización ejecutiva* de nuestro ser, no puede ser obviada, “superada” ni refutada, no sólo porque define la *esencia* de la filosofía, sino porque ello supondría renunciar a responder la pregunta por aquello que “nosotros” debemos hacer de forma legítima, el “pre-ser-se” que articula la vida, nuestro ser mismo en tanto que *no podemos dejar de ejecutar el quehacer que somos*.

De manera que cuando Habermas argumenta en contra del “fundamento último”, las razones que exponga pasan necesariamente a desempeñar la función de “fundamento último” (“creencia”) en el plano del “mundo de la vida”. El “fundamento último” puede ser tematizado o no, pero desde el momento en que se argumenta al respecto, la “creencia” pasa a hacerse explícita en calidad de “idea”. Así, la pretensión de validez postrero-fundamentante de que “no hay fundamento último” se vehiculará en forma de enunciados sobre descripciones sociológicas relativas “a lo que la gente hace”; conviene, por tanto, no engañarse: tales mensajes, al igual que la publicidad comercial presuntamente neutral en materia política, tienen un sentido ideológico compulsivo, porque el *Dasein* no puede dejar de ser aquel ente que en su ser “le va” éste su ser. Véase, por ejemplo, las “constataciones” histórico-sociológicas, de carácter hedonista, con que Habermas describe las pautas de conducta fáctica de los “hijos e hijas” de la modernidad:

La discusión acerca de la ética de la intención y la ética de la responsabilidad y la más marcada atención de que hoy son objeto los motivos hedonistas ponen en juego dentro de las éticas universalistas puntos de vista del *cálculo de consecuencias* y de la *interpretación de las necesidades*, que pertenecen al ámbito de la validez de lo cognitivo y de lo expresivo; por esta vía encuentran cabida motivos materialistas sin que se ponga en peligro la autonomía de la moral.²¹⁰⁶

Las descripciones de “hecho” ocupan subrepticia y “oficiosamente” el “lugar” *funcional* del “fundamento último” —que había sido formalmente negado— en la *praxis* del “existente”, de tal suerte que ésta no resulta ya *disfuncional* respecto de las compulsiones vertebradoras de la “sociedad de consumo”, como sí ocurriría en el caso de que el “fenómeno VM” viera reconocido e institucionalizado su “derecho” a dicho “lugar”. Sin embargo, contra Apel, no entendemos que el recurso de Habermas al “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) y a la *Sittlichkeit*, nos condene al relativismo, porque dicho recurso supone el reconocimiento, por decirlo así, a regañadientes, del rango paradigmático del *Dasein* —no se dice *Dasein*, sino *Lebenswelt*, por motivos ideológicos— y porque la ontología fundamental disponía de un recurso normativo, a saber, la autenticidad para romper el círculo encantado del relativismo. Además, parece evidente que la “relatividad” de los “mundos de la vida” no puede colocar en el mismo plano la civilización occidental fundada por los griegos y su “espíritu objetivo” —la institucionalización de los imperativos contrafácticos presuntamente “ideales” en forma de “realidades” históricas— y el resto de las culturas —incluida la judía— donde dicho *Ereignis* no se produjo. Son esas “realidades históricas” las que reúnen la doble condición de fácticas y trascendentales y es a las mismas a las que apelamos cuando hablamos de una secularización y racionalización de “lo sacro” en el “fascismo”, así como de una ética *material* de la verdad. Hechos, todos ellos, que tanto Habermas como Apel nos pretenden escamotear.

En cualquier caso, parece evidente que el debate Apel-Habermas nos coloca en el “lugar” metodológico objeto de la presente investigación, con lo cual podremos dar por concluida nuestra tarea dejando constancia, después de lo expuesto a lo largo de los capítulos anteriores, de cuál es su verdadero alcance. En efecto, según Apel:

Entre Habermas y yo sigue siendo polémica y oscura la respuesta a la pregunta siguiente: ¿Es suficiente —o incluso, necesario— que el *discurso filosófico* confíe en los mismos recursos de fondo para llegar al acuerdo que aquéllos a los que se apela de hecho en cualquier acuerdo en el mundo de la vida? Es decir, ¿es suficiente con apelar a certezas *fácticamente* incuestionables (que no se pueden objetivar completamente) por lo que son irrebables desde un punto de vista *práctico-vital* —como las de una “forma de vida” en el sentido de Wittgenstein— que, en definitiva, hacen posible la duda concreta acerca de esta o aquella convicción, así como las concordancias, consensos o acuerdos concretos (ya sean teóricos o prácticos) sobre cuestiones discutibles?²¹⁰⁷

Conviene subrayar que nuestro método, aunque inclinado a favor de Apel en el tema del “fundamento último”, no consiste tanto en elegir entre éste y Habermas, como en detectar aquellos aspectos de la cuestión que *ambos* filósofos, motivados por intereses ideológicos comunes, tienen a *omitir*, generando además *falsas alternativas* que, en realidad, favorecen siempre la indemnidad e incuestionabilidad del consenso político “antifascista” de fondo

²¹⁰⁶ Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., t. II, p. 565.

²¹⁰⁷ Apel, K.-O.: *Apel versus Habermas*, op. cit., pp. 35-36.

(“ideología B”). Dicho consenso, hemos visto, puede también recodificarse filosóficamente y a la inversa. De ahí que el “fenómeno VM” brille siempre por su ausencia en las legendarias discusiones entre los dos frankfurtianos. En este punto de la argumentación nos interesa, sin embargo, constatar lo siguiente: 1/ que sin “certeza” no puede darse cuestionamiento y, como ya se expuso y hemos reiterado repetidas veces, los supuestos del falibilismo, aunque objeto de discusión *de facto*, no pueden *de iure* resultar a su vez falibles, porque para intentar falsarlos habría que recurrir a ellos y darlos por válidos como “fundamento último”; o, por el contrario, admitir la falibilidad del falibilismo en cuanto tal y convalidar con ello la legítima posibilidad de un “fundamento último”. De tal suerte que, en los dos casos (falibilismo infalible o falibilismo falible) desembocamos en el “fundamento último”, siendo así que, al margen de las cuestiones lógicas, los enunciados pragmático-trascendentales fuerzan a emerger y tematizan la precomprensión, es decir, la estructura *ontológica* ejecutiva del *Dasein*, aquello que “simplemente sucede”. 2/ Apel ya ha reconocido que «los presupuestos de la razón lo son de este Logos intramundano, pertenecen, ellos mismos —dice Apel—, a la “pre-estructura de la ser-en-el-mundo, es decir, a la facticidad y, por ende, aunque los esfuerzos discursivos, tanto en el ámbito de la búsqueda de la verdad, como en el de la corrección moral, aspiran a una validez incondicionada, tienen todos los elementos de la finitud —historicidad, corporalidad, diversidad de las “formas de vida”, etc.— por condiciones de posibilidad de su realización».²¹⁰⁸ Ahora bien, sólo el “idealismo platónico” de Apel, con su insostenible reproducción post-metafísica del esquema metafísico ontoteológico “facticidad empírica/idealidad trascendental”, impide comprender que la “aspiración a una validez incondicionada” y la “finitud” no se encuentran en regiones ontológicas distintas, sino que la verdad pre-comprendida, pre-racional, de “la finitud”, supone ya de antemano un *a priori* trascendental. La relación entre “experiencia de la finitud” y “trascendentalidad lingüística de la razón” no es de *oposición* entre dos regiones ontológicas estancas, como pretende Apel, sino de fundamentación. La *verdad* —el fenómeno— fundamenta la *razón*, el *lógos*. Un enunciado puede ser falso, pero el fenómeno es siempre verdadero (“principio de todos los principios”). Todo discurso (razón) debe poder fundamentarse: ¿dónde si no en los fenómenos, es decir, en la verdad? ¿Y no ostentará el *fenómeno* de la verdad, en consecuencia, rango trascendental? *La trascendentalidad de la razón es siempre tributaria de la verdad*. La pre-comprensión dispone de sus propios criterios normativos de validación, anteriores a la racionalidad, en orden a determinar el sentido de “la verdad” que rige toda determinación de “lo verdadero”, a saber: la dicotomía autenticidad/inautenticidad, totalización (“ser para la muerte”) o “estado de caído” del *Dasein*. Y sólo porque el “ser en el mundo” histórico tiene un carácter trascendental, puede darse un “espíritu objetivo”, una institucionalización (*Ereignis*) de la trascendentalidad en unas coordenadas espacio-temporales concretas, “encarnación de lo sacro” que no es Judea, sino Grecia. En definitiva, únicamente en tanto que la trascendentalidad *se ha realizado ya* en la *resolución* que ejecutó el paso de lo inauténtico a lo auténtico, cabe concebir la posibilidad de una *perfección* histórica de la civilización occidental. Y ello en el bien entendido que la “interferencia” judeo-cristiana debe ser identificada como la causa de nuestra “crisis” permanente de soberanía, circunstancia impensable mientras los imperativos de la racionalidad ocupen un plano distinto e irreconciliable con el *Lebenswelt*. La realización de Occidente debe ser concebida, así, como *entelequia* en el sentido aristotélico,

²¹⁰⁸ Sáez Rueda, L.: *Movimientos filosóficos actuales*, op. cit., p. 374.

ejecución de la potencia en el acto, no como progreso “infinito” tutorizado por una “idea regulativa” sita en una suerte de “mundo paralelo” al *Lebenswelt* fenoménico. Dicha “entelequia” corresponde a un ente histórico determinado, la *filosofía*, que no se puede “universalizar” si por tal concepto entendemos “mundializar” o “globalizar” en términos de “humanidad” fáctica. La incondicionalidad de la razón no se refiere al *homo sapiens*, una especie zoológica, sino al ser racional, concepto *normativo* inmanente definido por esa misma incondicionalidad: podría referirse a un ser extraterrestre que realizara el *Ereignis* en otro planeta y no, en cambio, a una tribu de la selva ecuatorial o a una cultura muy compleja pero completamente extraña e incluso *hostil por principio* a la idea misma de verdad (Judea). En este sentido, el “fascismo” mienta, en el imaginario de la “ideología B”, la posibilidad permanente de un despertar occidental capaz de empuñar la pureza heroica del inicio (*Anfang*) en forma de *socialismo nacional*.

Es pertinente detectar, por tanto, una vez más, el “factor ideológico” explicativo en las pretensiones argumentativas frankfurtianas respecto del “fundamento último”. Una tal *Destruktion* ontoteológica, típicamente heideggeriana, ha articulado nuestro *método* a lo largo de la entera investigación que ahora toca en breve a su fin. En la *Teoría de la acción comunicativa* (1981) de Jürgen Habermas, los argumentos contra las pretensiones de “fundamentación última” de la filosofía se detectan al principio (Introducción) y al final (Teoría de la racionalidad y contexto histórico. Rechazo de toda pretensión fundamentalista) de la obra. En términos generales, puede afirmarse, como ya hemos señalado, que la argumentación como tal es floja y apela a juicios de hecho harto discutibles. Ya en el Prólogo avisa Habermas, para tranquilizar a los rigoristas “científicos”, de que a pesar de apelar “sin sonrojarse” a un concepto de “razón comunicativa”, no ha caído en la “trampa” del “planteamiento fundamentalista”. Y añade: «Pero las supuestas semejanzas entre un planteamiento efectuado en términos de una pragmática formal y la filosofía trascendental clásica, conducen a una pista falsa».²¹⁰⁹ Un pista tan “falsa” como la entera obra de K.-O. Apel, quien se caracteriza precisamente por haberla seguido. Otro tanto, aunque en menor medida, puede afirmarse de Habermas con su filosofema de *cuasi-trascendental*, un concepto de la misma familia de absurdos que “cuasi-embarazada” y similares. A continuación, remite Habermas, para más información sobre el tema, al ya mencionado apartado con que concluye el segundo tomo de la obra, el cual, por tanto, debería contener la materia más relevante concerniente al tema del “fundamento último”. Sin embargo, cuando llegamos allí, el autor nos advierte que se limitará exponer unos argumentos meramente “metodológicos” que complementan los de la Introducción. De ahí que háyase preferido comenzar por los “desempeños” supuestamente “sustanciales” de ésta. Véase el primero que nos sale al paso:

El caso es que el pensamiento, al abandonar la referencia a la totalidad, pierde también su autarquía. Pues el objetivo que ahora ese pensamiento se propone de un análisis formal de la racionalidad no permite abrigar ni esperanzas ontológicas de conseguir teorías sustantivas de la naturaleza, la historia, la sociedad, etc., ni tampoco las esperanzas que abrigó la filosofía trascendental de una reconstrucción apriórica de la dotación trascendental de un sujeto genérico, no empírico, de la conciencia en general.²¹¹⁰

²¹⁰⁹ Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., p. 11.

²¹¹⁰ Habermas, J.: *Teoría...*, op. cit., pp. 16-17.

Al decir de Habermas, la filosofía “sustantiva” contemporánea *posible* reduce a una ontología objetivista al estilo de Nicolai Hartmann²¹¹¹ o a alguna forma de neokantismo²¹¹² anclado en la idea del vetusto sujeto trascendental moderno. Cerradas definitivamente ambas vías, concluiría con ellas la posibilidad de la filosofía en sentido “fuerte”. Sólo nos quedaría así un *pensiero debole* al estilo de Gianni Vattimo. Juicio que, como poco, podría antojarse un tanto sumario e imprudente a la luz de los *hechos*. Ahora bien, la filosofía no pierde su “autarquía” con la renuncia a la “totalidad” en el sentido de un “saber” hegeliano enciclopédico que mantiene “ocupadas” por la fuerza todas las provincias científicas. La cuestión estriba en si la filosofía conserva, tras la definitiva —y deseable— independización de las ciencias, que comienza ya en Grecia, un “objeto” temático irrenunciablemente propio. A nuestro entender, empero, ese “objeto” “se da” sin ningún género de dudas: el *fenómeno* de “la verdad”, por oposición a “lo verdadero”, entendido como concepto *trascendental* del que no podemos sustraernos no ya sólo en cuanto sujetos de “lo verdadero” científico o en cuanto meros hablantes de la comunicación cotidiana, sino ante todo en calidad de *ejecutantes* de la “creencia” que *somos*; la cual no requiere, por otra parte y como resulta evidente, de una “conciencia en general” en función de “sujeto”. Consecuentemente, esta primera andanada de Habermas yerra en el blanco; no soporta ni un minuto de reflexión y revélase claramente ideológica, por cuanto elude los problemas que comporta su aseveración mediante una *caricatura* de la filosofía secular que sorprendería, por su extremado simplismo, a un alumno de bachillerato. Por si fuera poco, Habermas acababa de “definir” la filosofía, pocas líneas más arriba, recurriendo a un concepto que no “casa” con la caracterización citada:

Puede incluso decirse que el pensamiento filosófico nace de la reflexivización de la razón encarnada en el conocimiento, en el habla y en las acciones. El tema fundamental de la filosofía es la razón. (...) El pensamiento griego no busca ni una teología ni una cosmología ética en el sentido de las grandes religiones universales, sino una ontología. Si las doctrinas filosóficas tienen algo en común, es su intención de pensar el ser o la unidad del mundo por vía de una explicitación de las experiencias que hace la razón en el trato consigo misma.²¹¹³

El pensamiento griego *no* busca una ontología: las ciencias comienzan a ramificarse, aunque sin adquirir quizá todavía estatuto institucional diferenciado excepto en casos como la retórica o la medicina, en la horquilla temporal que va de los sofistas a Aristóteles. La gramática, la geometría, la lógica, la política..., operan desde una legalidad autónoma que no rinde tributo explícito a ontología alguna. Anónima (siglos más tarde será bautizada como “meta-física” por el libro *anterior* al primero de la *Física* aristotélica), la cuestión ontológica, que los filósofos trágicos plantearon tempranamente, será pronto *olvidada* y soterrada bajo el peso de intereses teóricos, políticos y religiosos ónticos; un proceso muy visible en la herencia que va del pitagorismo a Platón pasando por Parménides y los eléatas. La ontología como

²¹¹¹ Esta afirmación no debe interpretarse como un menosprecio de la monumental *Ontología* de Hartmann, cuya valía estoy muy lejos de cuestionar.

²¹¹² Interpreto el proyecto de la ontología fundamental como una *radicalización* de la sensibilidad neokantiana alemana de principios del siglo XX, muy visible en la obra de Martin Heidegger *Kant y el problema de la metafísica* (1929) y, en general, en la centralidad de Kant para toda problemática hermenéutica que tematice la intersección del problema del ser con la figura paradigmática del sujeto trascendental de la modernidad, bajo cuya fúnebre sombra alargada, allende la muerte de Dios (Yahvé), todavía “vivimos, nos movemos y somos”.

²¹¹³ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 15.

“disciplina” “institucionalizada” con “objeto propio” *por defecto* —y con carácter poco menos que residual— es ya un fenómeno *moderno* que alcanza su culminación en Heidegger. Este carácter tardío ilustra el proceso de secularización como una sucesiva emersión de estratos de sentido que afloran sucesivamente, con el “sentido del ser” como veta semántica más profunda y, *por ende*, más *moderna*. Pero *ser* de la razón en tanto que fenómeno pertenece siempre implícitamente a la jurisdicción de la filosofía. ¿A qué instancia si no de acuerdo con la definición establecida por Habermas? ¿O es que la verdad será ajena a “las experiencias que hace la razón en el trato consigo misma”? La meta de la filosofía no es la acumulación de saber empírico, tarea que corresponde a las ciencias, sino la legitimación de una *apertura ontológica de sentido* que hácese omnipresente en el mundo en tanto que inherente al ser de todo ente y cuya *unidad* remite al ente *ejecutivo* menesteroso *de iure* de validación que “nosotros” mismos somos en todo momento y sin que podamos impedirlo. Ninguna ciencia se ocupa, dos mil quinientos años después del *lógos* de Heráclito, de “la razón” entendida en tales términos. La ontología *tiene que ser contemporánea* por la naturaleza misma de las cosas y, precisamente, en la medida en que la ciencia va adquiriendo estatuto propio. La idea de la ontología como algo propio del “pasado” que el “progreso” ha “superado”, no se sostiene. Abundan los enterradores de la filosofía con un boleto de Yahvé para el paraíso metido en el bolsillo. Habermas no debería olvidar, en este sentido, que a pesar de la progresiva autonomización de las ciencias practicada ya involuntariamente por los griegos, la última obra de filosofía que puede ostentar un rango comparable a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel es *Ser y tiempo* de Heidegger, a saber, una *ontología* que tematiza la experiencia de “la verdad” (no confundir con “lo verdadero”) en tanto que *fundamento* de la razón. Que Habermas pueda en la actualidad hablar con soltura de “razón comunicativa” pragmático-(*cuasi*)-trascendental, es inseparable del hecho de que Heidegger “descubriera” en 1919 ese ente ejecutivo, prático y a la par constituyente de mundo, es decir, trascendental —el *Dasein*— en el “lugar” del “fundamento último”; una entidad que puede hablar o callar, argumentar, preguntar u ordenar, pero que, en cualquier caso, *actúa*. Y sólo a partir de la evidencia de dicho “ser ejecutante previo-fundante” puede hacerse comprensible la dimensión *pragmática* del lenguaje (“actos de habla”) y la posibilidad de una “comunidad de diálogo” que transfiere los rendimientos trascendentales oriundos del “ser ahí” (“ahí del ser”, “ahí de la validez vinculante de la verdad”, *Dasein*) al plano tematizante de la comunicación argumentativa explícita. Ocultar o siquiera minimizar la deuda impagable de la ética dialógica con la *ontología fundamental* del *Dasein* no parece el mejor camino para superar las manipulaciones del poder que Habermas tanto gusta de denunciar en abstracto. La estrategia de reducir el *Dasein* a “individuo empírico” para así poder rebasarlo desde su interior mediante “el lenguaje” ya ha sido convenientemente desmontada en los capítulos anteriores. La distinción entre *sentido* (pre-lingüístico) o “experiencia” y *significado*, por no hablar de la prioridad metodológica del fenómeno (incluido el lenguaje, pero siempre *qua* fenómeno) respecto de cualquier “discurso”, le parte el espinazo de un golpe al paradigma del *linguistic turn*.

No obstante lo cual, Habermas remata: «Todos los intentos de fundamentación última de la Filosofía Primera han fracasado».²¹¹⁴ Detengámonos un momento en esta asombrosa sentencia. ¿Ha fracasado, por ejemplo, *Ser y tiempo*? ¿Se trataría, en todo caso, de

²¹¹⁴ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 17.

una cuestión que está todavía pendiente de respuesta y conviene no apresurarse a dar por clausurada! ¿En qué sentido fracasa la “cuestión del ser”, la pregunta por la *Triftigkeit*, condición de posibilidad histórica de la *Teoría de la acción comunicativa*, cuyas consecuencias tantos desvelos demandan a los filósofos que viven día y noche para calumniarla? Puede afirmarse, a lo sumo, que la obra permanece incompleta más allá de la Segunda Sección, pero los supuestos filosóficos que dan vida al *proyecto* ontológico-fundamental “resisten” (Patricio Peñalver) hasta el día de hoy, configurando el *horizonte de emergencia* simbólico de todo planteamiento filosófico digno de ese nombre; también el del propio Habermas, al menos en aquéllo que, a pesar de todos los pesares, conserve todavía de genuinamente filosófico, a saber, para empezar, la pregunta por el *ser* de la *Triftigkeit*. La afirmación de “hecho” de que la Filosofía Primera “ha fracasado”, tan difícil de “desempeñar” si observamos atentamente la evolución “progresiva” de los paradigmas filosóficos hasta el descubrimiento contemporáneo del *Dasein*, antójase paupérrima filosóficamente hablando. Máxime cuando Habermas, por otro lado, postula el *falibilismo* como principio de todo pensamiento que no desee tener que “sonrojarse” ante los burlones rostros de la ciencia (presuntamente) “rigurosa”. Ahora bien, la eventualidad de que los argumentos que sustentan el falibilismo se demuestren a la postre errados entra también, según Habermas, en la definición lógica del concepto. ¿Cuántos “fracasos” serían entonces necesarios para renunciar a la filosofía, pero no, por ejemplo, a una (supuesta) ciencia como la *sociología*? ¿Los mismos fracasos que se le exigirían a cualquier otra aventura teórica, “falibilista” por esencia? ¿O quizá los yerros que *tase* Habermas, pese a la tozuda evidencia de *Ser y tiempo*, a fin de cerrar en falso ciertas cuestiones filosóficas? Cuestiones, por lo demás, asaz incómodas a tenor de los criterios de la “ideología B” relativas del “fenómeno VM”. En definitiva, negamos la mayor: si la filosofía dio a luz una ontología de primer rango en “pleno” siglo XX, la presunción de que el pensamiento ontológico estaría “pasado de moda” —la, en el fondo, *bochornosa* “argumentación” de Habermas— podrá ser quizá ponderada como una constatación “sociológica” *con carga denotativa denigrante*, pero no como un enunciado filosófico. Sin embargo, quizá la forma más ilustrativa de resaltar el carácter ideológico del juicio de Habermas contra la filosofía primera, es decir, contra la filosofía sustancial o filosofía a secas —griega— más allá del “formalismo procedimentalista”, sea comparar la dureza de su veredicto, sea comparar la benevolencia con que se refiere a la religión —judía—, un matiz significativo que, por supuesto, excluye al paganismo, al cual, como veremos siempre se referirá con el mismo desprecio “progresista” que utiliza contra la filosofía *demodé*:

Mientras el lenguaje religioso lleva consigo contenidos semánticos inspiradores, es decir, contenidos semánticos que nos resultan imprescindibles, que escapan (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que se resisten todavía a quedar traducidos a discursos racionales, la filosofía, incluso en esa forma postmetafísica, ni podrá sustituir ni eliminar a la religión.²¹¹⁵

Habermas no sólo coloca en el pasado a la filosofía griega y en el *futuro* a la religión judía, sino que, de forma humillante, atribuye a la filosofía el papel de “traducir” los contenidos semánticos de ésta a discursos racionales en términos de *philosophia ancilla theologiae*. Con ello,

²¹¹⁵ Habermas, J.: *Textos y contextos*, op. cit., p. 162. El fragmento transcrito constituye una autocita de Habermas a cuya fuente remite el propio autor en *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, 1988, pp. 60 (edición castellana: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, pp. 62-63).

la ilustración, sentencia de muerte del judaísmo y, por ende, del pueblo judío en tanto que mera ideología, deviene sentencia de muerte del helenismo y absolución para el más horrendo oscurantismo que quepa concebir. Por si fuera poco, Habermas pondera como “imprescindibles” los “contenidos semánticos” de la religión —judía—, mientras que, en la *Teoría de la acción comunicativa*, cuando al final de la obra liquida el filosofema del “fundamento último” desde el punto de vista presuntamente “metodológico”, refiérese expresamente a la filosofía primera —griega— como algo de lo que cabría prescindir. Las expresiones utilizadas son: “la teoría de la sociedad ya no necesita...”,²¹¹⁶ “los hijos e hijas de la modernidad tampoco necesitan...”,²¹¹⁷ “esas grandiosas unilateralizaciones que constituyen el sello de la modernidad no necesitan...”²¹¹⁸ Habermas bien podría haber dicho con razón que los contenidos semánticos de la filosofía primera resultan imprescindibles, pero escapan por el momento a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que se resisten a ser traducidos al lenguaje de un paradigma válido, pero que en cualquier caso no se puede prescindir de ello. Podría haberlo dicho y no lo ha dicho. Los “fracasos” de la filosofía (¿cuáles? ¿cuántos?) justifican su liquidación, pero los “fracasos” de la religión a la hora de fundamentar racionalmente pretensiones como la de “hablar con los muertos” ni siquiera son *contabilizables* a efectos de poner fin en algún momento, como pretendían los primeros filósofos ilustrados, a la institución religiosa —judía— en cuanto tal. Por tanto, no basta con afirmar que Habermas vulnera la ética del diálogo de forma escandalosa, juzga según criterios ideológicos cuestiones filosóficas y manifiesta una obvia parcialidad a la hora de valorar unas tradiciones culturales, e incluso religiosas, en su comparación con otras a las que él se siente adscrito: el frankfurtiano, el “filósofo de los Rothschild”, tranquiliza a sus mentores asegurándoles que hará todo lo posible por liquidar la tradición cultural griega y salvaguardar el “futuro” de la tradición cultural judía amenazada por la “lógica griega” de la ilustración moderna, una tarea en la que la masonería ya se empeñó para desgracia de occidente y con las consecuencias que ya se empiezan a hacer insoslayablemente visibles. Habermas no se plantea en ningún momento si el fracaso de la modernidad, el concepto rabiosamente habermasiano de una “modernidad inacabada”, tiene algo que ver con sus propias prácticas paliativas, ideológicas y fraudulentas en el trato de la razón y en las experiencias que la razón hace consigo mismo a través de su sesgado pensamiento de *inconfundible impronta masónica*. En efecto, resulta muy fácil relacionar ese “aplazamiento” en la fundamentación de los contenidos semánticos religiosos con otras afirmaciones evacuadas por Habermas respecto del *mesianismo* en Gershom Scholem:

La tradición no se funda ya en un conocimiento inequívoco y evidente, sino en la idea de un conocimiento cuya resolución mesiánica está pendiente todavía; de ahí que viva en la tensión entre sus contenidos conservadores y sus contenidos utópicos. Este concepto de tradición puede dar cobijo lo mismo a revoluciones que a restauraciones; despoja a lo que en otro tiempo llamábamos tradición de su carácter dogmático.²¹¹⁹

²¹¹⁶ Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., p. 563.

²¹¹⁷ *Ibidem*.

²¹¹⁸ *Op. cit.*, p. 564.

²¹¹⁹ Habermas, J.: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975, p. 340. Edición alemana original: *Philosophish-politische Profile*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.

Revoluciones como la bolchevique o restauraciones como la que se encuentra actualmente en curso y cuyas características, que sin embargo *niega*, Habermas describió tan bien en su discurso ante las Cortes Españolas:

El horizonte utópico se ha contraído y tanto el espíritu de la época como la política han sufrido una transformación radical. El futuro parece cargado negativamente; en el umbral del siglo XXI se dibuja el panorama aterrador de unos riesgos que, a nivel mundial, afectan a los propios intereses generales de la vida... En la escena intelectual se difunde la sospecha de que el agotamiento de las energías utópicas no es solamente signo de un pesimismo cultural transitorio, sino que podría ser signo de un cambio en la conciencia moderna del tiempo. Quizá se esté disolviendo aquella amalgama de pensamiento histórico y pensamiento utópico; quizá se esté transformando la estructura del espíritu de la época moderna y la composición de la política. Tal vez la conciencia histórica se está descargando otra vez de las energías utópicas: lo mismo que a finales del siglo XVIII, con la secularización de las utopías, las esperanzas puestas en el más allá emigraron hacia el más acá, así también hoy, dos siglos después, las expectativas utópicas pierden su carácter secular y toman otra vez forma religiosa...²¹²⁰

Habermas no parece darse cuenta de que la oscilación entre el fracaso, este sí, *necesario*, de la utopía mesiánica secularizada, *irrealizable por principio*, tiene que refluir en un proceso de desecularización. Pero, además, que la utopía fracasada arrastra con ella la posibilidad de un *verdadero* socialismo (Monod) y prepara en realidad el terreno al proceso de regresión histórica que debe conducir a una suerte de nueva Edad Media judaica, una sociedad de castas donde, en concordancia con el imaginario descrito por Max Weber, los judíos deberían ocupar el lugar de los primeros dominadores (“arios”), consumando así la subversión de todos los valores, la “rebelión de los esclavos” (Nietzsche), inherente al concepto judeo-cristiano de “historicidad”. Dicho “panorama aterrador” es el que omite Habermas por razones, una vez más, bochornosamente ideológicas y anti-ilustradas.

Ahora bien, Habermas no se limita a evacuar una sentencia de pena capital contra la Filosofía Primera, sino que, en una nota a pie de página, remite a dos fuentes, una favorable a su postura y otra contraria, a saber: 1/ la obra de Theodor W. Adorno *Metacrítica de la teoría del conocimiento* (1938),²¹²¹ en la cual habríamos de esperar que acreditara su pretensión; 2/ el conocido ensayo de K.-O. Apel “El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje (ensayo de una metacrítica del racionalismo crítico)” (1976), que razona en la dirección opuesta y del que nos ocuparemos más adelante. Nos interesan ahora, en efecto, los “argumentos” que Adorno pueda añadir a la distraída y dispersa pirotecnia sociológica de Habermas en orden a justificar la afirmación, tan poco filosófica, relativa al “fracaso”, entendiéndose *definitivo* y sin enmienda, de la fundamentación última de la filosofía. Un “fracaso” de hecho y puramente circunstancial no podría ser

²¹²⁰ Habermas, J.: *Textos y contextos*, op. cit., p. 12.

²¹²¹ Adorno, Th. W.: *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel*, Obra Completa 5, Madrid, Akal, 2012. Edición alemana original: *Gesammelte Schriften 5. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971. Los textos fueron publicados en fechas distintas que oscilan entre 1938 y 1953 sobre la base de unos manuscritos redactados en 1934-1937 en Oxford (Inglaterra), adonde había huido Adorno desde Alemania tras la llegada al poder del nacionalsocialismo.

suficiente. Las razones alegadas deben ser *de principio* para que el dato puramente empírico de que hasta ahora haya fracasado el proyecto de “fundamentación última” de la filosofía ostente un carácter concluyente.

Sin embargo, y ya sólo para empezar, Adorno se ocupará preferentemente de Husserl. El supuesto fracaso de un filósofo y de un método no puede acreditar jamás el fracaso de la filosofía toda. Adorno explica que sus argumentos afectan a la teoría del conocimiento en cuanto tal²¹²² y no sólo a Husserl, pero el alcance de la crítica, incluso si pudiera justificar sus pretensiones, no afecta a los planteamientos críticos hermenéuticos, que reducen la dicotomía sujeto-objeto, a supuestos ontológicos insostenibles. Resultaría imprescindible que Adorno pudiera acreditar el “fracaso” de Heidegger, quien hizo saltar por los aires dichos supuestos en su ontología fundamental, pero Adorno, que sigue preso de dicha bipolaridad con su método dialéctico hegeliano-marxista, omite aquí la cuestión y de hecho toda su trayectoria filosófica no consistirá en otra cosa que un *fracasado* —y en ocasiones ridículo por sus formas— intento de “refutar” a Heidegger. En consecuencia, *ninguno* de los argumentos de este ensayo de Adorno podría desempeñar las señaladas pretensiones de Habermas. Resulta sorprendente, por otra parte, que éste haya tenido que recurrir a unos ensayos adornianos de los años 30 a 50 del siglo pasado para convalidar filosófica o “científicamente” la anhelada acta de defunción “científica” de la filosofía. Frente a los mismos emplaza el formidable desafío que, para Adorno, supone la argumentación de Apel en defensa del “fundamento último”. Adorno, con su estilo “dialéctico” habitual, del que ya nos hemos ocupado a fondo, se limita en efecto a arrojar sus habituales *invektivas ideológicas*, esta vez contra Husserl, pero sin olvidar ni por un momento las descalificaciones de Heidegger y, como no podía ser de otra manera, del propio Adolf Hitler. Véase, a guisa de ejemplo, cómo trata a los filósofos presocráticos en calidad de padres fundadores de la *filosofía primera*, asimilada aquí, con razón empero, al pensamiento del “inicio” (*Anfang*). Una “coz” que más parece dirigida a Heidegger que al un tanto menos denostado —quizá por su procedencia judía— Edmund Husserl:

Al indicar el sujeto el principio del que surgiría todo ser, se enaltece a sí mismo. Poco ha cambiado en esto, desde las autoalabanzas de la plazuela de aquellos presocráticos que deambulaban cual curanderos desocupados y cuya deshonestidad resuena en la furia platónica contra los sofistas, hasta Husserl.²¹²³

Tras esta vergonzante caracterización de los presocráticos (“curanderos desocupados”), a los que imputa deshonestidad sin tan siquiera molestarse en explicar los motivos —los cuales, de forma automática, devienen así en *animus injuriandi* puro y simple— pretende aplicar acto seguido este mismo “método” a la actualidad fenomenológica del momento. Un salto acrobático secular que acostumbra a reprochársele a Heidegger a propósito del *Discurso del Rectorado*, pero que en el caso de Adorno sí parece permitido (de hecho, todo le está

²¹²² Véase *op. cit.*, p. 9: «se intenta aquí plantear de una manera general, y en un modelo concreto, la cuestión de la posibilidad y la verdad de la teoría del conocimiento».

²¹²³ Adorno, Th. W.: *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento...*, *op. cit.*, p. 21.

literalmente permitido a Adorno, porque con semejante “método” puede afirmar, como sabemos, aquéllo que le venga en gana²¹²⁴):

En las *Meditaciones cartesianas* dice: “así se ofrece ante nuestros ojos una ciencia cuya originalidad es inaudita”; y esto otro: “Una vez que hemos logrado adueñarnos de la tarea fenomenológica de la concreta descripción de la conciencia, se nos abre una verdadera infinidad de hechos que jamás fueron investigados antes de la fenomenología”. El mismo tono emplea Heidegger en su declaración de que el ser es lo “más extraordinario de todo”.²¹²⁵

Que estamos ante una *refutatio ad hominem* de manual y, por tanto, ante un “método” que vulnera los imperativos dialógicos de forma escandalosa — ¡pero ha sido citada en la *Teoría de la acción comunicativa*, joya literaria de la ética dialógica! —, queda confirmado en el siguiente pasaje:

Desde la Antigüedad, quien habla de *prima philosophia* se presenta con aires de superioridad como alguien que todo lo lleva en el saco y todo lo sabe. Frente a la multitud unida por su desprecio, exhibe una soberanía que en Platón cuajó en la recomendación de los reyes filósofos. Ni en su peldaño más alto, el de la doctrina hegeliana del saber absoluto, está la *prima philosophia* curada de esta pretensión.²¹²⁶

La difamación prosigue, pero no nos entretendremos en ella. La *furia* que imputa fraudulentamente a los filósofos en su crítica de los sofistas —con quienes al parecer ahora se identifica—, es en realidad una proyección de su propio resentimiento, acreditado por el tono incesantemente violento de su farisaica “homilía”. No resulta ocioso, por tanto, denunciar aquí que este tipo de discurso pueda covaler, según Habermas, a los efectos de una refutación “dialógica” de la “filosofía primera” en tanto que disciplina del “fundamento último”. Además, si propone este tipo de argumentos, Habermas está insultando también a K.-O. Apel en la medida en que éste, su colega, aboga por una filosofía primera y, al parecer, sería deshonesto y “sabelotodo”. Pero una simple ojeada a los planteamientos apelianos ponen en evidencia que la filosofía primera nada tiene que ver con la omnisapiencia hegeliana del “saber absoluto”, donde se confunde “la verdad” con “lo verdadero”, y a la que se adscribe Adorno, mas no Husserl o Heidegger. El batiburrillo de (presunta) filosofía y ciencia constituye precisamente, en efecto, una de las características del “pensamiento” de la Escuela de Frankfurt, donde obsérvase sin asomo de duda la hegeliana pretensión de fundir filosofía y conocimiento empírico. También la lectura de Habermas evidencia que el autor aspira a integrar filosofía y ciencia *en un solo discurso*, “saberlo todo” pues en el sentido denostado por

²¹²⁴ Véase *op. cit.*, pp. 11-12: «El pensamiento, que se reencuentra de manera activa-contemplativa en todo lo existente sin tolerar barrera alguna, rompe el parapeto que supone la necesidad de basarse para todas sus determinaciones en algo último y fijo, quebrantando así la primacía del sistema, su propia esencia». Sin embargo, afea a la fenomenología pretenderse un “método” que «ha dejado atrás las argumentaciones» (p. 9). En realidad, ocurre que la fenomenología es un método descriptivo, el cual, a diferencia de la “dialéctica”, debe acreditar sus afirmaciones en los fenómenos y rechaza los sistemas racionalistas de tipo constructivo, es decir, basados en meros encadenamientos lógicos sin ningún o escasos puntos de contacto con la evidencia fenoménica. Dar razón y argumentar significa, en primera instancia, fundamentar los enunciados. Sólo a partir de una sólida base fenoménica pueden establecerse luego inferencias lógicas o deductivas.

²¹²⁵ Adorno, Th. W.: *Sobre la Metacrítica...*, *op. cit.*, *ibidem*.

²¹²⁶ *Ibidem*.

Adorno. Y, sin embargo, es Habermas quien cita a Adorno para imputar esta infamia a autores que jamás pretendieron atesorar semejante “saber absoluto” (“la verdad” + “lo verdadero”), el cual la “filosofía primera” trascendental no sólo *no necesita*, sino que excluye *por principio* a tenor del carácter finito y receptivo *a priori* del *Dasein*.

Por lo que se refiere a la presunta *deshonestidad* de los *filósofos* presocráticos y griegos en general, a quienes Adorno parece haber conocido personalmente para levantar testimonio contra ellos sin aportar prueba alguna de semejante *milagro*, a nuestro entender estamos ante un auténtico *ataque* a la cultura griega desde posiciones xenófobas, eleccionistas, racistas y supremacistas judías. Ahora bien, si de cuestiones de “honradez intelectual” hubiera que hablar a instancias del “desempeño” de una pretensión de validez *evacuada por Habermas* en su obra capital —que en eso estamos—, convendrá recordar la *probada* deshonestidad de los *profetas* judíos, el filón más “honesto” y moralmente reconocido de la tradición bíblica. La “especialidad moral” de dichos personajes consistió en la realización de profecías *ex post facto* y otras burdas manipulaciones de fuentes, fraudes de los que eran plenamente conscientes. Tales evidencias ilustran la esencial vinculación de la cultura judía con “el poder de la mentira” que constituye asimismo, como hemos argumentado más arriba, la sustancia pseudofilosófica de la Escuela de Frankfurt y de la “ideología B” en su conjunto en tanto que secularización “utópico-profética” de la religión judeo-cristiana:

El mecanismo es impecable: el anuncio consta escrito en el clásico lenguaje oracular y, a párrafo seguido, se da fe de haberse cumplido tiempo después, con lo que se concluye que la profecía había sido auténtica y procedente de Dios. Lo único que desvirtúa ligeramente esta prueba de divinidad, sin embargo, es que en las *profecías* que se han podido estudiar adecuadamente se ha demostrado que su redacción e inclusión en los textos bíblicos correspondientes fue siempre posterior al momento en que ocurrieron realmente los hechos “anunciados por Yahveh” (recuérdese, entre las profecías ya mencionadas, I Re 11,31-39 o Dt 4,25-30).²¹²⁷

Respecto a las manipulaciones de fuentes:

El redactor *deuteronomista*, que se opuso a partes fundamentales de la concepción religiosa que había defendido —según los intereses del rey Ezequías— el autor de los textos *sacerdotales*, fue heredero de muchos aspectos del pensamiento de los primeros grandes profetas, pero también es cierto que fue un despiadado manipulador de las fuentes que pudieron haber recogido las supuestas prédicas atribuidas a estos personajes.²¹²⁸

La mentira y el fraude hállanse enquistados en los cimientos mismos del Templo de Jerusalén, un monumento a *la impostura en tanto que fuerza capaz de mover el mundo*, verdadera *aportación* del judaísmo (“la esperanza”) a la cultura humana universal:

Unos setenta y cinco años después de la muerte de Ezequías, el nuevo monarca, Josías, quiso también cambiar los malos hábitos de su sociedad mediante una reforma religiosa y, tal como era preceptivo e inevitable en esa época, tuvo que apoyarse sobre el prestigio y la opinión de otros profetas, que en este caso fueron Jeremías y su escriba, el también profeta Baruc, prolíficos autores de los escritos *deuteronomícos*, tal como ya señalamos en su momento. Para

²¹²⁷ Pepe Rodríguez: *Las mentiras de la Iglesia Católica*, Barcelona, Ediciones B, 2012, p. 73.

²¹²⁸ Rodríguez, P.: *op. cit.*, p. 72.

poder proyectar su reinado hacia el futuro, Josías necesitaba recuperar el prestigio de Jerusalén como centro nacional de Judá y debía dotar a su pueblo de una nueva ideología, de una nueva ley, susceptible de reforzar la cohesión nacional y proscribir los abusos del pasado; ese talismán maravilloso se lo elaboró el profeta Jeremías al redactar el Deuteronomio, la nueva ley que, con el fin de hacerla acatar por los hebreos, fue falsamente atribuida a la mano de Moisés/Yahveh y arteramente también se la hizo aparecer “casualmente” bajo los cimientos del Templo de Jerusalén.²¹²⁹

En el judaísmo, las mentiras no son circunstanciales, no pertenecen al ámbito de una vulneración accidental de “lo verdadero” que cupiera corregir alegando elementos probatorios, sino que las mentiras son “coherentes” con el hecho de que el lugar de “la verdad” ha sido usurpado por otros “valores” que *autorizan a mentir*; por supuesto, no se dice “la mentira”, porque ello implicaría ya un reconocimiento de “la verdad”; se dice “la esperanza”, el “reino de Dios”, el “Mesías”, etcétera. De ahí que los argumentos de Adorno importen poco, porque incluso cuando el gran frankfurtiano no mienta por lo que respecta a “lo verdadero”, sus verdades fáctico-empíricas se ordenarán siempre al *telos* de “la mentira” *fundamental* (“ideología B”). Mientras que, a la inversa, podría argumentarse que las mentiras fáctico-empíricas del “fascismo” —harto evidentes en la propaganda política y bélica del régimen—, tendrían como finalidad estratégica última la preservación de “la verdad” (“ideología A”). Este tipo de “razonamiento”, completamente falaz desde el punto de vista ético-dialógico y denunciado cuando el “objeto” de la denuncia es el fascismo, ha sido utilizado empero una y otra vez por las terminales políticas del “antifascismo”, bien entendido que la “ideología B”, en sus manifestaciones textuales, religiosas o seculares, en raras ocasiones constata explícitamente una reconocimiento de su *desprecio por la verdad*. Antes bien, atribuye veracidad (“yo soy la verdad y la vida”, socialismo “científico” *versus* socialismo “utópico”) a los “valores” que le son propios, argumenta una reconciliación entre esperanza y fundamento científico e instaura una suerte de derecho religioso o político instrumental a la mentira respecto de “lo verdadero” en defensa de “la (presunta) verdad” fraudulentamente atribuida a “la esperanza”. Por lo que respecta al “método” adorniano, el impostor *tiene la certeza* de que miente, pero, al mismo tiempo, olvídale de buen grado para “con-vencersé” a sí mismo, en cuanto *Dasein*, de que “la esperanza” es “la verdad”. Hete aquí el correlato psicológico de la “dialéctica” entendida en términos ónticos como *método* para la liquidación de todo pensamiento racional. Como hemos señalado ya pero no será ocioso recordar aquí, Orwell bautizó terminológicamente este fenómeno con el vocablo *doblepensar*:

Su mente se deslizó sobre el laberíntico mundo del *doblepensar*. Saber y no saber, hallarse consciente de lo que es realmente verdad mientras se dicen mentiras cuidadosamente elaboradas, sostener simultáneamente dos opiniones sabiendo que son contradictorias y creer sin embargo ambas; emplear la lógica contra la lógica, repudiar la moralidad mientras se recurre a ella, creer que la democracia es imposible y que el Partido es el guardián de la democracia; olvidar cuanto fuera necesario olvidar y, no obstante, recurrir a ello, volverlo a traer a la memoria en cuanto se necesitara y luego olvidarlo de nuevo; y, sobre todo, aplicar el mismo proceso al procedimiento mismo. Esta era la más refinada sutileza del sistema: inducir conscientemente a la inconsciencia, y luego hacerse inconsciente para no reconocer

²¹²⁹ *Op. cit.*, pp. 71-72.

que se había realizado un acto de autosugestión. Incluso comprender la palabra *doblepensar* implicaba el uso del *doblepensar*.²¹³⁰

Más sorprendente resulta que el propio Orwell atribuya a los profetas judíos, y precisamente a ellos, este espíritu mendaz:

El que es requerida a un membre del Partit era una perspectiva semblant a la dels vells hebreus, que sabien, sense gaire més coneixements, que totes les nacions distintes a la seva adoraven “falsos déus”. No els calia saber que aquells déus es deien Baal, Osiris, Moloc, Ashtaroth i semblants; probablement, com menys coneixements en tenien, millor era per a la seva ortodoxia. Coneixien Jahvè i els seus manaments: sabien, per tant, que tots els déus amb altres noms eren falsos.²¹³¹

Si un virus fuese capaz de pensar, “razonaría” de esta suerte: no le “importa” “la verdad”, sino sobrevivir, gozar y dominar. La esencia del judaísmo significa *voluntad de vivir* (“voluntad de voluntad”), de *placer* a cualquier precio; con la consiguiente dominación sobre el resto del universo. De ahí que la “religión judía”, inversión punto por punto de “lo sacro” originario, encarna la más rigurosa articulación conceptual e ideológica de la metafísica del “olvido del ser”. Porque, en última instancia, “la verdad”, abstracción hecha de “lo verdadero”, no es un dato, sino precisamente un *sentido ejecutivo* que tiene más que ver con la *veracidad*, es decir, con cierta disposición existencial, que con cualquier fenómeno o contenido semántico de carácter óntico (“lo verdadero”). El azar quiso que Grecia y Judea, una nación enfrente de la otra, representaran dos *eventos* de signo opuesto, a saber, la *afirmación* de “la verdad”, la “voluntad de verdad”, por el lado *griego* (“ideología A”); y la *autoafirmación* de la vida, “la voluntad de voluntad” al precio de la verdad, por el lado *judío* (“ideología B”). Como sabemos, la “ideología B” en cuanto proyecto de *dominación*, y a tenor del hecho de que acatar “la verdad” comporta un “someterse a...”, un “dejar ser al ser”, entraña ya un compromiso más o menos expreso con la *mentira*, es decir, con todo aquello que, en su significado peyorativo, significa el vocablo “ideología” en los términos expuestos por Marx en *La ideología alemana*. La “filosofía” de Adorno afirma por una parte, como ya acreditamos en su momento, los *derechos* de la “mentira”, supuestamente “más verdaderos” que “la verdad” y, por otra, pero en perfecta congruencia con el “paradigma B”, la “falsedad” de “la verdad”, es decir, del mencionado *sentido ejecutivo* (o axiológico) de “verdad”: “la verdad por la verdad” misma hasta las últimas consecuencias (significado “trágico-heroico” frente al significado utópico-profético de “la verdad”). En su ensayo *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, aclara Adorno (Prefacio) que la Introducción resume «los motivos que desencadenan este movimiento».²¹³² Dichos motivos, a tenor de lo expuesto, representan la parte más importante de la obra, porque ésta debe ser interpretada, no como un texto académico que “desempeñe” pretensiones de validez, según cree o dice creer Habermas —quien ha comprendido y, a la par, *no* ha comprendido a Adorno—, sino como un ejercicio de destrucción dialéctica del pensamiento racional, como un bombardeo espiritual hebreo de la Atenas clásica hasta no dejar piedra sobre piedra: «El intento de discutir la fenomenología de

²¹³⁰ George Orwell: 1984, Barcelona, Destino, 1980, pp. 43-44.

²¹³¹ Para ilustrar este dato, tendremos que remitirnos a la edición en catalán, porque la castellana, por razones que desconozco, omite el apéndice sobre la *neolengua*: Orwell, G: 1984, Badalona, Sapiens, 2005, p. 293.

²¹³² Adorno, Th. W.: *Sobre la metacrítica*, op. cit., p. 10.

Husserl en el espíritu de la dialéctica se expone desde el principio a la sospecha de arbitrariedad». Hete aquí una manera discreta de expresarlo por parte del propio interesado, quien añade:

Su programa se dirige a una “esfera del ser” que es la de “los orígenes absolutos” y que está protegida contra el “espíritu de contradicción organizado”, como una vez definiera Hegel su procedimiento en conversación con Goethe.²¹³³

Júzguese, a la luz de nuestro planteamiento interpretativo, la siguiente afirmación de Adorno, que no remite a un enunciado verdadero, sino, como queda patente en su formulación, a la *idea* de “la verdad”:

La filosofía originaria, que en cuanto método fue la primera en generar la idea de la verdad en general, es al mismo tiempo en su origen un ψεῦδος.²¹³⁴

La única exégesis posible de este “enunciado” es precisamente la que recién acabamos de explicar y que supone la negación ejecutiva, pragmática, ilocucionaria y perlocucionaria, no meramente semántico-verbal, de “la verdad” en nombre de “la vida”, pero *no de la vida en general*, una mera abstracción “griega”, sino de la *propia* vida, “mi vida”, “nuestra vida” (judía), de un sujeto *óntico* que se rebela, por decirlo así, en alzamiento tribal, contra “lo ontológico”. Es la sublevación, también, de un determinado dios como encarnación de un pueblo, contra la omnipotencia del destino, el Ragnarök, que no se corresponde con un dios, sino, antes bien, *con la muerte de todos los dioses*. En la oposición ser/ente, un ente, no “el ente” en general —un *ens rationis* tanto cuanto lo es un caballo “en general” — *miente al ser y lo mata*. El ente por excelencia, el *ente omnipotente* frente al *ser*, es Yahvé, cuyo verdadero significado cabe interpretar, empero, como “el pueblo elegido”. No una raza, sino una *ideología constituyente de cierto “nosotros”*, la ideología por antonomasia (“ideología B”) frente a la *cosmovisión* (“ideología A”).²¹³⁵ Con lo cual queda asimismo aclarado el sentido de la siguiente afirmación de Adorno:

El fascismo trató de realizar la filosofía del origen. Lo más antiguo, lo que existe desde hace más tiempo, debía dominar de manera directa, literal. Y así, el elemento usurpador que hay en lo primero salió hiriente a la luz. Sangre y suelo, las potencias primigenias concretadas en el fascismo y puramente quiméricas en moderna sociedad industrial, fueron, incluso en la Alemania de Hitler, el hazmerreír de todos. La identidad de originariedad y dominio remató en la suposición de que quien posee el poder no es sólo el primero, sino también el originario. Como programa político, la identidad absoluta deviene ideología absoluta, en la que nadie cree ya.²¹³⁶

Para la “ideología B” *articulada como discurso*, la “ideología A” es “ideología absoluta”, es decir, *falsedad* absoluta. Los argumentos, obsérvese, son de tipo “sociológico”, como en el caso de Habermas: “nadie cree ya en ella”, en el límite de la mera propaganda. Nadie cree en ella excepto, podríamos añadir, *los propios nacionalistas judíos*, los sionistas, quienes apelan a los

²¹³³ Adorno, Th. W.: *op. cit.*, p. 11.

²¹³⁴ *Op. cit.*, p. 19.

²¹³⁵ Destinada a *desaparecer* (“olvido del ser”), según el “segundo Heidegger”, en la medida en que es el propio ser el que se *hurta*, afirmación que comporta una interpretación *metafísica* de la Segunda Guerra Mundial.

²¹³⁶ *Op. cit.*, p. 27.

mismos “mitos” que el nacionalsocialismo, pero niegan a todos los pueblos, bajo amenaza de ser acusados de “fascistas”, su reivindicación. En efecto, ¿por qué habla Adorno de un “primer” dominador que, en realidad, sería un *usurpador*? Resume el frankfurtiano la doctrina mesiánica judía de la redención y “restauración” de los judíos. Max Weber nos lo explicó tiempo ha:

La mejor forma de comprender el problema peculiar del judaísmo desde el punto de vista sociológico y de historia de las religiones es compararlo con el sistema de castas indio. Pues, desde el punto de vista sociológico, ¿qué eran los judíos? Un pueblo paria. (...) Las diferencias respecto a los pueblos paria indios radican en el caso del judaísmo en estas tres importantes circunstancias: 1/ El judaísmo era (o más bien llegó a ser) un pueblo paria en un entorno sin castas. 2/ Las promesas de salvación, en las que se anclaba la separación ritual del judaísmo, eran absolutamente diferentes que las de las castas indias. Para las castas indias... la recompensa de un comportamiento ritualmente correcto, es decir, conforme a la casta, era el ascenso en el curso de los renacimientos dentro del sistema de castas del mundo concebido como algo eterno e inalterable. (...) Para el judío la promesa era absolutamente opuesta: el orden social del mundo estaba trastornado, representaba lo contrario de lo prometido para el futuro y debía volver a verse trastornado, de manera tal que al judaísmo volviera a corresponderle su puesto de pueblo de señores. (...) Todo el comportamiento de los antiguos judíos estaba determinado por esa concepción de una futura revolución social y política conducida por dios.²¹³⁷

La crítica adorniana no conduce a la “liberación del dominio”, imposible mediante la ideología del dominio por excelencia, sino a la restauración en su trono del dominador legítimo, el “segundo” dominador (“ideología B”), es decir, el “pueblo elegido”. Por tanto, las similitudes ónticas entre sionismo y fascismo, el hecho de que el sionismo, un “socialismo nacional”, surja históricamente, en cuanto formulación ideológica, también de la izquierda marxista (Moses Hess)²¹³⁸ antes incluso de Sorel y con total independencia del fascismo “gentil”, no son casuales. La colaboración entre sionismo y nazismo bajo el régimen de Hitler,²¹³⁹ el papel del sionismo laborista y socialdemócrata en el nacimiento de Israel, el criptorracismo supremacista judío perfectamente documentado en todas estas ideologías y movimientos políticos “de izquierdas”,²¹⁴⁰ tampoco lo son y dejan en ridículo la pretensión adorniana de que “nadie cree” en la doctrina de “sangre y suelo”.²¹⁴¹ Puede afirmarse que no creen en ella los gentiles, no-judíos, porque se les ha inculcado la conveniencia social de abominarla e incluso a ridiculizarla (“hazmerreír”), pero sí “creen” aquellos nacionalistas judíos (como Martin Buber) que han enseñado y convencido a los gentiles, mediante un largo proceso de adoctrinamiento, de su falsedad y carácter prohibido, maldito incluso (“mal

²¹³⁷ Weber, M.: *Sociología de la religión*, Madrid, Itsmo, 1997, pp. 441-442.

²¹³⁸ Cfr. Hess, M.: *Rom und Jerusalem: Die letzte Nationalitätsfrage. Briefe und Noten*, Leipzig, 1899.

²¹³⁹ Cfr. Lenni Brenner: *Sionismo y fascismo. El sionismo en la época de los dictadores*, Madrid, Bósforo, 2010. El cambio de título en la edición inglesa original resulta significativo: *Zionism in the Age of the Dictators. A Reappraisal*, Chicago, Laurence Hill Books.

²¹⁴⁰ Cfr. Israel Shahak, *Historia judía...*, op. cit., p. 96 y ss.

²¹⁴¹ Cfr. Israel Shahak / Norton Mezvinski: *El fundamentalismo judío en Israel*, Buenos Aires, Canaán, 2015. Edición inglesa original: *Jewish Fundamentalism in Israel*, London (Virginia), Pluto Press, 1999. A este tema del racismo nacionalista judío nos referimos de forma prolija en el Capítulo 1. Para no tener que repetirnos, nos remitimos a lo allí ya documentado en lo relativo, por ejemplo, a Martin Buber y la socialdemocracia alemana.

absoluto”). La liquidación política de todos los nacionalismos *no-judíos es conditio sine qua non* para el triunfo mesiánico-profético del ultranacionalismo judío. En la práctica, esto significa que a los nacionalistas judíos les estará permitido hacer aquello que se les prohíbe taxativamente a los nacionalistas no-judíos. La diabolización del nacionalismo se promueve desde posiciones liberales, es decir, oligárquicas, que reivindican supuestamente los derechos del “individuo” frente a la opresión de la “comunidad”, pero que rara vez cuestionan, sino que antes bien adulan, el nacionalismo *sionista*. Una vez rotos los vínculos de solidaridad comunitarios, el individuo gentil queda completamente solo (“libre”), es decir, *en manos de una oligarquía económica* transnacional que sí opera, de puertas para adentro, bajo la directriz comunitaria de un “pueblo elegido de superricos”. Liberalismo y sionismo son, como ya sabemos, las dos caras, externa (exotérica) e interna (esotérica), de la *ideología oligárquica*, pero tienen un sentido puramente propagandístico y estratégico, no “doctrinal”, *en lo que a valores liberales se refiere*. Su “validez” consiste en los efectos *reales* que genera la mentira, no en alguna suerte de fundamentación teórica. La “creencia” del “nosotros” en un “pueblo elegido” *crea* al pueblo elegido. La desafección individualista a la comunidad nacional gentil, *destríyela* sin remedio. La oligarquía de la *Diáspora (galut)* es liberal por fuera y sionista por dentro; Israel, sionista a secas tras un endeble escenario democrático-liberal que ya no engaña más que a quienes quieren ser engañados, fue fundado por un régimen *laborista* buberiano con los *kibutz* como enseña socialista (“nacionalsocialista” judía) ostentada orgullosamente ante los ojos del mundo. La “verdad” de la oligarquía es el sionismo, es decir, un nacionalismo judío que, en términos de los habituales códigos periodísticos y culturales liberales y progresistas, podría ser calificado de racista, supremacista y genocida “de extrema derecha” a pesar de sus orígenes “socialistas”. La “verdad” del sionismo *correspóndese ópticamente punto por punto con la del nacionalsocialismo alemán*.²¹⁴² Conviene subrayar que las ideas racistas del sionismo preceden al nazismo y, en consecuencia, al “Holocausto”.²¹⁴³ ¿Son así idénticos ambos regímenes, idearios y movimientos? En absoluto, *pero sólo porque* todas sus semejanzas ópticas, que incluyen, en el caso alemán, masas ingentes y mayoritarias de antisemitas judeo-cristianos, es decir, de “judíos simétrico-invertidos”, cambian de signo al elevar el análisis de las partes a la exégesis *ontológica* del todo. Siendo así que “lo ontológico” señala un *sentido* omnipresente en cualesquiera entes y *sella el ser mismo de los entes*; el significado de la “ideología A”, la “filosofía del origen”, deviene antitético al de la “ideología B”, la no-filosofía, la anti-filosofía en cuanto negación de “la verdad”. Las cuestiones ópticas democracia/dictadura, derechos humanos/genocidio, libertad de expresión/censura, etcétera, resultan aquí enteramente *accidentalistas* y Netanyahu, Stalin, Mao y Trump serán tan “democráticos” o “progresistas” cuan puedan serlo Mussolini y Hitler. En consecuencia, *tiene* que haber un significado *filosófico* de *Blut und Boden* que, a tenor de todo lo que ya sabemos sobre el nacionalismo judío, permanece hoy, en los términos *sociológicos* que agradan tanto a Habermas, plenamente vigente a despecho de las burlas, harto interesadas, de los “intelectuales” adheridos a la “ideología B”. La evidencia más aplastante de nuestra afirmación no es sólo la simple *existencia* de Israel, sino, ante todo, la actitud que las “democracias liberales” y “antifascistas” de Occidente adoptan respecto de dicho Estado de *apartheid*. En efecto, más allá de la “distráida tolerancia”

²¹⁴² Cfr. Gilad Atzmon: *La identidad errante. La identidad judía a examen*, Madrid, Ed. Oriente y Mediterráneo, 2012.

²¹⁴³ Atzmon, G.: *La identidad...*, *op. cit.*, p. 30.

hacia sus crímenes de guerra, limpieza étnica²¹⁴⁴ y contra la paz tipificados en Nuremberg, las “democracias” occidentales apoyan *activamente*, mediante *intervenciones bélicas* “humanitarias” ilegales y hasta criminales por delitos de *lesa* humanidad, la expansión territorial sionista para la construcción del Eretz Israel en Oriente Medio.²¹⁴⁵

No obstante, Israel no está solo. Por trágico que parezca, Estados Unidos y Gran Bretaña han llegado a abandonar la temporalidad. La falta de un verdadero discurso histórico es lo que ha impedido a Gran Bretaña y Estados Unidos entender su futuro, presente y pasado. Como en el caso de la historia judía, los políticos estadounidenses y británicos insisten en un relato histórico superficial y simplista para abordar la Segunda Guerra Mundial, la Guerra Fría, el Islam, el 11 de septiembre. Etc. Trágicamente, el genocidio criminal estadounidense en Iraq y Afganistán, también conocido como “guerra contra el terrorismo”, es una continuación de nuestra ceguera autoinfligida. Desde el momento en que Gran Bretaña y Estados Unidos no entendieron el mensaje de las masacres en Hamburgo y Dresde, Nagasaki e Hiroshima, no había nada que pudiera impedir que el imperialismo angloparlante cometiera crímenes similares en Corea, Vietnam, Afganistán e Iraq. Por el mismo motivo, ni Gran Bretaña ni Estados Unidos estaban en absoluto preparados para la Intifada regional en Oriente Medio y el norte de África. La alienación occidental ha causado estragos. Los dirigentes políticos occidentales están totalmente alejados del pensamiento humanista o de una razón ética.²¹⁴⁶

Habermas no tendría ni una palabra que decir al respecto, pero lo cierto es que sí la dijo, zanjando el tema de un plumazo con la siguiente aseveración: «(...) el antisionismo está desacreditado. Tras el Holocausto ¿qué europeo podría negar a Israel el derecho a existir, o desentenderse de esta cuestión político-existencial?»²¹⁴⁷ Con ello adopta Habermas, y subrayémoslo por cuanto ha sido él mismo quien ha conducido la cuestión al inestable terreno de la “sociología”, la postura más *political correctness*, en todo caso radicalmente antifilosófica, que quepa concebir. Y no inocuamente, porque, en nombre de dicha postura completamente incompatible con toda idea de “coraje civil”, está dispuesto a convalidar la *prohibición* de libros injustamente acusados —según sus propias palabras— de antisemitas por el simple hecho de “criticar” la política israelí.²¹⁴⁸ La fórmula que propone Atzmon es inequívoca:

Todo lo que tienen que hacer Estados Unidos, Gran Bretaña y Occidente para salvarse es volver a los valores occidentales de la ética y la apertura. Deben alejarse de Jerusalén y restablecer el espíritu de Atenas.²¹⁴⁹

La cuestión es cómo interpretar aquí el término “Atenas”; por las razones expuestas, considero ingenua la identificación que Atzmon practica, un tanto alegremente (“todo lo que

²¹⁴⁴ Cfr. Ilan Pappé: *La limpieza étnica de Palestina*, Barcelona, Crítica, 2008.

²¹⁴⁵ Cfr. Gilad Atzmon: *op. cit.*, “¿Crisis crediticia o ataque sionista?”, pp. 38 y ss; *passim*.

²¹⁴⁶ Atzmon, G.: *op. cit.*, pp. 242-243.

²¹⁴⁷ Entrevista en “El País”, 31 de enero de 2004. Cfr.

https://elpais.com/diario/2004/01/31/internacional/1075503613_850215.html

²¹⁴⁸ Alexander Cockburn: “Habermas y Suhrkamp ahuecan el ala”, “Rebelión”, 23-10-2003.

<https://www.rebelion.org/hemeroteca/opinion/031123cockburn.htm>

²¹⁴⁹ *Ibidem*.

tienen que hacer”), entre ese comodín denominado “tradición humanista” y un liberalismo procedimentalista *sin contenido identitario* que nos reconduce a Habermas y, por ende, a todo aquello que Atzmon precisamente ha cuestionado con acierto. Hay, pues, una *identidad europea*; Atenas nunca fue liberal y, en cambio, liberales (“oligárquicos”) son los regímenes occidentales que, de forma sistemática y en nombre de los “derechos humanos”, perpetraron masivamente delitos de *lesa* humanidad. Atzmon, quien al parecer no capta la relación *ilocucionaria* entre los significados de “liberalismo” y “sionismo” en la dinámica discursiva de la “ideología oligárquica”, en lugar de recurrir al expediente de una supuesta e inexplicable “ceguera autoinfligida”, debería preguntarse el porqué. El “humanismo” *semántico* establece las condiciones *pragmáticas* de sentido que posibilitan la legitimación de los bombardeos terroristas contra la Sodoma y Gomorra de turno. Existe, por supuesto, una contradicción puramente semántica entre “humanismo” y “bombardeo”, pero *ese* bombardeo tiene la presunta finalidad de “amparar” a los civiles *que* extermina frente a presuntos tiranos, los cuales en muchas ocasiones lo son, pero dejan de serlo milagrosamente tan pronto cuanto “colaboran” con los señalados fines “humanistas” de las élites financieras, Londres, Tel Aviv y Washington. El liberalismo constituye *sólo* la cara visible y “propagandística” de la ideología oligárquica y, en consecuencia, no puede representar, por motivos obvios, una “alternativa” al “dispositivo de dominación” sionista en la Diáspora (*galut*) denunciado por Atzmon. Habrá que considerar, en definitiva, qué es eso de la “democracia ateniense”, pero no ya bajo el paradigma moderno de la “democracia liberal” (Leo Strauss), sino como la “democracia fascista” —un aparente “círculo cuadrado”— que B.-H. Lévy creyó haber descubierto en *Le testament de Dieu* (1979) y que para nosotros adquiere ahora repentinamente un sentido iluminador.

A efectos de comprender la vigencia del ideario de *Blut und Boden*, el (supuesto) “triunfo póstumo de Hitler” en Israel,²¹⁵⁰ es menester retroceder unas páginas. Hemos explicado que la separación y contraposición entre la “idealidad” de la “comunidad de diálogo” como realización de la razón y la “facticidad” del “ser en el mundo” reducida erróneamente por Apel a materialidad empírica, no se puede sostener siempre que, al mismo tiempo, los términos empleados conserven su sentido. El existenciario del “ser en el mundo” de Heidegger tiene, como todos los existenciaros de su analítica, un carácter trascendental, no empírico. De tal suerte que la historicidad del *Dasein* trascendentaliza a su vez todos los entes vinculados al “espíritu objetivo” de la *Ereignis*, es decir, de las coordinadas espacio/temporales, culturales, étnicas..., que hacen posible y acompañan, como condiciones de posibilidad historiológicas, “el evento” de “la verdad”. Dicha trascendentalización es la forma secularizada de “lo sacro” y, por ende, *en cuanto racionalización de la cultura aria pagana*, la esencia del “fascismo”. Hete aquí el sentido político de la “facticidad trascendental”, que no puede reducirse a la mera facticidad empírica, ni divinizarse en términos propiamente religiosos pre-ilustrados, porque pertenece por esencia a un imaginario secular. La ambigüedad, en este punto, del “nacionalismo” a ojos de los críticos “liberales”, no es más que hipocresía o incapacidad, si son honestos o en la medida en que puedan serlo, de aprehender el sentido específico del nacionalismo *como sacralidad secularizada*. En

²¹⁵⁰ Atzmon, G.: *op. cit.*, p. 183. Lejos de “triunfar” Hitler, quien triunfa en el triunfo del sionismo es la tradición judía de la “ideología B”, que precede tanto al nazismo cuanto al sionismo por prioridad o precedencia “estructural” y no sólo cronológica.

consecuencia, la sangre y el suelo del nacionalsocialismo no tienen *de iure* un significado biológico, aunque lo hayan podido tener *de facto* para ideólogos de partido cuya capacidad de comprensión filosófica deja mucho que desear. Las explicaciones que al respecto se dieran en términos de propaganda venían “avaladas” por consideraciones de carácter darwinista, evolucionista, genético y sociobiológico entonces vigentes porque resultaban mucho más funcionales y cómodas de transmitir, para los fines políticos del régimen, que una compleja explicación filosófica (la “verdad interna” del movimiento, según Heidegger) desconocida incluso por los propios políticos nazis. Equivalentes de tales usos los hallamos en todos los regímenes e ideologías modernas —tenemos una *vulgata* marxista al igual que una *vulgata* liberal— y este hecho no afecta apenas a la cuestión de filosófica de fondo, objeto de la presente investigación. La única diferencia, desde el punto de vista teórico de un análisis hermenéutico del “estado de interpretado”, estriba en que los vencedores de la “cruzada antifascista” intentan reducir el fascismo a su *vulgata*, ignorando las evidencias más palmarias de un pensamiento “fascista” de primer rango, por no hablar de un pensamiento “fascista” (Heidegger) que confúndese, a la postre, y gracias a la torpeza de los propios críticos antifascistas, con el pensamiento a secas. Las deformidades que la publicidad bélica contemporánea provoca en todas las circunstancias políticas imaginables, sólo podrían ser atenuadas en serio mediante una *ética material de la verdad*, pero no vemos cómo podría ésta surgir en el marco de la “ideología B”, una disposición de sentido existencial que la niega *ab ovo*, cifrando nada menos que su identidad esencial en esa misma negación. No obstante, en la “ideología B” también hallamos los equivalentes “bastardos”, por así decir, a la trascendentalización de la facticidad del *Ereignis* en la “ideología A”. También en el caso de la “anti-filosofía”, la “fe”, hay un *Ereignis* espacio-temporal. No en vano se habla de “pueblo elegido”, “gen judío” y “tierra santa”: *Blut und Boden*, pues.²¹⁵¹ Ahora bien, la “ideología B” difícilmente puede soportar la trascendentalización en la medida en que comporta una secularización y racionalización que pertenecen, por naturaleza, a la civilización occidental de oriundez grecorromana y germánica, dentro de la cual el judaísmo representa un cuerpo extraño. Así pues, éste encuentra en la modernización su propio conflicto interno, irresoluble, y tiene que promover la desecularización a marchas forzadas, un hecho perfectamente acreditado en Israel por el fenómeno ultraortodoxo o *haredim*.²¹⁵² De hecho, el denominado “neoliberalismo” constituye un descomunal proyecto mundial de regresión a una nueva edad media encubierto bajo el camuflaje de fórmulas matemáticas, ciencia avanzada y engañosas promesas de “progreso”. La modernidad, la mayoría de edad racional de la humanidad, tiene que destruir el judaísmo en el mismo momento en que proclama la “muerte de Dios”, el sujeto que fundamenta la elección, o perecer ella misma. No hay “judaísmo moderno”, por una cuestión de principio, y sí una regresión histórica ya bien visible a escala planetaria en todos los órdenes de la sociedad. El judaísmo, en consecuencia, “santifica”, *no* trascendentaliza. Y a tenor de que *no puede* santificar unas instituciones de la razón que le son ajenas, se santifica a sí mismo, santifica su propio bienestar, su dominación sobre los otros pueblos, su cuerpo, genes incluidos (“ADN divino”).²¹⁵³ No tiene nada que ofrecer al “otro” por mucho que Levinas se llene la boca con la palabra “otro”, el “otro” está

²¹⁵¹ Cfr. Shlomo Sand: *La invención del pueblo judío*, Madrid, Akal, 2011.

²¹⁵² Véase Atzmon, G.: *op. cit.*, p. 121. Cfr. Shahak, I. N. Mezvinski: *El fundamentalismo judío...*, *op. cit.*

²¹⁵³ Cfr. Shahak, I. / Mezvinski, N.: *El fundamentalismo judío...*, *op. cit.*, p. 142 y ss.

pensado en primera persona, es *el otro del otro*, o sea, el “yo” supremacista que intenta abrir, de buen grado, las puertas de la ciudad extranjera a la que tarde o temprano aniquilará.²¹⁵⁴ Utilizaremos la palabra “santidad” y “santificación” para referirnos a la diferencia fundamental entre “lo sagrado” pagano y “lo santo” judeo-cristiano (y musulmán).²¹⁵⁵ La idea de “pueblo elegido” comportará, por tanto, en el nacionalismo judío, la *santificación* de una inexistente “biología judía” como “biología divina”. La “impureza de sangre” *teológica* medieval, cristiana, vuelta del revés, significa en realidad que la *pureza de sangre* castiza representaba ya una inversión, incapaz de trascender del “imaginario” racista judío, de la originaria “pureza mosaica” de la ley. No es un concepto “científico”, biológico o genético, sino la esencia “ejecutiva” misma de la “ideología B”: poco importa que exista o no “objetivamente” (“en los genes”) un “pueblo elegido”, por cuanto el sentido pragmático de la “creencia” profética en el “pueblo elegido” *prodúcelo* (*self-fulfilling prophecy*) en cuanto realidad “sociológica” *de facto*.²¹⁵⁶ Ahora bien, el “judío” es “construido” por el antisemita *siempre que el antisemita haya sido construido previamente por el rabino* (Libro de Esther).²¹⁵⁷ En cualquier caso, en el “gen judío” tenemos un ejemplo insoslayable de pseudotrascendentalización de “lo fáctico” judaico (su “carne”), una presunta “facticidad trascendental” secularizada (“ideología B”)²¹⁵⁸ que bien podría valer, *quizá con mayor derecho*, para lo griego o “ario” como espacio/tiempo historiológico (*Ereignis*) de “la verdad” (“ideología A”), pero que, en realidad, es incongruente con el “paradigma A”. En efecto, el “paradigma B” tiene consecuencias inevitablemente racistas *porque el ente usurpa el lugar del ser*. La usurpación se da ya en el dogma de un “super-ente” (Yahvé) capaz de “derrotar” a “la muerte” (la finitud, la “verdad del ser”). De ahí la “santificación” del “cuerpo” judío, del judío como *ente*, incluidos “los genes”, que participan, no así los “no-judíos”, de la condición divina. Por el contrario, en el “paradigma A” aquéllo que se trascendentaliza en la secularización es un *plexo de sentido* que “ilumina” todos los entes, pero no se identifica con ninguno de ellos en particular. El ágora permanece abierta y dicha apertura expresa la subordinación del ente al ser. El *Dasein* no es un ente empírico, no se puede meter con calzador en el binomio ideal/material, sino dicho “plexo de sentido” trascendental y resulta incompatible, por tanto, con toda forma de racismo. La idea de la “raza aria” como “pueblo escogido” de la Segunda Alianza, la Nueva Jerusalén

²¹⁵⁴ Véase la sangrienta “conversión” de los sajones a manos de la “religión del amor”, precedida por la pastoral de los correspondientes misioneros “humanitarios”, en Karlheinz Deschner: *Historia criminal del cristianismo. Alta Edad Media: el auge de la dinastía carolingia*, Barcelona, Martínez Roca, 1995, pp. 143-163.

²¹⁵⁵ Cfr. Emmanuel Levinas: *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*, Barcelona, Riopiedras, 1997.

²¹⁵⁶ Cfr. Jean-Paul Sartre: *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Sur, 1948. Véase: «lo esencial no es el “dato histórico” sino la idea que los agentes de la historia se hacían del judío» (p. 16); «Por eso, de cualquier lado que miremos, la idea del judío surge como lo esencial» (p. 17); «Por eso no es exagerado decir que son los cristianos quienes han creado al judío (...)» (p. 63). Tomémosle la palabra a Sartre, pero puntualizando que este “hecho” no surge de la nada, sino *de la propia herencia judía del cristianismo*, el cual interacciona con aquélla en un conflicto, típicamente sectario, con los rabinos. No debería hablarse, por tanto, de “judíos”, sino de fariseos talmúdicos que rivalizan con los descendientes judeo-cristianos paulinos de una triunfante secta nazarena. La génesis del antisemitismo sólo puede explicarse, en definitiva, a partir de un planteamiento “interaccionista simbólico” (H. G. Mead), pero siempre en el *interior* de un hegemónico imaginario (“ideología B”) judaico “intersectario” (común a todas las sectas) o “judaísmo genérico”.

²¹⁵⁷ Cfr. Atzmon, G.: *op. cit.*, p. 211 y ss.

²¹⁵⁸ Otro ejemplo posible podría ser el *proletariado* en Marx.

anglosajona, es cristiana, no pagana, y se corresponde con la “ideología B”; representa, en definitiva, una idea judía en el corazón mismo del nacionalsocialismo antisemita. La trascendentalización afecta a unas instituciones, es decir, a unas “constelaciones de roles” o “pautas de conducta”, que no deben confundirse con el procedimentalismo liberal porque comportan, como ya hemos señalado, una ética axiológica de contenidos y una idea de “lo bueno”, a saber, “la verdad” que permite establecer “lo verdadero” y, por ende, la “justicia”.

Dicho lo cual, conviene constatar que nos hallamos ya en el terreno ético-dialógico, la “creencia”, en su forma más originaria y potente —la “religión”—, donde Habermas intentará reconstruir la génesis de la *Triftigkeit* comunicativa “secularizada” en términos de una “lingüistificación de lo sacro”. La cuestión es ahora si un planteamiento que rechaza, por principio, la “filosofía primera” y desempeña esta pretensión con argumentos tan endeble como los del texto de la *Teoría de la acción comunicativa* —o tan *comprometedores* como los de la nota a pie de página en los que desempeña su pretensión de validez con el “alegato” de Theodor W. Adorno— no está ya de antemano “contaminado” de tal forma que su huerdo *formalismo procedimental* no es más que un acto alevoso consistente en vaciar la bodega de otras éticas materiales, haciendo sitio allí donde, de forma fraudulenta, pueda esconderse como polizón un viajero errante de la modernidad que nada tiene que ver con la razón e incluso, en última instancia, un sedicente *ser de otra especie*²¹⁵⁹ que incuba en sus entrañas el imaginario antirracionalista y esclavista de la “ideología B”. Lamentablemente, esto es lo que se desprende de las tardías consideraciones de Habermas sobre la religión, bien entendido que cuando el viejo Habermas profiere con embeleso la palabra “religión”, está pensando ante todo, y así lo admite sin empacho, en las religiones judía y judeo-cristiana, cuya “secularización” él aprecia tanto como matriz ética individualista de ideología liberal (judeocristianismo) cuanto como expresión más antiliberal, sionista, de la mística cabalística hassídica, verdadera “ideología” (judaísmo) de la oligarquía y, no en vano, irracionalismo racista de la peor especie respecto del cual el filósofo “ilustrado” pónese de perfil. A fin de ilustrar a qué puede conducir el “formalismo procedimentalista” habermasiano en materia de “religión”, me remito al ensayo, ya citado anteriormente, *Sobre la frase de Horkheimer: “es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios”*, cuyo título, por decirlo así, ya “sabe a turrón”:

¿Permanece intacto el juego de lenguaje cristiano cuando se entiende la idea de Dios en los términos en que Glebe-Möller la propone? (...) “Si deseamos mantener la solidaridad con cualquier otro en la relación comunicativa, incluso con los muertos... entonces tenemos que reclamar una realidad que vaya más allá del aquí y ahora, o que pueda conectarnos a nosotros mismos incluso más allá de nuestra muerte con aquéllos que, pese a su inocencia, fueron destruidos antes que nosotros. Y es a esta realidad a la que la tradición cristiana llama Dios”. Pero a diferencia de Peukert, Glebe-Möller se atiene a una versión atea de este pensamiento, preguntándose: “Pero entonces, ¿no nos vemos devueltos a ese punto del que sólo puede sacarnos la fe en una liberación divina, en el que, para hablar con Peukert, tenemos que

²¹⁵⁹ Cfr. Shahak, I. / Mezvinski: *El fundamentalismo judío...*, op. cit., p. 142: «El rabino Lubovitcher continuaba: (...) Más bien, tenemos el caso de “diferenciémonos” entre dos especies totalmente diferentes. Esto es lo que necesita decirse respecto al cuerpo: el cuerpo de una persona judía es de una cualidad totalmente diferente a la del cuerpo de [los integrantes de] todas las naciones del mundo...» (sic)

reintroducir la idea de Dios? Sigo estando convencido de que en la actualidad somos incapaces de pensar esa idea. Esto significa que la culpa sigue en pie. Pero en lugar de resignarnos a ella, tenemos que convertir la conciencia de culpa en algo positivo, en algo que nos empuje a luchar contra las condiciones que han producido la culpa. Esto puede suceder agarrándonos a nuestra solidaridad con todos aquéllos que sufrieron y murieron ahora y antes. Esta solidaridad o sentimiento de copertenencia contiene dentro de sí un poder “mesiánico” que transforma toda conciencia pasiva de culpa en una batalla activa contra las condiciones que permitieron la culpa, como hizo Jesús, que hace dos mil años perdonó a los pecadores, dejando a la gente libre para continuar esta batalla. Pero, ¿podemos ser en solidaridad? En último análisis, no podemos ser otra cosa, pues la solidaridad —el ideal de copertenencia comunicativa— se presupone en todo lo que decimos y hacemos”.²¹⁶⁰

Saltan a la vista las grotescas consecuencias anti-ilustradas (“hablar con los muertos”) a las que nos puede conducir el “formalismo procedimental” habermasiano, es decir, la introducción fraudulenta de la “ideología B” por la puerta trasera de la *pseudomodernidad masónica* y la más absoluta falta de rigor a la hora de pensar la *Triftigkeit* no ya como finitud *de facto*, no ya como “mero” dato positivo “ante los ojos” que deberíamos convalidar a regañadientes, sino en cuanto *desideratum*. En una palabra, como *afirmación* de “la muerte” en tanto que “condición de posibilidad” del acto ético, es decir, del acto trágico-heroico, el *sacrificio esencial* donde consúmase *lo más alto*. Aquello que, en definitiva, un virus no podría *nunca* realizar. Porque “la verdad del ser” precede a la bifurcación de esferas de validez (teórica, ética y estética) y, consecuentemente, articula en *unidad* plena los “valores” cognoscitivo, ético y estético de la cultura griega. De ahí que ciencia (teoría), democracia (ética) y tragedia (estética), las *tres* esferas de validez, caminen de la mano en la *Ereignis* y el “fenómeno VM” no pueda reducirse a “objeto cognoscitivo” contemplado desde la distancia académica del teórico. Semejante actitud pertenece al ámbito científico de “lo verdadero”, no de “la verdad” que es su supuesto impensado. Son tales, y no las de Pierre Klossowsky, las razones del “círculo vicioso” que aniquilan al *Übermensch* en el momento en que “comprende” la doctrina del eterno retorno (institucionalización de la finitud: dar al devenir la consistencia del ser). El “superhombre” nietzscheano, el Crucificado (pero *sin* Resurrección) que firma las últimas cartas antes de hundirse en la locura, sólo puede ser interpretado desde el filosofema del “ser para la muerte” de Heidegger. De ahí que la lectura habermasiana del idealismo alemán esté tan distorsionada y otro tanto cabría afirmar respecto a su lectura “cristiana” de Friedrich Hölderlin. No se puede diluir la filosofía alemana en la semiótica *formalmente* cristiana con que el pensador o el poeta expresan otros significados soterrados, propiamente “alemanes” o incluso *germánicos*, de carácter “panteísta”. Siguiendo la línea buberiana de la socialdemocracia en la “República Federal”, Habermas adopta empero una postura exegética claramente *anti-alemana* que se detecta en casi todos sus escritos. Sólo a partir de ahí puede explicarse que, para Habermas, la pretensión de “hablar con los muertos” pueda esperar hallar su lenguaje “racional” en un desarrollo futuro (“mesiánico”) de la “ética del diálogo”. Habermas ha hecho suya la “ceguera voluntaria” de la cábala, la doctrina judía por antonomasia, que le impide aprehender la incompatibilidad *a priori* entre el fenómeno de la *Triftigkeit* y las disposiciones existenciales de la “ideología B” a las que el frankfurtiano se adscribe con bochornosa y antifilosófica impudicia. Conocemos

²¹⁶⁰ Habermas, J.: *Textos y contextos*, op. cit., pp. 160-161.

ya el compromiso político *sionista* de Habermas, pero no sus *implicaciones* filosóficas, que son las que le conducen a finiquitar la “filosofía primera”, la *filosofía* (griega) a secas, y apostar por la *religión judía* como “plexo de sentido” axiológico de contenidos (“vida buena”) para la ética dialógica. Esta constatación resulta relevante, conviene señalarlo una vez más, a efectos de adentrarnos luego, con las suficientes prevenciones y reservas, en su interpretación de la “lingüística de lo sacro”; la cual, por motivos que comienzan a columbrarse, deberá en Habermas hacer todo lo posible por *evitar* llegar hasta sus últimas consecuencias “paganas”, es decir, “fascistas”, de dicho proceso histórico europeo de secularización, racionalización y modernización. Nuestra intención es acreditar la razonable posibilidad del mencionado sesgo *ideológico* en orden al cuestionamiento del “fundamento último” de la filosofía y para ello bastará remitirnos al artículo “La Tora disfrazada” (1978) en forma de carta a Gershom Scholem.²¹⁶¹ Mantendremos el orden de exposición del texto abonando así nuestro propio método expositivo “en espiral”, el cual nos permite tejer el “plexo de sentido” de “lo ontológico” sin caer en técnicas de tipo “constructivista” poco adecuadas para la “comprensión” hermenéutica.

Para empezar, Habermas reitera su propio compromiso sionista en forma de rendido homenaje a Scholem:

El giro que Scholem ha dado a la investigación sobre la Cábala está inspirado por la conciencia que despertó en él el movimiento sionista. El propio Scholem considera la exploración de la mística como parte de ese movimiento que tiene como meta “el renacimiento del pueblo judío”, movimiento “que también hizo posible una nueva visión de la historia judía”.²¹⁶²

Estamos ante una explícita reivindicación nacionalista que Habermas abomina para Alemania, pero celebra de manera poco disimulada en el caso del sionismo. Se alegrará en su descargo que Habermas *tiene que* condenar *todo* nacionalismo alemán a tenor del racismo y los crímenes *de los nazis*, mas no así el nacionalismo judío en general. Éste resultó ser tan racista como el nacionalsocialista, pero la posibilidad misma de una discusión racional del asunto queda estigmatizada de antemano, toda vez que Habermas reduce cualquier intento de condenar los crímenes sionistas a una mutación apenas disimulada del antisemitismo. Los delitos de masas del sionismo *deben* quedar, por tanto, impunes después del Holocausto, según Habermas, que converge así con la novedosa fórmula del universalismo característica de Occidente desde la posguerra. Un planteamiento, como sabemos, perfectamente compatible con el ominoso concepto geoestratégico neocolonial de “intervencionismo moral”. Este filósofo, tan capaz de documentarse exhaustivamente sobre todas las materias que trata, adopta ante la pregunta por el “racismo judío” la postura “institucional” característica e hipócrita hasta la médula de un periodista, político o académico israelí, no la que cabría esperar de un filósofo crítico ilustrado.²¹⁶³ No aplica Habermas al sionismo, en efecto, el *obligado imperativo de incondicionalidad* de la ética, sino criterios *ideológicos* que, por lo que respecta a su condición de “filósofo”, remiten nada menos que a fenómenos religiosos

²¹⁶¹ Cfr. Habermas, J.: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1986, p. 333 y ss.

²¹⁶² Habermas, J.: *op. cit.*, p. 336.

²¹⁶³ Cfr. Ilan Pappé: *La idea de Israel. Una historia de poder y conocimiento*, Madrid, Akal, 2015. Edición inglesa original: *The Idea of Israel. A History of Power and Knowledge*, Londres, Verso, 2014.

como la *cábala*. Con lo que, además de aquella claudicación pseudouniversalista, muéstrase ante nosotros el rostro inquietante de una regresión irracionalista y anti-ilustrada *inherente al judaísmo* en el filósofo vivo más señalado de Alemania. El nacionalismo sionista de Habermas le conduce incluso al extremo de “judaizar”, sin fundamento objetivo alguno, la entera filosofía alemana clásica:

Detrás de las *Edades del Mundo* de Schelling y de la *Lógica* de Hegel, detrás de Baader no estaban solamente, pues, como nos habían enseñado, los antepasados suabos, no estaban solamente el pietismo y la mística protestante, sino que a través de Knorr von Rosenroth, estaba también aquella versión de la *Cábala*, en cuyas consecuencias antinómicas están prefigurados con más claridad que en ninguna otra parte las figuras del pensamiento y los impulsos de la gran tradición dialéctica.²¹⁶⁴

Habermas llega a afirmar, en el colmo de su poco disimulada germanofobia, que “lo judío” constituye el genuino espíritu de Alemania:

Y como Bloch vuelve a Schelling; y Schelling, a partir del espíritu del romanticismo, introduce la *Cábala* en la filosofía protestante del idealismo alemán, los elementos judíos de la filosofía de Bloch son a la vez, si es que tal manera de hablar puede tener algún sentido, los verdaderamente alemanes.²¹⁶⁵

Estas afirmaciones ideológicas, carentes de toda validez historiográfica, son las que le conducen también a celebrar la “preponderancia” (“sociológica”) de los judíos étnicos —y ya no sólo de “ideas” supuestamente judías— en la filosofía alemana del siglo XX. Sin embargo, el autor no es capaz de explicar el hecho de que sea precisamente Martin Heidegger, un *philosophus teutonicus*, como él mismo lo califica *con evidente connotación peyorativa*,²¹⁶⁶ quien deba ser considerado la cumbre del pensamiento filosófico secular a escala mundial. El propio Habermas reconoce, como sabemos, que *Ser y tiempo* constituye el «acontecimiento filosóficamente más importante desde la *Fenomenología del espíritu* de Hegel».²¹⁶⁷ Pero Heidegger no es sólo un alemán “étnico” en el sentido en que Habermas está empleando las palabras al hacer este tipo de consideraciones nacionalistas, sino que el espíritu heideggeriano representa todo aquello a lo que Habermas *niega* la condición de “verdaderamente alemán”. ¿Qué nacionalidad o cultura cabe entonces atribuir al pensamiento filosófico más señalado desde los tiempos de Hegel, si no es la alemana? No se trata aquí de elaborar listas de filósofos, contabilizar el número de filósofos alemanes judíos y de compararlo con el de filósofos alemanes arios, sino de admitir *velis nolis* que, en los términos expuestos por el propio Habermas, la filosofía *por excelencia* no es alemana, mientras que la *cábala*, sí. La definición de lo alemán/malo, no verdadero, el espíritu germánico pagano o precristiano, relaciona Habermas con un presunto «oscuro fondo del espíritu alemán»²¹⁶⁸ (¿pecador?) y, por supuesto, con “Auschwitz”. Que “el Holocausto” pueda tener algo que ver con el alabado espíritu judío veterotestamentario del *anatema*, el cual le fuera inoculado a Alemania en los tiempos del carnicero genocida *Karl der Grosse*, ni siquiera se le pasa por la cabeza a

²¹⁶⁴ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 334.

²¹⁶⁵ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 55.

²¹⁶⁶ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 38.

²¹⁶⁷ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 58.

²¹⁶⁸ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 57.

Habermas a pesar de las aplastantes evidencias al respecto, tan profunda es la “ceguera autoinfligida” que inhabilita al ilustrado “crítico”, el filósofo alemán (¿“teutónico” o judío?) más importante de la Alemania actual. Dicho tipo de sugerencias serían atajadas por él, sin entrar en el fondo del asunto, como manifestaciones criminógenas de antisemitismo, es decir, vulnerando todos los preceptos de la ética dialógica y en nombre de una ideología política que, por si fuera poco, ha sido penalmente blindada para hurtarla a la “comunidad de diálogo” pseudo “universalista” de la oligarquía.

Nos hemos topado, pues, en Habermas, con una inequívoca y decisiva *reivindicación nacionalista judía*. La cual podría ser admitida si al menos se correspondiera con los hechos, porque tanto la idea metafísica de “dialéctica” como la del *Ein Sof* (ilimitado) son en realidad muy posteriores e incluso tributarias del *pólemos* y el *ápeiron* griegos. Filosofemas cuyo imaginario cabalístico se limita a implementar una concepción ontoteológica y, en el caso del *ápeiron*, claramente cosificadora que *confunde* ente y ser de manera clamorosa y, por decirlo así, de manual heideggeriano básico. El embeleso de Habermas por la cábala tiene un sentido *religioso* que no cabe convalidar filosóficamente de ninguna manera. Tales nociones filosóficas “presocráticas” desembocan en el judaísmo a través de Filón de Alejandría, el primer antecedente filosófico del misticismo judío,²¹⁶⁹ después de dar un largo rodeo por la teología cristiana o directamente desde el neoplatonismo. Habermas no se las puede “adjudicar” a sus correligionarios sionistas utilizando los mismos métodos fraudulentos de imputación de autoría que el propio Filón, quién, como es bien sabido, consideraba a Platón un mero discípulo de Moisés:

Si autores griegos posteriores, como el judío Filón, cuyo criterio fue adoptado sin discusión por la mayoría de los padres de la Iglesia, se atrevieron a afirmar que Moisés había poseído ya toda la sabiduría de los pensadores griegos, incluso que Platón mismo había tomado de él sus “Ideas”, gracias a la investigación histórico-crítica podemos nosotros hoy desechar tales descarríos, si bien, ya muy entrada la Antigüedad, tales pretensiones de los judíos alejandrinos han hecho una fuerte impresión en los griegos de otras épocas, como la tendencia que desde la época helenística crece, cada vez más, de derivar del Oriente todos los pensamientos fundamentales de la filosofía griega, incluso la doctrina de los átomos.²¹⁷⁰

En términos generales puede afirmarse lo siguiente respecto a las precedencias y prioridades planteada por Habermas: 1/ el judaísmo recibe toda su herencia conceptual filosófica de la cultura helenística y del encuentro entre la filosofía (griega) y la fe (judía) surge la teología cristiana; 2/ en el terreno del *pensamiento*, “lo griego” precede siempre, por principio, a “lo judío”, porque el judaísmo como tal “no piensa” y, hablando en términos estrictos, prohíbe el pensamiento como cosa diabólica; 3/ la Tora oral, la mística judía allí donde se haya refugiado el “pensamiento” judío libre del asfixiante dogma rabulístico, procede del gnosticismo y del neoplatonismo, por ejemplo la idea cabalística central de las *sefirot*, las “emanaciones”:

El concepto de “emanación” era uno de los principales elementos del gnosticismo (del griego *gnosis*, conocimiento), un nombre colectivo que abarca diferentes sistemas de pensamiento

²¹⁶⁹ Cfr. Gershom Scholem: *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 2012. Véase pp. 24, 38, 39, 34, 43-49, 53, 55-57, 104, 111, 132, 135, 136, 148, 150, 166, 171, 181.

²¹⁷⁰ Cfr. Wilhelm Capelle: *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1958, p. 9.

religioso, pero que coinciden todos en profesar un fundamental antagonismo entre Dios y el mundo. Este antagonismo se quiso superar por una serie de seres intermediarios en sus diversos grados que se llamaban emanaciones, o eones, que conectaban la inaccesible altura de Dios con el mundo en la materia y que se iban alineando a pares como el masculino *Nous* y la hembra *Sophia*. Las ideas de los gnósticos influenciaron de muy diversas maneras el pensamiento de los místicos (...).²¹⁷¹

La procedencia oriental, incluso en Platón, de este abismo entre el dios y la criatura, con la idea anexa de una “culpabilidad” o “pecaminosidad” intrínseca inherente a la materia, resulta indudable, pero “oriental” no significa “judío”. Por lo demás, la filosofía emanacionista de Plotino sólo dudosamente puede ser leída en tales términos, porque comporta también un intento, en sentido contrario, de restablecer la continuidad panteísta entre “lo sagrado” y la *phýsis* que había sido rota por el *gorismós*, la separación radical que fundamenta el *anatema*, ya en tiempos de Pitágoras.²¹⁷² El judaísmo, en todo caso, *hereda* estas cuestiones, no las crea, a pesar de sus intentos de apropiación y prioridad, que son manifestaciones bien reconocibles (“nosotros somos los mejores”) del racismo esencial que le caracteriza. Porque lo propio del judaísmo es un etnocentrismo elevado a dogma religioso: el resto de los elementos culturales se incorporan *desde el exterior* en orden a reforzar la idea básica de la superioridad judía. En efecto, obsérvese que el monoteísmo es de procedencia egipcia; la idea de resurrección de la carne, persa; y la filosofía, griega: sólo el *eleccionismo*, como articulación simbólica *extrema* del primitivo imaginario etnocéntrico, y su inexorable consecuencia, a saber, la guerra santa y el anatema, es genuinamente judío; el propio etnocentrismo constituye una creencia tribal harto común que los pueblos fueron superando a medida que desarrollase el comercio y el mutuo conocimiento, no así los antiguos hebreos. Tampoco es judía la idea de Dios como persona, porque la personificación de los dioses ostenta carácter universal: en el judaísmo, la personificación de dios y su articulación monoteísta, constituyen empero el epítome de la ontoteología y, por tanto, de la confusión entre el ser y el ente que ya los antiguos germanos habían “superado” con la idea del *Ragnarök*. La esencia de la mística tiene que leerse siempre a contrapelo de las tendencias más fundamentales del judaísmo: supresión de la dicotomía sujeto/objeto, despersonalización, restablecimiento de la continuidad entre el creyente y “lo sagrado” (panteísmo), *experiencia fundamental* de la verdad trágica “más allá del bien y del mal”. Todos estos elementos proceden, en la mística judía, de la tradición europea, no del judaísmo; y representan, en la cábala, intentos filosóficamente fallidos, por su extrema ingenuidad conceptual, de dar una respuesta judía a la teodicea, es decir, a la cuestión de la muerte. Porque el judaísmo como tal muéstrase incapaz de darla: la mística judía es una reconducción inconsecuente de la mística panteísta genuina a la ontoteología del *gorismós*. La relación conceptual entre el *gorismós* de Platón y el anatema judío no supone, en ningún caso, una continuidad de fuentes o influencias, sino que surge del mismo fundamento antropológico,

²¹⁷¹ Hilda Graef: *Historia de la mística*, Barcelona, Herder, 1970, pp. 31-32, n. 3. Edición inglesa original: *The History of Mysticism*, Nueva York, Doubleday Company, 1965.

²¹⁷² La separación pitagórica entre el cuerpo (malo) y el alma (pura) precede al platonismo como éste al cristianismo aunque no podamos reconstruir una línea de transmisión acreditada, de ahí que tampoco pueda establecerse una relación “causal” entre el *gorismós* y el gnosticismo. Por ejemplo, el Tratado II,9, de Plotino, es una diatriba contra el gnosticismo, en la línea del *Timeo*.

en circunstancias completamente dispares, y sólo después provoca una sinergia de fuerzas sociales e intelectuales del helenismo tardío en el seno del bajo imperio.

Por lo que se refiere a las fuentes más modernas, la mística alemana “no necesita” (por utilizar un giro tan del agrado de Habermas) recurrir a fuentes judías, porque dispone de las suyas propias.²¹⁷³ “Detrás” de Franz von Baader están ante todo Jacob Böhme y los místicos alemanes medievales de Eckhart a Tauler, no Knorr von Rosenroth.²¹⁷⁴ Véase:

Aunque Böhme no sólo es un rector del sentimiento místico, ni mucho menos: pertenece asimismo a otra gran , la de la filosofía teutona, que los alemanes han hecho universal y clásica, y que inauguraron los *Meister* del siglo XIII, el maestro Dietrich y, sobre todo, el maestro Eckhart; esta especulación original, a través de Nicolás de Cusa, Lutero, Paracelso..., en profunda similitud de estilo y tema, culmina en Jacob Böhme y, casi dos siglos más tarde, en sus inspirados epígonos: Schelling, Hegel y un largo *etc* de jóvenes de finales del siglo XVIII, algo cansados de las muchas “luces” a la moda.²¹⁷⁵

Esta especulación, “original” en cuanto tal, teutónica, no debe casi nada a “lo judaico”, tanto si interpretamos la palabra en impropios términos “étnicos” (“los judíos”), cuanto si lo hacemos en términos “ideológicos” (“judaísmo”). El único judaísmo de la escuela alemana, y este sí masivo pero inevitable en lo que respecta a todos los pueblos de Europa sin excepción, es el que fatalmente había de alcanzarles a través de la herencia *cristiana*. La cual genera buena parte de las inconsecuencias simbólicas de los textos heréticos de Böhme en forma de aporética que la filosofía clásica alemana elevará más tarde a categoría conceptual. Todo ello, empero, sólo hasta que Nietzsche denuncie la celeberrima “rebelión de los esclavos” documentada en la obra de Max Weber sobre el judaísmo y “lo germánico” emergja finalmente a la luz de forma explícita (el “fascismo”).²¹⁷⁶ Veamos, en efecto, como caracteriza Hegel “lo teutónico” propiamente dicho de la filosofía alemana:

El contenido de la filosofía de Jacob Böhme es auténticamente alemán; lo que lo caracteriza y hace interesante es aquel principio protestante ya señalado que consiste en situar el mundo intelectual dentro del propio ánimo y en contemplar, saber y sentir en la conciencia de sí lo que hasta entonces se situaba en el más allá.²¹⁷⁷

Este retroceso al “propio ánimo” no tiene un sentido individualista, sino *inmanentista*. Sólo si “lo absoluto” está “en nosotros” puede darse el *Vorhabe* hermenéutico y, con él, la verdad

²¹⁷³ Pretender separar las herencias judeo-cristiana y germánica del misticismo puede resultar empresa vana en muchos casos, pero a mi juicio existe un concepto inequívoco y clave que permite identificarlas, a saber, el *panteísmo* de los germanos, incompatible con el *separatismo* dualista de oriundez judaica, gnóstica o platónica.

²¹⁷⁴ Habermas, contradictoriamente con sus propias pretensiones, tiene que reconocer la precedencia de Böhme, véase op. cit., p. 53, quien fue no en vano calificado, por primera vez, de *philosophus teutonicus*.

²¹⁷⁵ Isidoro Reguera: *Objetos de melancolía (Jacob Böhme)*, Madrid, Libertarias, 1985, pp. 18-19.

²¹⁷⁶ Conviene aclarar que cuando hablamos de dicho estrato simbólico, incluimos aquél otro previo de los pueblos pre-indogermánicos que habitaban Europa antes de la llegada de los arios y que se caracteriza por su panteísmo y culto “matriarcal” de la Gran Madre. Un tal imaginario permanece, empero, muy presente en la mitología germánica, esencialmente dual. Véase Patxi Lanceros: *El destino de los dioses. Interpretación de la mitología nórdica*, Madrid, Trotta, 2001.

²¹⁷⁷ Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, FCE, 1985, p. 231.

trágico-heroica del ser que “ya siempre” habíamos comprendido. Ésta aparece deformada e incluso con rasgos de figura diabólica en la “experiencia fundamental” (“mística”) que caracteriza la obra de Böhme, pero su significado sigue siendo el mismo: el estrato más originario del fenómeno de “lo sacro” muéstrase ante el “nosotros”. No anda nuestra interpretación muy alejada de la propuesta por Isidoro Reguera:

Es la vivencia existencial de la limitación de la razón humana cuando se trata de los problemas de gran estilo lo que produce en Böhme esa melancolía y tristeza, que son genuinamente filosóficas por tanto. De ellas pena el zapatero largos años y son fruto amargo, pero honroso, de la valentía en asentarse en los límites, sin recurso a ningún criterio de consuelo: hacer sin componendas uno mismo la experiencia total del universo fuera de cualquier cátedra de vanidad. Enfrentarse en la soledad al “espanto de las almas ante el oscuro abismo”, ante el mismo “diablo negro”.²¹⁷⁸

Palabras del propio Böhme bajo cuya carcasa cristiana late la pregunta que interroga por el sentido del ser:

Dios es el todo y el gran abismo que hay en todas partes (Pr 14, 75). Pues no puede decir ¿dónde está Dios y Dios está en ti, y si vives santamente eres Dios tú mismo, y adónde mires, allí está Dios (Au 22, 46).²¹⁷⁹

La disposición existencial de la que surge esta experiencia no puede ser calificada de “judía” en ningún sentido del vocablo, si por tal entendemos aquello propio del judaísmo incluso a despecho de que un autor de *procedencia étnica* judía lo desarrolle, dos cuestiones completamente distintas bochornosamente confundidas por Habermas, quien en su artículo sobre el idealismo alemán no osa proponer una “definición” de “judío” cuando afirma, sin enrojecer de vergüenza, que aquéllo verdaderamente alemán es precisamente “lo judío”. Y si de las fuentes griegas, gnósticas o neoplatónicas nacen, como es el caso, caminos hacia la cábala donde lléganse a plantear preguntas similares, será bajo la mirada propiamente judía, la cual tiene que concluir necesariamente por arrancarle el aguijón a la cuestión de la nada o, en su defecto, abjurar del judaísmo (“ideología B”). La posibilidad metodológica de un análisis de las sucesivas capas de sentido de la “experiencia religiosa” de “lo sagrado” en términos filosóficos es precisamente el tema de Heidegger en sus tempranos apuntes “Los fundamentos filosóficos de la mística medieval”, fechados el 10 de agosto de 1919.²¹⁸⁰ A ellos nos remitimos para documentar nuestra interpretación de la mística alemana en las antípodas de la lectura habermasiana. La importancia de la cuestión será tal, que el entero “segundo Heidegger” gira en torno a ella desde que se le priva de un posicionamiento político explícito.²¹⁸¹

Abstracción hecha del formato y los inevitables significantes cristianos, la mística alemana ostenta un sentido panteísta, pagano, germánico,²¹⁸² completamente opuesto a la

²¹⁷⁸ Reguera, I.: *Objetos de melancolía...*, op. cit., pp. 27-28.

²¹⁷⁹ Reguera, I.: *Objetos de melancolía...*, op. cit., p. 31.

²¹⁸⁰ Heidegger, M.: *Estudios sobre mística medieval*, Madrid, Siruela, 1997, p. 213 y ss.

²¹⁸¹ Ángel Xolocotzi: *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México, Porrúa, 2011.

²¹⁸² Cfr. Heinrich Heine: *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Madrid, Alianza, 2008, p. 29 y ss., *passim*.

concepción “separatista” o “escisionista radical” (*jorismós*) de la cábala judía, dato decisivo que el propio Habermas reconoce en un renuncio:

El primer acto de creación es una autonegación por la que Dios, por así decirlo, provoca la nada —una doctrina que se opone rigurosamente a la idea de emanación, procedente del neoplatonismo—.²¹⁸³

Pero las *sefirot* se inspiran en las “emanaciones”, de tal suerte que aquí lo que tiene relevancia no es el término aislado, sino el sentido ejecutivo donde totalízase la “creencia” o “ideología”. Genuinamente “alemán” es por principio “lo germánico” y su familiaridad indoeuropea con “lo griego”; el método interpretativo consiste en hallar el significado germánico soterrado bajo el significante judeocristiano o su definitiva asfixia. Por lo demás, en la cábala estamos ante un concepto de “nada” que resulta compatible con la *existencia* del *summum ens* y, por tanto, de todo punto autocontradictorio. Siendo así que allí donde quepa hablar de “Dios” (ser in-finito) *en cuanto ente*, no puede, en rigor, mencionarse la nada: la supuesta *creatio ex nihilo* constituye un “círculo cuadrado”. Habermas se adentra imprudentemente en el debate teológico haciendo gala de un absoluto menosprecio de la crítica heideggeriana a la ontoteología:

Mientras que en el ámbito del pensamiento mítico y también en el del pensamiento metafísico el proceso de creación fue pensado siempre como creación a partir de algo, a partir del caos o de una materia que precede al principio creador, con la fórmula judeocristiana de *creatio ex nihilo* se abre paso una idea radicalmente nueva: a la nada de la cual la voluntad absoluta crea el mundo ya no se la puede pensar como una potencia fuera del poder creador. Y es precisamente el pensamiento místico, que se abisma en el proceso de la vida divina, el que se agarra con los dientes a esta fórmula.²¹⁸⁴

La originalidad de la fórmula no estriba, empero, en el recurso al concepto de nada, sino en el hecho de que la potencia creadora *se coloca fuera del mundo*, es decir, al otro lado del *jorismós* sobrenatural. Mientras que la *phýsis* en cuanto “ente en total”, “todo” fenoménico, incluso en términos de una fatal y originaria confusión entre ser y ente, era para el pensamiento griego tan “eterno” como la temporalidad cíclica y la finitud misma a ella inherente. Atiéndase que cuando se dice aquí “nada”, no tiene, a pesar de que luego substancialícese inadvertidamente, un sentido nominal, sino *adjetivo*, y refiérese a “nada *mundano*”, immanente. Por cuanto, conviene advertirlo, dios sería ya “algo” y nada menos que la más acentuada aseidad concebible, el ente supremo, absoluto, omnipotente.... En efecto, si Dios “crea”, será entonces *causa* de la creación y, por tanto, no puede afirmarse que crea “desde la nada” (*ex nihilo*).²¹⁸⁵ La aseveración “X crea desde la nada”, toda vez que “nada” ostente un sentido

²¹⁸³ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 341.

²¹⁸⁴ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 340.

²¹⁸⁵ Incluso abstracción hecha de la crítica ontológica a la auto-contradictoria construcción sintáctica *creatio ex nihilo* entendida en sentido substancial, tampoco podría interpretarse como tal, contra Habermas, la de la cábala. Véase Albert Ribas: *Biografía del vacío*, Barcelona, Destino, 1997, p. 178: «El concepto clave es el de *simum*, que puede traducirse como autolimitación divina: la creación consistiría en esa autolimitación, en un retirarse y concentrarse de Dios, produciéndose el espacio vacío original (llamado *tehiru* por los cabalistas) que hace posible el mundo. En lugar de una creación *ex nihilo* o de una emanación, aquí la creación se basa en el exilio de Dios, exilio o destierro que produce un espacio vacío».

sustancial absoluto (no adjetival como podría ser nada de... esto o aquello) constituye una *contradictio in adjectio* al igual que “X afirma que está muerto y ya no puede comunicarse con nosotros”, “yo no existo” o construcciones semejantes. Mantiene aquí impertérrita su validez lógica el precepto de Parménides *ex nihilo nihil fit*. La nada no es cosa y ni siquiera ente, sino *ser* de todo ente, finitud, de-finición o de-terminación. Y ello por mucho que se recurra a una *burda metáfora espacial* de “contracción”, con aires pretenciosos de presunta “profundidad judía”, que dejaría abierto un “vacío” donde “permitir ser” (“por amor”) a las criaturas finitas. Espacio vacío *no es* “nada”, sino un ente, como tampoco es “nada”, y sí un ente, la conciencia sartriana u otros *fenómenos ópticos* y conceptos que, al no haber sido mediados temáticamente por la preteórica “experiencia de la muerte” y el correspondiente *fenómeno ontológico* de la finitud del ente, juegan con ingeniosas “imágenes” abstractas de “la nada”. Las cuales, por principio, quedan excluidas del pensamiento, siendo así que “nada” es “nada” (“ningún ente”) o es “ser” (ser *del ente*), pero nunca “algo”, un ente, incluido aquí un presunto “ente omnipotente”. Para el teutón Ekhart, la concepción de “lo sagrado”, Dios, tiene un marcado carácter ontológico *a pesar* de la inevitable y distorsionadora influencia judeo-cristiana:

Dicen los maestros que dios es un ser y un ser racional y conoce todas las cosas. Mas nosotros decimos: Dios no es ni ser ni racional ni conoce esto o aquello. Por eso, Dios es libre (vaciado) de todas las cosas y por eso (está en) todas las cosas (...).²¹⁸⁶

No cabe duda, sin embargo, de que Scholem, cuyo discurso suscribe Habermas, se está refiriendo a Dios mismo como *ente* cuando perora sobre el *Tsimtsum*:

El lenguaje materialista de la Cábala de Luria, sobre todo en su deducción del *Tsimtsum* (de la autocontracción de Dios), hace pensar si el simbolismo que se sirve en tales imágenes y de tal forma de hablar no podría ser también la cosa misma.²¹⁸⁷

Quedaría también resuelto de forma asaz ingeniosa el meollo de la teodicea, el problema del mal, que atormenta y atormentará sin solución aparente a los teólogos judeo-cristianos de la “ideología B”. Habermas vuelve a suscribir de forma literal las palabras de Scholem:

Un mundo perfecto no puede ser creado porque entonces el mundo sería Dios y éste no puede reduplicarse, sino solamente contraerse. La ingenuidad de esperar de Dios que se reduplique a sí mismo es ajena por entero a los cabalistas. Precisamente porque Dios nunca puede reduplicarse, la creación tiene que estar sometida siempre a este extrañamiento, por decirlo hegelianamente, en el que, para ser ella misma, no tiene más remedio que extraer de sí misma el mal.²¹⁸⁸

Sin embargo, aquéllo que sorprende precisamente es la ingenuidad de Scholem y sus cabalistas, quienes parecen incapaces de captar que en este repetido “no puede” volatilízase de un plumazo el concepto mismo de Dios como ente omnipotente. En efecto, el “no puede” constituye la finitud, un límite de Dios *anterior a la creación* y, por tanto, a la “nada” que había de surgir precisamente de ella. Con lo cual la nada precede a Dios y queda en evidencia que

²¹⁸⁶ Meister Eckhart: *Tratados y sermones*, Barcelona, Edhasa, 1983, p. 689. Edición original: *Predigten und Traktate*, Múnich, Hanser, 1964. Citado por Albert Ribas: *Biografía del vacío. Su historia filosófica y científica desde la Antigüedad a la Edad Moderna*, Barcelona, Destino, 1997, pp. 168, 446.

²¹⁸⁷ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 340.

²¹⁸⁸ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 341.

los cabalistas han cometido un fraude intelectual con su pintoresco concepto de “nada”. El judío *en tanto que judío* (“creyente” en la “ideología B”) *no puede* comprender “realmente” “la nada”: el judaísmo surge precisamente como respuesta al fenómeno ontológico de la nada, como “negación de la nada”. No cabe dudar la nada *de un ente*, siendo así que todo ente, en tanto que finito (“esto” *porque* “no” aquello), la presupone; y la noción de “ente omnipotente”, única “solución” a semejante “cortocircuito ideológico”, es de todo punto auto-contradictoria. Antójase, empero, hartamente sugerente el interés judío por la nada, por cuanto el cabalista intuye que, en la determinación de dicho concepto, matriz de la cuestión ontológica, se decide el destino del judaísmo todo.²¹⁸⁹ La paradoja de semejante debate, al margen de su resultado (en el que por razones obvias no podemos abundar más aquí y ahora), es que justifica, sin quererlo, la atención prestada —e incomprensida— a los presocráticos por parte de Heidegger. Puede observarse, en efecto, que la cábala judía ocupa en Habermas el mismo lugar y similares filosofemas relativos a “lo sacro” que en el “primer Heidegger” la reflexión sobre el “inicio” (*Anfang*), la cual gira en torno a filósofos griegos como Anaximandro, Heráclito y Parménides. Por otra parte, Habermas, poco dado a debatir filosóficamente cuestiones como el sentido de la existencia, la nada, el dolor, la muerte, etc., sí admite tratar estos temas en contextos de tipo cabalístico y místico judío, con lo cual se adivina el papel que dichas “creencias” desempeñan en su ideología. En este sentido, resulta verdaderamente asombrosa la apuesta de Habermas por un «concepto mesiánico de verdad» (sic) donde injértanse uno en otro los símbolos del “árbol del conocimiento” y el “árbol de la vida”, imagen metafórica hartamente concisa de la extirpación histórica radical del “fenómeno VM”. Esta noción mística desvélese así como motivo ideológico y religioso último del pensamiento habermasiano:

Sólo en el estado de redención, cuando queden unificadas la teoría y la práctica y se junten el árbol del conocimiento y el árbol de la vida, saldrá a la luz la Torá desnuda y sin disfraces.²¹⁹⁰

Palabras de Habermas en su laudatoria paráfrasis de la ideología judía. Hemos tratado de hallar en la obra de Scholem algún desarrollo más explícito al respecto que incluya alguna referencia a “la muerte”. Véase:

En su²¹⁹¹ análisis tiene un papel central la anárquica visión de la liberación de las limitaciones que la Torá ha impuesto a los judíos es un mundo aún no salvado, y sobre todo en las circunstancias del exilio. Expresa esa visión mediante antiguos símbolos bíblicos, que convierte en tipos de los distintos estadios del mundo, del mundo no salvado y del mundo en el tiempo mesiánico. Los símbolos son el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal, que porque sus frutos acarrear la muerte, también es llamado “árbol de la muerte”.²¹⁹²

Esta asociación explícita de conocimiento y muerte se ajusta todavía más que la anterior de Habermas a la identificación, en cuanto “mal absoluto”, de verdad y muerte (“fenómeno

²¹⁸⁹ Cfr. Gershom Scholem: *Conceptos básicos del judaísmo. Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación*, Madrid, Trotta, 2008, “Creación de la nada y autolimitación de Dios”, pp. 47 y ss. Edición alemana original: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970.

²¹⁹⁰ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 339.

²¹⁹¹ Se refiere Scholem al autor del libro *Ra'aya Mehemna*, “un cabalista bien enraizado en la Halajá”.

²¹⁹² Scholem, G.: *Conceptos básicos...*, *op. cit.*, p. 121.

VM”), la cual explicaría, como nuestra investigación pretende demostrar, las estrategias discursivas de la “ideología B” frente a la obra de Heidegger y, con mayor razón, frente a una exégesis de la obra de Heidegger que abunde hasta sus últimas consecuencias en la idea del *Dasein* como “fundamento último” de la razón. Las consecuencias históricas y políticas que se siguen de este hecho resultan, a mi entender, literalmente abrumadoras en lo concerniente a la ponderación habermasiana del concepto de “modernidad inacabada” *de facto*, porque estaríamos en realidad ante una modernidad *inacabable por principio* o ante una modernidad acabada en el sentido en que alguien afirma “estoy acabado”. Por el contrario, entendemos que la modernidad sólo podría legítimamente *consumarse* en la medida en que “nosotros” comprendamos, con tristeza y melancolía si menester fuere, que el “árbol del conocimiento” y “el árbol de la vida” son *de iure* e irrevocablemente dos entes distintos. En una palabra, la modernidad únicamente podría “acabarse”, para la “ideología B”, *como* realización de la “ideología A” (“fascismo”), es decir, con la definitiva extinción ideológica tanto del judeo-cristianismo cuanto de sus derivaciones secularizadas (liberalismo, comunismo, anarquismo). No otro sería el *verdadero* significado de “Auschwitz” o la “ideología del Holocausto” en cuanto “imaginario” de la oligarquía.

En efecto, en su extraordinario artículo sobre Scholem, Habermas reconoce, sin darse cuenta, una parte al menos de aquéllo que, en el discurso “nazi”, era también verdad pero ha sido ridiculizado durante décadas, a saber, que también fue judaísmo, al margen de sus versiones ortodoxas, talmúdicas o cabalísticas, conservadoras o “restauracionistas” (de “derechas”) en el capitalismo (banca judía, “mercados financieros”, etc.), *el brazo secular utópico-profético de la revolución*. Bien es cierto que los nazis hablaban de “los judíos”, no del *judaísmo*, y “probaban” sus pretensiones alegando la presencia de judíos en uno y otro bando del (supuesto) conflicto político, como si la contabilización de daneses de derecha y daneses de izquierda “demostrara” la existencia de una “conspiración danesa”, pero lo cierto es que no se trataba de “los judíos”, sino del *judaísmo como ideología*, hecho que en ocasiones podía ir acompañado, por ejemplo, de una inusual y poco explicable sobrerrepresentación numérica de judíos entre los líderes de la revolución bolchevique (también estaban sobrerrepresentados los judíos entre los cuadros y afiliados del partido fascista italiano), pero sólo para oscurecer la cuestión esencial, a saber, que la *idea mesiánica*, como reconoce con fruición y orgullo el propio Gershom Scholem, constituye el fermento judeocristiano y secular de la revolución, en términos apocalípticos, como poco desde los tiempos del anabaptismo alemán.²¹⁹³ El sentido de la “ideología B”, a pesar de su presunto descubrimiento de la historia, no es su consumación, sino su *interrupción*. Mientras que la “consumación de la historia” acuñase bajo el imperio (“fascista”) del imaginario de la “temporalidad originaria finita” y en el sentido de la *totalización* del *Dasein*, es decir, del “fenómeno VM”, el mesianismo judío, en su forma más depurada y a pesar de su influencia en la idea secular liberal, capitalista y socialdemócrata de “progreso”, tiene que traducirse en una ruptura apocalíptico-milenarista con el decurso de la historia que deja en suspensión incluso el mero recuerdo de su significado ontológico (“tiempos mesiánicos”). De ahí la relación esencial entre dicho imaginario y la violencia extrema, tanto en su versión terrorista (Trotsky), cuanto en su versión totalitaria (Yagoda). Conviene señalar que en el judaísmo la ley, incluso la ley judaica, sólo existe para ser abolida,

²¹⁹³ Cfr. Scholem, G.: “Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo”, *Conceptos básicos...*, *op. cit.*, pp. 99 y ss. Sobre anabaptismo y fenómenos milenaristas *pre-seculares* similares véase pp. 114-115.

y con ella todo “límite”, en el tiempo mesiánico, mientras que, en el “imaginario A”, *la ley tiene un significado absoluto*: a tenor de su rango ontológico (*arjê*), no puede, en efecto, ni podrá ser “abolida” jamás. El “fascismo” es esencialmente reformista, socialista, y sus “revoluciones nacionales” son “golpes de Estado” “legales”; el comunismo y el anarquismo, por el contrario, serán fundamentalmente milenaristas, el estado de “suspensión de la ley”, es decir, la negación de las “constricciones exteriores”, incluso como disfrute subjetivo y forma de vida “revolucionaria” inherente a la anarquía (*no-arjê*), constituye su elemento “natural”:

Scholem ha estudiado en las sectas frankianas las consecuencias nihilistas de esta doctrina. Ha seguido hacia atrás estos fenómenos de nihilismo religioso, remontándose desde la historia de los brujos hasta las primeras sectas gnósticas, pasando por los taboritas y los adamitas, los beguinos y los begardos y los hermanos y hermanas del espíritu libre; todos ellos querían consumir el verdadero sentido de la ley, su sentido mesiánico, por medio de una práctica que representaba una transgresión de la ley.²¹⁹⁴

En los mencionados “tiempos mesiánicos”, el “fascismo” sólo puede participar en calidad de entidad mítica y no cabe duda de que, en este sentido, también se da una vinculación *a priori* de lo mesiánico en el “fascismo”, pero éste significa “el Anticristo”, término cristiano que el judío Scholem, citando a Walter Benjamin, emplea tal cual en su ensayo sobre el judaísmo: «Pues el Mesías no sólo viene como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo»²¹⁹⁵. Scholem aclara “descriptivamente”, pero con palpable intención polémica, que *en la tradición judía* el verdadero mesías no podría ser derrotado y crucificado, porque es aquél que vence al Anticristo.²¹⁹⁶ Todos estos hechos quedan, de alguna manera, reflejados por Habermas de manera *más o menos explícita* en su artículo-carta (1971) dirigida al propio interesado, una suerte de declaración de sumisión alemana ante “pueblo elegido”; e impregnan implícitamente, como un halo hermenéutico pre-comprensivo de fondo, la entera *Teoría de la acción comunicativa* (1981), diez años posterior. De ahí que deban hacerse emerger en cuanto tales, es decir, como *frame*, invisible para el lector no avisado, a fin de que resulte comprensible la “condescendiente” postura de Habermas relativa al “fundamento último” de la filosofía. Así, según Habermas, el mesianismo constituye el alma de la ilustración:

Scholem subraya y documenta con testimonios biográficos la tendencia de la mística a convertirse en ilustración. El nihilismo de un Jacob Frank parece empujar la mística judía hasta un punto en que la envoltura religiosa es rota desde dentro, y sus impulsos más profundos pueden quedar en conexión con las nuevas ideas de la Revolución Francesa.²¹⁹⁷

Este “nihilismo positivo”, consistente en la *negación de la nada*, puede dar lugar a formas aceptables de terrorismo:

Esto explica el carácter de *shock* de unas acciones que se agotan en sí mismas y el *shock* que pueden provocar. Rasgos parecidos ofrece una forma actual de terrorismo que desde el punto de vista de los implicados tendería a salvar, por medio de un exhibicionismo puramente destructivo y generador de *shocks*, el verdadero contenido de la revolución, en un momento

²¹⁹⁴ Habermas, J.: *Perfiles...*, *op. cit.*, pp. 342-343.

²¹⁹⁵ Benjamin, W.: *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Contrahistorias, 2005, p. 20.

²¹⁹⁶ Scholem, G.: *Conceptos...*, *op. cit.*, p. 117.

²¹⁹⁷ Habermas, J.: *Perfiles...*, *op. cit.*, p. 343.

en que ésta apenas es ya pensable en los países desarrollados, en los cuales tanto el Estado moderno como la práctica revolucionaria que le hacía frente se están desmoronando o están sufriendo una transformación que resulta difícil de evaluar.²¹⁹⁸

Aunque el *shock* fue abandonando el terreno de la izquierda revolucionaria, por aquellas fechas se estaba viviendo la “revolución cultural” china y quedaba todavía por vivir el fenómeno de Pol Pot, entre otras experiencias del “nihilismo positivo” de cuño mesiánico “de izquierdas”, donde resulta difícil establecer distinciones entre el elemento “restauracionista” de retorno al “paraíso original” anterior al pecado de la manzana y el elemento futurista, utópico o de la revolución milenarista judaica. En todo caso, el *shock* no descansará tras apagarse los últimos rescoldos de la masacre y ya vuelve a tomar forma en la derecha con las políticas neoliberales de “ajuste estructural” diseñadas por el judío Milton Friedman y las dictaduras experimentales latinoamericanas apoyadas por Israel.²¹⁹⁹ Habermas nos explica que, a derecha e izquierda, el judaísmo encuentra sus propias formulaciones e imaginarios caracterizados por ese fondo común:

La energía espiritual y política de muchas generaciones de intelectuales judíos se ha sedimentado en los valores universalistas de los movimientos de liberación, tanto burgueses como socialistas.²²⁰⁰

Y a continuación se hace explícita la cuestión nacionalista entorno a la cual gira el judaísmo, y con él la entera civilización occidental, desde el inicio de la modernidad, a saber:

El judaísmo es una empresa espiritual; vive de sus orígenes religiosos, pero también puede sobrevivir a la secularización de esas raíces. El concepto de judaísmo es vago. Se refiere a una particularidad histórica. Y, sin embargo, en él se expresa un problema más general: ¿cómo puede un pueblo mantener su identidad bajo las condiciones del mundo moderno?²²⁰¹

Hete aquí la pregunta que atormenta, como hemos señalado repetidas veces a lo largo de esta investigación, a los “intelectuales” (de la “ideología B”), porque la modernidad se ha utilizado como un ariete contra los nacionalismos gentiles, literalmente diabolizados, pero cuando los mismos argumentos se enderezan a cuestionar el nacionalismo judío, es decir, a plantear la cuestión de la “muerte de Dios”, es decir, de la “muerte de Yahvé”, verdadera esencia de la “ideología del Holocausto”, entonces las actitudes de los liberales y los socialdemócratas ya no resultan tan entusiastas en todo lo relativo a las libertades y preeminencia del “individuo” frente a la “nación”. Habermas, que al parecer quiere mostrarse útil a “la causa” del “pueblo elegido”, hace la siguiente propuesta a sus correligionarios de la logia cabalística:

Entre las sociedades modernas, sólo aquéllas que logren introducir en las esferas de lo profano los contenidos esenciales de su tradición religiosa, tradición que apunta siempre por encima de lo simplemente humano, podrán salvar también la sustancia de lo humano.²²⁰²

²¹⁹⁸ *Op. cit.*, pp. 343-344.

²¹⁹⁹ Cfr. Naomi Klein: *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Madrid, Espasa, 2007.

²²⁰⁰ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 344.

²²⁰¹ *Ibidem.*

²²⁰² *Ibidem.*

A dicha tarea, pero en único beneficio de la “ideología B”, es decir, del judaísmo, dedicará Habermas su obra capital, la *Teoría de la acción comunicativa*, cuyo postulado, que no conclusión racional, es la negación del “fundamento último” de la filosofía (griega) en tanto que *institución racional* de la “ideología A”. En dicho contexto, tanto Habermas cuanto Apel comparten idénticos pre-juicios, *Vorhabe* o “saber de fondo”, de manera que el debate Habermas/Apel en sí mismo no nos interesa por el momento como hilo conductor de la recodificación lingüística del “paradigma A”, sino que más bien nos interesan los elementos pre-comprendidos *comunes* desde los cuales Habermas rechaza el “fundamento último” y Apel lo afirma pero sólo para resolverlo en unos términos que *excluyan* de antemano el “fenómeno VM”. Los intentos de Apel están destinados al fracaso porque parten de los mismos supuestos ontológicos que Habermas: binomio *idealismo/materialismo*, idealismo trascendental en uno, cuasi-trascendental en el otro. Y quizá porque ese fracaso liquidaría, esta vez sí, la sustancia griega genuina —aunque en este caso ya residual— que todavía pueda abrigar cualquier proyecto teórico, incluida la ética dialógica, de fundamentación última de la filosofía.

En la Introducción a la *Teoría de la acción comunicativa*, la posición de Habermas respecto del “fundamento último” no va mucho más allá de las afirmaciones *ex cathedra* sobre el fracaso de la Filosofía Primera y la nota a pie de página que remite a la referenciada obra de Adorno en calidad de “desempeño” de dicha afirmación. A continuación, Habermas se adentra en un debate sobre el papel sucesorio que puedan representar la sociología, la economía y la antropología tras la defunción de la filosofía como ciencia rigurosa y en términos de una reconstrucción histórico-genética de una teoría de la racionalidad. Ya sabemos que Habermas se inclinará por la sociología: «Pues bien, dentro de las ciencias sociales es la Sociología la que mejor conecta en sus conceptos básicos con la problemática de la racionalidad».²²⁰³ Pretender que la sociología constituye un terreno más sólido, científicamente hablando, que la filosofía crítica y fenomenológica, al objeto de una conceptualización de la racionalidad *con pretensiones de validez vinculante* —y no meramente empírica— puede resultar sorprendente, pero es así como Habermas “supera” la filosofía primera y da la medida de su criterio de rigor filosófico.²²⁰⁴ Estamos ante un *sociologismo* de las mismas características funcionales que el “psicologismo” demolido por Husserl en sus *Investigaciones lógicas* (1900). Ninguna ciencia empírica puede fundamentar por sí misma y en cuanto tal las propias condiciones de veracidad de sus teorías. Por supuesto, puede hacerlo *de facto* yendo más allá de sus competencias y desarrollando, bajo la rúbrica más “reputada” de la sociología, funciones que corresponden a la filosofía. Pero, en todo caso, se limitará a jugar hábilmente con las etiquetas y los letreros de los departamentos universitarios. Las argumentaciones de Habermas en la Introducción serán, por tanto, filosóficas —lo es la simple afirmación de que la sociología es el lugar más propicio para una reconstrucción

²²⁰³ Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, t. I., *op. cit.*, p. 18.

²²⁰⁴ No negamos que una reconstrucción histórico-genética de la sociología en términos de teoría de la racionalidad pueda resultar necesaria en orden a establecer los vínculos entre el concepto de razón y su *Ereignis* histórica en las “ciencias del espíritu” y las “ciencias sociales” europeas, pero ello sólo cuando el *Vorhabe* de la racionalidad misma y su dependencia respecto de la *experiencia originaria de la verdad* háyase tematizado e interpretado previamente en un marco estrictamente ontológico-fundamental y hermenéutico. Los sentidos básicos de dicha exégesis, asegurados metodológicamente, son los que han de guiar la mencionada reconstrucción si no queremos que su lugar sea usurpado por la ideología.

histórico-genética del concepto de racionalidad— pero han dejado atrás la cuestión del fundamento último como cosa periclitada, para desarrollarse en el marco “más científico” de la sociología. Fuegos de artificio semánticos en lo concerniente al tema que nos ocupa. De ahí que resulte más sorprendente todavía, si cabe, la pretensión de Habermas, ya al final de la obra, según la cual el tema del “fundamento último de la filosofía” se limitará a *añadir* algunos argumentos de carácter metodológico «a los ya empleados en la introducción».²²⁰⁵ Suponemos que se refiere a los argumentos *de Adorno*, porque los suyos propios brillan por su ausencia. Respecto a los de Adorno, ya hemos visto qué clase de “argumentos” son: ideología en estado químicamente puro, tras la cual se atrincheran “disciplinas” tan “científicas” como la mística judía, el mesianismo, la cábala... Un material que, a lo sumo, podremos utilizar como *prueba de cargo* contra Habermas cuando analicemos el sesgo ideológico de su exégesis sobre la “lingüistificación de lo sacro”, pero no como argumentación capaz de acreditar el “fracaso” de la filosofía primera. Procedamos, pues, por tanto, a exponer los supuestos argumentos “metodológicos” en cuestión a fin de agotar esta vía, aunque ya advertimos de antemano que la cosa no da ya mucho más de sí en el nudo texto de la obra en cuestión.

Habermas sale al paso de las “sospechas” de “fundamentalismo” —como si de descargarse de una acusación criminal se tratara— alegando que cuando la filosofía colabora con la ciencia no puede ser ya fundamentalista. Nos describe pues una situación de hecho, que al parecer deberíamos confundir obediente e ingenuamente con lo que debe ser. Pero también confunde otras cosas, porque toda teoría, incluida la filosófica, está sujeta a debate y en *este* sentido estrictamente epistemológico y metodológico puede ser catalogada de falibilista. Se trata de un falibilismo *procedimental* que no puede prejuzgar sobre el fondo del asunto. En efecto, la contrastación de argumentos y pruebas no excluye que se debata el propio falibilismo o sus límites, de tal suerte que la pretensión fundamentalista y el debate son, desde los tiempos de los *Diálogos* de Platón (siglo V a. C.), consustanciales y, a la vez, complementarios. El estatus ontológico de los filosofemas y su estatus epistemológico pertenecen a ámbitos distintos y no sólo pueden coexistir, sino que coexisten desde el mismo momento en que estamos dialogando sobre ello y Habermas aporta razones contra el fundamentalismo, pero Apel, argumentos a favor. Si el fundamentalismo quedara deslegitimado *ipso facto* por el hecho de debatirlo, ni siquiera podríamos referirnos a él en términos argumentativos. Y si podemos referirnos a él y desempeñar pretensiones de validez, entonces «la filosofía cambia de papel cuando ha de cooperar con las ciencias», ciertamente, pero sólo como cambia de vestido *una señora* cuando acude a un evento glamouroso o permanece cómodamente estirada en el sofá de su casa. ¿O se trata de señoras diferentes? ¿O si viste bata en casa ya no puede lucir su traje de noche o su atuendo laboral habitual? Pero además, ya sabemos que Habermas incurre en contradicción performativa cuando afirma el falibilismo, porque dicha afirmación pasa a desempeñar funciones pragmáticas y ejecutivas de fundamento último. No repetiremos aquí los argumentos conclusivos de *Verdad y muerte*²²⁰⁶ que constituyen el punto de partida metodológico de nuestra investigación. Los supuestos criterios del falibilismo han de ser infalibles, puesto que si los cuestionamos debemos emplearlos en el mismo cuestionamiento y estamos dinamitando los fundamentos

²²⁰⁵ Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa, t. II, op. cit.*, p. 566.

²²⁰⁶ Farrerons, J.: *Verdad y muerte I, op. cit.*, p. 110 y ss.

de *todo* debate racional. Luego la existencia de dichos fundamentos infalibilistas constituye la condición de posibilidad del falibilismo. *El falibilismo no sólo no excluye el fundamentalismo, sino que lo presupone.* La cuestión se reduce a saber diferenciar entre “la verdad” y “lo verdadero”, una básica distinción heideggeriana que Habermas quiere ignorar. Ahora bien, si el falibilismo científico (“lo verdadero”) entraña unos criterios de falsación *no falsables por principio*, entonces dichos criterios forman parte del ámbito filosófico originario de “la verdad” y la sociología, como todas las ciencias empíricas, depende *en este sentido* de la filosofía. Cabe afirmar, por tanto, volviendo del revés como un calcetín la argumentación de Habermas, que *el falibilismo científico nos retrotrae a la filosofía primera* como un planeta es atraído por el sol central del sistema o, para volver al ejemplo anterior, como la señora, cualesquiera que fueren sus atuendos, tendrá *tarde o temprano* que desnudarse. El cuerpo desnudo está co-presente bajo la tela de todos los vestidos, batas, uniformes... que pueda enfundarse. El equivalente lingüístico-argumentativo de ese improrrogable desnudo es el *silencio*. La *Triftigkeit* no puede argumentarse, sino, a lo sumo, describirse fenomenológicamente e interpretarse en el contexto de una ontología hermenéutica del *Dasein*. También podría ser objeto de la poesía, la música, la religión u otros ámbitos no argumentativos de la “cultura”. Pero Habermas insiste en sus postulados depotenciadores de la filosofía, como si ésta encerrara una amenaza para el tipo de valores y posturas ideológicas que operan como factor motivacional último de su proyecto teórico:

Desde la perspectiva de la historia de la teoría sociológica he tratado de demostrar, valiéndome de los trabajos de G. H. Mead, Max Weber y E. Durkheim, cómo en este tipo de teoría planteada a la vez en términos empíricos y en términos reconstructivos se enlazan inextricablemente el trabajo filosófico de análisis conceptual y el trabajo más propio de una ciencia empírica.²²⁰⁷

Sin quererlo y como a pesar suyo, más allá del ambiguo concepto de “cuasi-trascendentalidad”, donde “lo trascendental” es “depotenciado” (podía haber recurrido a una super-facticidad y potenciado “lo empírico”), plantea Habermas la cuestión de la *facticidad trascendental*. Pero a tales efectos, Habermas debería haber abordado previamente el tema de la historicidad y aclarado, antes de entrar en una *historia* de la teoría sociológica, la historia de “la verdad”, de la “teoría” en general y de los intentos de pensar los “hechos” que jalonan esa historia como *facta* a la vez empíricos y trascendentales que remiten a una historicidad y a una temporalidad originarias. ¿Mas no remite este planteamiento a la razón misma en cuanto *ser*, a la *Triftigkeit* como tal, fáctica y a la par que imperativa, necesaria y vinculante? ¿No cabría concebir una región ontológica, anterior a la escisión entre “lo empírico” y “lo trascendental”, desde la cual dicha reconstrucción histórico-genética puede ser comprendida en calidad de *Ereignis*?²²⁰⁸ Pero entonces el “pueblo escogido” es Grecia, una nación ya *extinta*, no Judea. Pero Habermas permanece ciego y mudo ante tales obviedades:

²²⁰⁷ Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, t. II, *op. cit.*, p. 567.

²²⁰⁸ Sobre el tiempo como fenómeno anterior a la escisión entre “lo individual” (concreto) y “lo general” (abstracto) y su relación con el concepto griego de “ser”, véase: Jaume Farrerons / José Luis Arce: “Para una ontología de la historia: el sujeto de la historicidad”, “Endoxa”, Series Filosóficas, n.º 16, 2002, pp. 65-86. Madrid. UNED.

Una filosofía que expone sus resultados a tales comprobaciones indirectas tiene que ir acompañada de la conciencia falibilista de que la teoría de la racionalidad, que antaño pretendió desarrollar en solitario, sólo puede esperarse hogaño de la afortunada coherencia de fragmentos teóricos diversos. Pues a este nivel en que las teorías guardan entre sí una relación de complementariedad y de presuposición recíproca, el único criterio de evaluación de que disponemos es la *coherencia*, ya que verdaderos o falsos sólo pueden serlo los enunciados particulares que pueden deducirse de las teorías. Y una vez abandonadas las pretensiones fundamentalistas, tampoco podemos contar ya con una jerarquía de las ciencias: las teorías, sean de procedencia sociológica o filosófica, *tienen que encajar* las unas con las otras; pues si eso no sucede, las unas ponen a las otras en una situación problemática y habrá que examinar en cada caso si es bastante con revisar las de una sola categoría.²²⁰⁹

Sin embargo, todas las afirmaciones que Habermas acaba de evacuar alegremente entran en contradicción performativa consigo mismas. En efecto, ¿desde qué instancia está decretando Habermas que no puede aceptarse una relación jerárquica entre la filosofía y las ciencias, si no es desde la propia filosofía? ¿Cuál es el estatus de un discurso que hace afirmaciones sobre las relaciones de la filosofía con las ciencias “en general”? ¿A qué ciencia “empírica” pertenece un tal discurso? Como bien afirma Apel, aquí no se trata de decidir esto o aquello, sino de describir simplemente “lo que sucede”. Por si todavía fuera poco, Habermas se salta arbitrariamente toda la fase hermenéutica, es decir, propiamente filosófica —que ya observamos en el caso de la historiografía y que vale también, por partida doble, en el caso de la “historia de la sociología”—, porque para que los “fragmentos teóricos diversos” encajen, se parte *de facto* de una *totalización* interpretativa. El *Vorhabe* es ineludible y *previo* a los “fragmentos” en cuestión. La comprensión (*Verstehen*) antecede a la “explicación” y determina qué es lo que hay que explicar y qué, simplemente, ni siquiera será contemplado. La evidencia de lo sucedido con la “historiografía científica” de la Segunda Guerra Mundial es demasiado abrumadora como para creer que los historiadores profesionales se limitan a “explicar los hechos”: hemos constatado hasta el hartazgo que cuando se alcanza dicho nivel de elaboración teórica, los “hechos” “relevantes” han sido ya “seleccionados” desde la *ideología* y fuera de la institución académica, de tal suerte que las teorías obligadas “deben encajar” y piden permiso, por decirlo así, a las que se han fijado de antemano como depositarias de los criterios de “coherencia”. La jerarquía es aquí ineludible: ¿debe A “encajar” con B o B “encajar” con A? No nos cabe la menor duda: A siempre debe encajar con B porque, como sabemos, la historiografía no puede tener en cuenta únicamente los criterios de verdad, sino la *necesidad* de hacer “felices” a los hombres proporcionándoles “esperanza”. Porque hay que aprender incluso a “desaprender” la “ideología A”, es decir, la filosofía, “la verdad”, palabras harto inquietantes de Habermas:

Con todo, la prueba definitiva de una teoría de la racionalidad con la que la comprensión moderna del mundo pudiera asegurarse de su universalidad, sólo estribaría en que las figuras opacas del pensamiento mítico se iluminaran y se aclararan las manifestaciones no comprensibles de las culturas ajenas, y se aclararan de suerte que no sólo entendiéramos los procesos de aprendizaje que “nos” separan de “ellas”, sino que nos percatásemos también de lo que hemos *desaprendido* en el curso de nuestros procesos de aprendizaje. Una teoría de la sociedad que no excluya a priori esa posibilidad de desaprender, tiene que comportarse

²²⁰⁹ Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa, t. II., op. cit., p. 567.*

críticamente también contra la precomprensión que recibe de su propio entorno social, es decir, tiene que permanecer abierta a la autocrítica. Los procesos de desaprendizaje sólo pueden alumbrarse desde una crítica de las deformaciones que se fundan en la utilización selectiva de un potencial de racionalidad y entendimiento que otrora fuera accesible, pero ahora yace sepultado.²²¹⁰

Cuando habla de “culturas ajenas” se refiere, en primer lugar, al judaísmo y la cábala, ideología racista al servicio de las élites oligárquicas que inspira la política de la socialdemocracia alemana, el laborismo británico y el “partido demócrata” estadounidense. Cuando propone de la necesidad de *desaprender* “la precomprensión que recibe de su propio entorno”, creo haber demostrado que refiérese al “sentido” trágico-heroico del “pensamiento mítico” indogermánico, es decir, al “fascismo”. Y por si quedaba alguna duda de que está respondiendo a Heidegger y, singularmente, a la ontología fundamental, sin nombrar a su interlocutor, en un monólogo sentencioso cuya ambigüedad y generalidad apenas impide la identificación del destinatario de las “críticas”, Habermas añade un nuevo y último motivo para evitar el “extravío” fundamentalista: «(..) una teoría que quiera asegurarse de las estructuras generales del mundo de la vida no puede proceder en términos trascendentales».²²¹¹ ¿Por qué? Según Habermas, porque ese saber que constituye las certezas desde las cuales podemos plantear cualquier otra cuestión no está inmediatamente disponible para nosotros. Sólo puede aparecer y hacerse, por decirlo así, explícito, de forma *fragmentaria* y, así, únicamente se dejaría transformar en saber explícito “palmo a palmo”, una expresión acuñada a propósito para dinamitar la posibilidad misma de una totalización:

Lo que está fuera de toda duda aparece, en efecto, como si nunca pudiera tornarse problemático; y en tanto que absolutamente apromblemático, un mundo de la vida lo más que puede es venirse abajo. Sólo bajo la presión de un problema que nos sale al paso quedan arrancados importantes fragmentos de ese saber de fondo de la modalidad de familiaridad incuestionada con que nos eran presentes, y son traídos a la conciencia como algo de lo que necesitamos *cerviorarnos*. Sólo un terremoto nos hace cobrar conciencia de que habíamos considerado inmovible el suelo en el que estamos y nos movemos a diario. Pero incluso en tales situaciones sólo un pequeño fragmento del saber de fondo se hace incierto, queda arrancado de su inclusión en tradiciones complejas, en relaciones solidarias y en competencias individuales.²²¹²

Las afirmaciones de Habermas son completamente fraudulentas. El análisis fenomenológico de la “experiencia de la angustia” nos muestra el derrumbamiento del “ser en el mundo” del *Dasein*, sobre cuyo fondo emerge “la nada”. Pero además, la *experiencia de la certeza* ostenta unos *contenidos semánticos ontológicos* que pueden abstraerse de su carácter “relativo” o parcial. Y son éstos los que nos interesan, en primera instancia, como criterios de legitimación de cualesquiera contenidos ónticos. De forma interesada, Habermas confunde aquí, una vez más, “la verdad” con “lo verdadero”. La mera existencia de la ontología fundamental pone en evidencia que sí cabe tematizar el supuesto *trascendental* de “la verdad”, a saber, la *totalización* del *Dasein*. El concepto de “nada” constituye el resto nulo de dicha exhaustividad fundamentalista y el “ser para la muerte” erígese en el “saber de fondo” fáctico y legítimo *que*

²²¹⁰ Habermas, J., *op. cit.*, pp. 567-568.

²²¹¹ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 569.

²²¹² Habermas, J.: *op. cit.*, p. 568.

posibilita toda interpretación. Ciertamente, dicho saber no nos ofrece “contenidos” positivos, pero si un criterio de exclusión *a priori* de los mismos. Quedan deslegitimados de antemano los contenidos de la “ideología B”, cuando precisamente el proyecto de Habermas consiste en imponerlos y “desaprender” los que subyacen a la idea misma de “filosofía primera” (“ideología A”). Si Habermas se expresara de manera menos elusiva y más directa, se vería obligado a dar unas explicaciones que, con semejantes fórmulas, ahórrase cómodamente en beneficio de sus propios “supuestos” y “precomprensiones” de “fondo” utópico-proféticas. Si aceptamos las afirmaciones de Habermas, entonces hay que renunciar a *Ser y tiempo* y, en definitiva, a la propia filosofía en cuanto tal. La filosofía no muere, sino que es asesinada por un cabalista. La argumentación de Habermas es tan alevosa, que pretende incluso utilizar “la hermenéutica” para sus fines:

De ello se sigue una importante consecuencia metodológica para las ciencias que se ocupan de la tradición cultural, de la integración social y de la socialización de los individuos; una consecuencia de la que el pragmatismo y la filosofía hermenéutica se percataron muy bien, cada uno a su manera, cuando pusieron en cuestión la posibilidad de la duda cartesiana.²²¹³

De la insoslayabilidad del “pre-juicio” no se sigue, empero, que éste, en calidad de *Vorhabe* y en términos trascendentales, no pueda ser tematizado. ¡El simple hecho de que lo nombremos y sepamos de qué estamos hablando permite constatar la realidad de un “saber” al respecto! De tal suerte que puedan establecerse criterios para distinguir entre el *Vorhabe* válido y el *Vorhabe* no-válido, entre el *Vorhabe* óntico y un *Vorhabe* ontológico. Es válido aquel *Vorhabe* óntico que se fundamenta *explícitamente* en el *Vorhabe* ontológico (“facticidad trascendental”) y nos permite desaprender, uno por uno, “palmo a palmo”, los contenidos doctrinales del judaísmo (“ideología B”). *Dicha formulación condensa el significado todo de la filosofía como institución y, por ende, la “condición de posibilidad” de la democracia.* El “saber de fondo”, en cuanto “saber” relativo a “la verdad”, ha sido pre-comprendido ya siempre e incluso tematizado de forma exhaustiva (*Ser y tiempo*). De no serlo, por otro lado, deberíamos ir despidiéndonos de toda pretensión de validez en materia de ciencias humanas, sociales o “del espíritu”, disciplinas cuyo imperativo, previo a toda explicación, pasa necesariamente por la “comprensión” de conceptos tales como “ciencia”, “humano”, “sociedad”, “espíritu”... Dicha comprensión es inseparable de la totalización de sentido que permite abordar cualquier ciencia como “objeto” material concerniente a “lo verdadero”. La pretensión de Habermas constituye, en realidad, un torpedo lanzado a la línea de flotación de la sociología en cuanto ciencia; otro tanto podría aseverarse respecto de la antropología, la politología y la economía... El “ser para la muerte” es el *frame* hermenéutico último de toda exégesis de los fenómenos y, por tanto, no hay ciencia de la sociedad o del hombre, *ni ciencia en general*, que pueda desprenderse de un “fundamentalismo último” de la *Trifügkeit*, fenómeno que deberá ser, a su vez, interpretado y puesto en relación con el *Sein zum Tode*. Hete aquí el punto de confluencia entre la ontología fundamental y la ética dialógica. En tales términos es menester, a nuestro entender, plantear la recodificación paradigmático-lingüística de la “cuestión del ser”; las formulaciones de Habermas tienen como finalidad, precisamente, hacer imposible este giro en tanto que equivalen a una “restauración” del paradigma del *Dasein*.

²²¹³ *Ibidem.*

Poco más puede decirse ya de las argumentaciones de Habermas contra el “fundamento último” en la *Teoría de la acción comunicativa* (1981). Pero nueve años más tarde, en un congreso alemán de filosofía, vuelve sobre el tema (“Edmund Husserl sobre mundo de la vida, filosofía y ciencia”): «A mí me interesa el tercer motivo, la defensa de la pretensión filosófica de fundamentación última». ²²¹⁴ Pero esta vez mencionando explícitamente a Heidegger: «una crítica de la filosofía del sujeto que en Heidegger no hace sino conducir a un vuelco por el que el planteamiento fundamentalista se trueca en la abstracción contraria». ²²¹⁵ El punto de partida será, como en el caso de la referencia a Adorno en la nota a pie de página ya debatida, el proyecto husserliano como forma depurada de fundamentalismo filosófico. Aquí sólo nos interesará, empero, el momento en que Habermas entiende que Husserl queda desbordado por Heidegger y éste prosigue el proyecto fundamentalista con otros medios:

Al cabo, Husserl no puede poner en concordancia la pertenencia del yo mundano al mundo con la posición extramundana del proto-yo trascendental. Como es sabido, las consecuencias de ello las sacó Heidegger en *Ser y tiempo*. ²²¹⁶

Además, nos interesarán los motivos por los cuales, según Habermas, Heidegger no consigue sus objetivos y, singularmente, aquéllos específicos que atañen al papel del *Dasein* en cuanto “fundamento último”, sin entrar aquí en los desarrollos posteriores de la filosofía del “segundo Heidegger”, en los que, al decir de Habermas, persiste su fundamentalismo, pero más allá de los límites cronológicos (“primer Heidegger 1919-1929”) que acotan la presente investigación. Nuestra intención no es agotar el debate con Habermas sino detectar el *lugar* concreto de su discurso donde pretende *desempeñar* mediante unas *razones filosóficas concretas* el supuesto fracaso de la “filosofía primera”. Ese fracaso se produciría, al parecer, en *Ser y tiempo*, de manera que no podemos aquí eludir la interpelación. Habermas interpreta correctamente, a nuestro entender, el desbordamiento de Husserl por Heidegger mediante una estrategia de radicalización del “fundamento último”, el cual pasa del “yo trascendental” al “ser en el mundo”, es decir, al *Dasein*. Otra cosa es cómo concibe dicha radicalización:

La tarea paradójica de situar en el mundo mismo los procesos de constitución del mundo, trata Heidegger de solventarla recurriendo a la figura existencialista de pensamiento que representa el *geworfenen Entwurf*, es decir, la *iactata proectio*, en una palabra: Heidegger trata de resolverla en las dimensiones del tiempo. ²²¹⁷

Ya el término “figura existencialista” comienza a desvelar cuál es la contra-estrategia narrativa de Habermas, porque el “yo” kierkegaardiano es un individuo empírico cuya interesada confusión con el *Dasein* ha aligerado grandemente el trabajo a los furibundos críticos de Heidegger. Habermas, en efecto, va por el mismo camino, como no podía ser de otra manera:

Los sujetos quedan licenciados de las moradas de la subjetividad, quedan entregados a sus propias referencias al mundo, es decir, a los plexos de remisión en que se mueven, y quedan

²²¹⁴ Habermas, J.: *Textos y contextos*, op. cit., p. 61.

²²¹⁵ *Ibidem*.

²²¹⁶ Habermas, J.: *Textos y contextos*, op. cit., p. 63.

²²¹⁷ Habermas, J.: op. cit., p. 63.

sometidos, sin merma de su espontaneidad proyectadora de mundo, a las condiciones de la existencia intramundana y de la facticidad histórica.²²¹⁸

¡Sin embargo, Heidegger no “desfonda” el sujeto trascendental husserliano para regresar al sujeto empírico ni, en general, a ninguna forma de “sujeto”. El propio Habermas había caracterizado unas líneas más arriba la filosofía de Heidegger como una “crítica del sujeto”, ¿cómo puede pretender que “los sujetos” vuelvan ahora a aparecer como depositarios de la función fundamentadora? Quien no ha superado jamás la filosofía del sujeto es el propio Habermas y, por ello, sigue hablando de intersubjetividad, pero éste no es el caso de Heidegger. El *Dasein* no es un “sujeto”, no es un “individuo empírico”: el carácter de *ipseidad ejecutiva* del *Dasein* es anterior, un existenciario constituyente de toda forma de subjetividad. Según el propio Habermas:

El lugar de la distinción entre lo trascendental y lo empírico pasa a ocuparlo la distinción entre el ser y el ente, es decir, entre la proyección abridora de mundo, o que abre el horizonte de sentido para posibles encuentros con lo intramundano, y lo intramundano mismo, es decir, lo contingente con lo que nos topamos en el mundo.²²¹⁹

Ahora bien, si es así, si Habermas ha comprendido la distinción entre ser y ente, ¿cómo puede referirse a ella en términos de “sujetos”? Estos “sujetos” de los que habla Habermas son entes intramundanos, pertenecen al ámbito óntico y categorial. La distinción ser/ente no sustituye a la distinción trascendental/empírico, sino que la “supera” en el sentido hegeliano de *Aufhebung*: el retroceso trascendental del factum de la creencia ejecutiva óntica a sus condiciones de posibilidad nos descubre un *factum* que es, a la par, una *valides*: la creencia válida, el *Vorbabe* de toda reconstrucción teórica legítima y de toda *praxis* ética. Habermas parafrasea estas formulaciones de forma rutinaria, para dar a entender que las ha comprendido perfectamente, pero luego ignora *de facto* su significado, como si no se las tomara en serio. Afirma, en efecto, a continuación: «Pero con esta distinción Heidegger se atiene, pese a todo, a la pretensión filosófica de fundamentación última».²²²⁰ ¿Por qué “pese a todo”? ¿Dónde está dicho que el “retroceso apagógico” de “lo empírico” a “lo trascendental” en la *existencia* y de “lo trascendental” a la distinción ontológica ser/ente ostente la más mínima apariencia o necesidad de renuncia a una “fundamentación última”? Heidegger es coherente, antes bien, con la pretensión “fundamentalista”, siempre que ésta sea interpretada, claro está, en términos ontológico-hermenéuticos, no racionalistas y deductivos. Si se restringe el concepto de “fundamento filosófico último” a una axiomática de la que pueda deducirse “lo verdadero” enciclopédicamente usurpando así el lugar de las ciencias empíricas o incluso como método constructivista sistemático de fundamentación de cualesquiera conocimientos filosóficos “positivos”, desde luego que no ha lugar para el fundamentalismo. Pero si “fundamento último” significa las “condiciones de posibilidad” del *verstehen* (comprender) y, por ende, de “la verdad” en cuanto supuesto de “lo verdadero” [válido] en *todos* los ámbitos de la racionalidad, Heidegger, con su proyecto de *Urwissenschaft* u “ontología fundamental”, se mantiene dentro del “proyecto fundamentalista husserliano” “hermenéuticamente reformado” por lo menos hasta el año 1929. Con palabras del propio

²²¹⁸ Habermas, J.: *op. cit.*, pp. 63-64.

²²¹⁹ Habermas, J.: *ibidem*.

²²²⁰ *Ibidem*.

Habermas: «Mientras que las ciencias están ahí para lo óntico, la filosofía administra el ser mismo».²²²¹ La palabra “administra” es ya una ironía despectiva del filósofo *cabalista*, pero podría aceptarse casi en el mismo sentido en que Gadamer habla de la “urbanización” de la provincia del ser. Añade Habermas:

Al igual que Husserl, Heidegger hace valer contra las ciencias la praxis preteórica de la vida como fundamento de sentido, a fin de asegurar frente a ambas a la filosofía un acceso privilegiado a la verdad.²²²²

El acceso privilegiado a la comprensión de la vida lo disfruta la propia vida: la tarea de la filosofía es elevar a concepto dicho “saber” existencial sin perderlo por el camino (método) de la teorización. Véase al respecto el Capítulo 6 de la presente investigación. Concluye Habermas su exposición sobre Heidegger:

A las estructuras de esta vida natural mundana Heidegger las llama *existenciaros*; y porque éstos *antecedan* a las categorías de los ámbitos del ser a los que las ciencias se refieren en actitud objetivante, la analítica de la existencia o *Dasein* recibe el nombre de Ontología Fundamental. Hasta aquí la argumentación de Heidegger discurre paralelamente a la de Husserl.²²²³

Conviene, empero, puntualizar que la “vida” a la que Heidegger se refiere no tiene nada de “natural” a menos que se utilice esta palabra con un significado griego que ya ha perdido y que nos remite al naturalismo ya superado por Husserl. La vida no es un ente natural de las ciencias naturales (biología, bioquímica, antropología...), antes bien, Heidegger se pone en guardia frente a semejantes interpretaciones. El *Dasein* no es el resultado de un retorno al mundo natural desde las reducciones trascendentales husserlianas, sino una radicalización de éstas. Por el mismo motivo, no puede tampoco sostenerse que la argumentación de Heidegger “discurre paralelamente” a la de Husserl, sino que ahonda en el proyecto fundamentalista husserliano retrocediendo en términos trascendentales del “ego” teórico al *Dasein* existencial. El *Dasein* no pierde en ningún momento la trascendentalidad y por ese motivo conserva sus funciones constituyentes respecto de “lo intramundano” constituido. Las estructuras ontológicas de los entes intramundanos (“la cosa”) son las *categorías*; las de “la vida”, los *existenciaros*. Acto seguido lanza Habermas su ataque contra la pretensión heideggeriana de erigir ese “fundamento último” que tanto teme la Escuela de Frankfurt por sus implicaciones anti-utópicas:

Sin embargo, falta ahora el punto de referencia de una subjetividad trascendental que en el caso de Husserl todavía subyace en el mundo de la vida. El *Dasein* mantiene, ciertamente, la autoría de su proyección histórica de mundo, pero esa autoría la ejerce bajo las condiciones fácticas de su existencia intramundana. A la existencia o *Dasein* sólo le queda una potencia abridora de mundo si se prescinde de cualquier posición extramundana. Por eso la estructura ontológica del ser-en-el-mundo en conjunto tampoco puede explicarse ya desde la perspectiva óptica del *Dasein* individual que existencialmente se proyecta a sí mismo respecto a sus propias posibilidades.²²²⁴

²²²¹ *Ibidem*.

²²²² *Ibidem*.

²²²³ *Ibidem*.

²²²⁴ *Ibidem*.

Ahora bien, ¿de dónde saca Habermas que el *Dasein* *tenga que* ser óntico? Puede ser meramente óntico si, en cuanto caído, interpretase a sí mismo como ente intramundano, pero no si, precisamente, se auto-interpreta propiamente en calidad de *Dasein* auténtico. Y esto no significa que deba convertirse en filósofo, sino algo que está relacionado con la siguiente imputación de Habermas: el *Dasein* “individual”. Como ya se expuso y el propio Habermas ha reconocido, el *Dasein* no puede ser “pensado” en términos categoriales, sino como estructura *existenciaría*. El concepto de “individualidad” tiene el mismo valor aplicado al *Dasein* que si dijésemos, por ejemplo, “la piedra está ofendida”. Habermas comete un bochornoso “error categorial”. Los conceptos ontológicos del *Dasein* son los existenciaríos, no las categorías. El *Dasein* es siempre ya y esencialmente *Mitsein*. No repetiremos aquí la argumentación del Capítulo 3 relativa al cuestionamiento del *linguistic turn*. Sólo conviene subrayar que, en este punto, concluye la “refutación” habermasiana del proyecto filosófico de un “fundamento último” en aquéllo que compete al “primer Heidegger” y, por ende, a los límites de la presente investigación. Rechazados, por inconsistentes, dichos argumentos, el “fundamento último” remite al *Dasein* totalizado, es decir, al “ser para la muerte”. El enunciado “la muerte es la verdad de la existencia” y su correlato, el “fenómeno VM”, constituye la formulación racional del “fundamento último” porque es allí, según el propio Habermas, adonde conducen los caminos del fundamentalismo filosófico de Husserl a Heidegger, cuya “refutación” se ha evidenciado errónea, por no decir burda y, en todo caso, prevaricadora, siendo así que Habermas ha comprendido correctamente a Heidegger, pero *debe* resolver en falso por imperativos extra-filosóficos, ideológicos, religiosos e, incluso, como ya hemos acreditado de forma harto prolija, *cabalísticos*. Habermas falsea conscientemente la filosofía de Heidegger. Sin embargo, ¿significa que en la obra del propio Habermas no pueda hallarse “material” metódico y “positivo” abundantísimo para la “fundamentación última” de la filosofía ontológico-hermenéutica en términos del paradigma lingüístico? Evidentemente, no, porque Habermas ha pasado por todos los lugares por los que debía pasar, pero los ha “mirado” e interpretado desde la perspectiva y los valores de la “ideología B”. *Se trataría de recorrer el mismo itinerario metódico, pero sin anteojeras utópico-proféticas que oculten “la verdad” de “lo sagrado”*. La ciencia, en bruto, sigue siendo ciencia al margen de la filosofía, otra cosa será la exégesis de las evidencias científicas, las omisiones o minimizaciones de ciertos hechos, los sutiles deslizamientos semánticos con que evitar que se abran determinadas perspectivas, etcétera. Conocimos tales estrategias ideológicas en la dura escuela de la historiografía sobre “el Holocausto”, ahora se trataría de aplicar el mismo tipo de reservas metodológicas a la sociológica de la “lingüistificación de lo sacro”. No podemos “repetir” aquí la *Teoría de la acción comunicativa* (1981), obra capital de la ética dialógica, porque semejante programa de trabajo nos llevaría demasiado lejos y, en todo caso, *allende* los límites metodológicos que nos hemos fijado, pero sí podemos señalar los *lugares* donde cabe emprender dicha *recodificación dialógica de la ontología fundamental* con las miras puestas en la restauración paradigmática del *Dasein*.

7.2.2.- *La interpretación habermasiana sobre la “lingüistificación de lo sacro”, el “fundamento último” y la “ideología B”*

La entera *Teoría de la acción comunicativa* representa un intento de determinar el concepto sociológico de “acción social” en términos a la par empíricos y trascendentales (o “cuasi-

trascendentales”). La *historia* genético-reconstructiva de la sociología como historia de la “acción social comunicativa” es el lugar elegido por Habermas para explicar y comprender a la vez la génesis de la racionalidad. Dicha historia debe ser interpretada como un *aprendizaje*. No sólo describe unos “hechos”, sino la constitución del *debe*, ante la cual adoptamos una actitud vinculante.²²²⁵ Historicidad, “hechos” y validez nos colocan así en un terreno familiar, pero que Habermas no ha desbrozado conceptualmente porque tendría que retroceder de nuevo hacia el *Dasein*, una pesadilla que sueña con dejar atrás como la Alemania de la “República Federal” superó el “Tercer Reich”, es decir, en *falso*. ¿En qué consiste, en efecto, “lo histórico” de la historia para que de ella pueda brotar, a la par, una narración de “hechos” y una “reconstrucción” de conceptos éticos y críticos —normativos— de validez “contrafáctica”? ¿Qué “tiempo” constituyente es éste? Habermas evitar dedicar su tiempo a tales cuestiones porque la “pretensión normativa” de las ciencias «no puede venir respaldada por supuestos fundamentalistas de tipo ontológico o de tipo trascendental».²²²⁶ La ciencia puede “funcionar”, es decir, transferir rendimientos tecnológicos a la industria y a la economía en general, sin recurrir a un concepto explícito de “la verdad”. Éste forma parte del “saber de fondo” del científico. Y no existiendo una conexión *expresa* entre tal precomprensión y la *praxis* cotidiana de la institución, son las ideologías correspondientes las que se encargan de desarrollar la “interpretación” en que las ciencias, incluidas las ciencias exactas, físicas y naturales, se mueven necesariamente al servicio de un proyecto existencial (*Entwurf*). Para que dicha interpretación de fondo se ordenara a una determinación de los fines de la ciencia, *la estructura política de la sociedad debería ser completamente distinta a la actual*. Resulta sorprendente que Habermas se congratule y convalide un “hecho” que, por poner un ejemplo sangrante, permitió que los científicos se dedicaran a la construcción de armas atómicas. Importante es para Habermas que la ciencia no entre en relación con el “fenómeno VM”. Cómo se consiga eso, cómo se justifique, es secundario incluso si las consecuencias de esa desvinculación entre la ciencia y sus “supuestos ideológicos” resultan literalmente destructivas. Aunque no podremos agotar aquí la cuestión, será fácil detectar en la exégesis habermasiana de “lo sagrado” las indicaciones que señalan hacia el concepto de una historicidad ontológicamente anterior a la historia y, en última instancia, hacia la “temporalidad” originaria del *Dasein*. Ahora bien, la “acción social” como “unidad conceptual básica” de la sociología supone, en términos trascendentales, el *Dasein* en cuanto *ente ejecutivo* a cuyo ser, constituyente de mundo, le es inherente una posibilidad auténtica (“válida”) de ser que opera como criterio contrafáctico (pero no “ideal”, *ergo* platónico, irrealizable) de consumación o maduración histórica (*entelequia* en el sentido aristotélico). La *Teoría de la acción comunicativa* entraña un intento de obtener los *réditos teóricos* de la *historiología* en tanto que “temporalidad” (facticidad trascendental) “constituyente de validez”, destruyendo al mismo tiempo los puentes que, hacia atrás y apagógicamente, conducen al paradigma del *Dasein*. Olvidase “Alemania” disuelta en la “República Federal” y, sobre las ruinas reducidas a escombros y sepultadas de aquella, la patria, erígese esta novísima Asquenaz de la cábala donde sólo se habla de la profesión y el dinero como máximo incentivo para no “tener que pensar”. Esta negativa a pensar, esta ostentosa y pretenciosa “profesionalización de la filosofía” que devora a la propia filosofía hasta reducirla a

²²²⁵ Cfr. Habermas, J.: *Teoría de la acción...*, *op. cit.*, p. 18.

²²²⁶ *Op. cit.*, p. 17.

sociología, hállase inscrita en cada línea de la *Teoría de la acción comunicativa*, un texto “técnico” de “ciencia” seria, “americana”, bien alejado de las “profundidades alemanas” del pasado. Algo residual ha quedado, empero, en la sociología que permite a Habermas continuar haciendo “filosofía”, pero, digámoslo así, filosofía orgullosamente no alemana, filosofía judeo-anglosajona donde aparecen nombres como Pierce, Wittgenstein y otros autores de aromas liberales que, en el mejor de los casos, despachan o devuelven a la religión los temas sobre los que “es mejor no hablar”. Nos queda así, nuda y escueta, una sociología que

Ha sido siempre también una teoría de la sociedad, y a diferencia de las otras ciencias sociales, no ha podido deshacerse de los problemas de la racionalización, redefinirlos o reducirlos a un formato más pequeño.²²²⁷

Sin embargo, ¿cuál es el núcleo histórico de la sociología? Pues nada menos que la religión y el derecho.²²²⁸ El desarrollo temático del meollo sociológico conduce a una comprensión del derecho como expresión normativa de lo sagrado. Si a esto añadimos que dicho enfoque se ha de realizar en el doble plano empírico y vinculante a la vez, resulta que sólo hemos abandonado las profundidades abismáticas de la filosofía para reencontrarlas en forma de “sociología de lo sagrado”. Una astuta estrategia para filtrar, en “lo sagrado”, aquellos aspectos de la religión que resulten concordantes con la “ideología B” y para convertir la “lingüistificación de lo sagrado” en una “fundamentación” (“racionalización”) de la religión judía en su versión utópico-profética secularizada. Ahora bien, dado que nosotros carecemos de autoridad para interpretar a Habermas directamente, es decir, sin mediaciones, seguiremos nuestra estrategia habitual de apoyarnos en un especialista, del cual sólo diferiremos si podemos apoyar nuestras pretensiones en fuentes heideggerianas o habermasianas ya acreditadas en la presente investigación. En este caso nuestra guía será la obra de José M. Mardones *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión* (1998), que abarca la obra más importante de Habermas incluido el giro pro-religioso de su etapa tardía, cuando afirma, renunciando definitivamente a las pretensiones originarias del proyecto ilustrado, que la filosofía nunca podrá sustituir a la religión.²²²⁹ Conviene aclarar que, desde el principio, aunque la mencionada obra de Mardones se subtitule “Habermas y la religión”, el autor pronto reducirá las dimensiones de su pretensión a la religión judeo-cristiana y, más concretamente, al judaísmo. Así, se nos informa que:

La religión no ha sido heredada por la ética comunicativa ni la racionalidad comunicativa hace justicia a la “razón anamnética” ni al potencial simbólico que camina por la tradición religiosa (judeocristiana), ni sus funciones han quedado agotadas y superadas en la modernidad de la cosmovisión descentrada.²²³⁰

Mardones protesta de este modo ante la pretensión habermasiana de haber “secularizado” la religión judeo-cristiana, con lo que podríamos dar por terminada aquí nuestra demostración, siendo así que no se demuestra lo ya evidente o el resultado de otra investigación. Sin embargo, nuestra tesis no es la de Mardones. A éste le parece insuficiente el grado en que la

²²²⁷ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 20.

²²²⁸ *Ibidem.*

²²²⁹ Cfr. José M. Mardones: *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 10.

²²³⁰ Mardones. J. M.: *El discurso religioso...*, *op. cit.*, pp. 11-12.

ética comunicativa ha secularizado la religión judeo-cristiana, para nosotros el centro de la cuestión estriba, precisamente, en este desequilibrio que da por supuesta la equivalencia entre “la religión” en general y “judeo-cristianismo” en particular. Máxime cuando, para el propio Mardones, el judeo-cristianismo parece reducirse, en un segundo gesto contractor, al *judaísmo*:

La discusión nos lleva en el tratamiento abstracto de la ética y que en su trasfondo remiten a un componente religioso, concretamente la tradición bíblica. De esta manera nos servimos en nuestra confrontación de algunas ideas centrales del “nuevo pensamiento judío” (Rosenzweig, Cohen, Buber, Lévinas) así como de su asunción por la ética de la liberación (E. Dussel) y la teología política del círculo de J. B. Metz.²²³¹

Hemos retornado, por tanto, a la “ideología B”. De tal suerte que, en lugar de “Habermas y la religión”, la obra de Mardones debería haberse subtulado “Habermas y el judaísmo”, con lo cual las quejas del autor, después de lo que sabemos ya sobre las inclinaciones cabalísticas de Habermas, resultan sorprendentes. A lo largo de todo el libro, y de manera claramente abusiva, Mardones hablará de “religión” pero se estará refiriendo básicamente al judaísmo *interpretado de forma claramente apologetica y acritica por los autores judíos o filosemitas citados*. Este estrechamiento de los intereses de Mardones concuerda perfectamente, por tanto, con nuestro propio planteamiento metodológico, legitimándolo indirectamente. *Habermas ha judaizado todo lo posible la ética dialógica, pero se le exige más*. La filosofía o, mejor dicho, lo poco que queda de ella en Habermas, tiene que desaparecer ante las exigencias del “tú”. También tienen que despedirse las restantes religiones monoteístas y no digamos ya las paganas, las cuales, por decirlo así, ni siquiera existen a pesar de su papel fundamental en el análisis del proceso de secularización de la religión en tanto que “lingüistificación de lo sacro”.

Para empezar, se le reprocha a Habermas ser demasiado *alemán*. Mardones, a tales efectos, le recuerda las pullas de R. Rorty, un ideólogo estadounidense del relativismo mercantil cuya máxima obsesión es la liquidación del concepto mismo de verdad, aunque debemos aceptar sus tesis en calidad de verdaderas no se sabe el porqué (tampoco se molesta el interesado en explicar esta contradicción, que sólo podría representar un “problema” para los griegos, pero no para los judíos). Según Rorty, existiría una “obsesión germana”, de raíz *teológica*, por la fundamentación.²²³² Y añade:

Como veremos, quizá hay más de una de esas ideas teológicas persistentes —además de la búsqueda de fundamentos— en la obra de Habermas. El mismo autor las reconocerá como procedentes del mundo de la religión y como propulsoras de su pensamiento, hasta el punto de señalar la tarea que tiene que perseguir una filosofía con las armas de la razón crítica de nuestros días.²²³³

Este filosofema de la conexión entre “lo germano” y “lo religioso” no se aclara, pero todo parece indicar que un interés “excesivo”, enfermizo casi, por la fundamentación, *tendría que proceder de la filosofía*, no de la religión. Sólo cuando “la religión” se convirtió en teología —durante el choque y aculturación mutuos entre el judaísmo y el helenismo, que dará a luz el judeo-cristianismo—, cupo hablar de un interés por los fundamentos que resulta

²²³¹ *Op. cit.*, p. 14.

²²³² *Op. cit.*, p. 21.

²²³³ *Ibidem*.

consecuentemente, en última instancia, una herencia griega, no germana, aunque haya podido arraigar en Alemania *por razones relacionadas con el substrato religioso común, pagano, de los pueblos indoeuropeos*. En este punto podría iluminarse la alusión a “lo teológico germánico” como un estrato de “racionalización” de “lo sagrado” que remitiría a una dinámica más fundamental, anterior y posterior al judeo-cristianismo, la cual parece escapar a la mirada hebreocéntrica tanto de Mardones cuanto del propio Habermas. Este “olvido de lo sagrado”, paralelo al “olvido del ser”, en provecho de “lo santo” (judío), es decir, del “ente” ontoteológico o “tú”, atraviesa de cabo a rabo la exégesis habermasiana de la religión y Mardones no lo corrige, sino que, antes bien, cuestiona como insuficiente y todavía excesivamente deudor de la filosofía (griega, germana). Retomaremos esta indicación más abajo, cuando llegue la hora de plantear la cuestión del sentido de “lo sagrado” pre-judeo-cristiano enterrado bajo “el discurso religioso de la modernidad” (Mardones) de Jürgen Habermas.

Mardones retrocede a los escasos escritos de Habermas sobre la religión anteriores a la *Teoría de la acción comunicativa* (1981). Uno de ellos se encuentra en *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976), donde no se habla explícitamente de religión pero sí de identidades personales y colectivas en las que está implicada la religión. Dichos textos son importantes para nosotros porque nos muestran, de manera poco menos que bochornosa, los supuestos ideológicos de Habermas y unos esquemas interpretativos vigentes a lo largo de toda su carrera como filósofo cabalístico. Sobre dicho esquema,²²³⁴ que resumiremos muy brevemente, nos limitaremos a hacer algunas preguntas incómodas. La tesis central de Habermas, según Mardones, es la siguiente:

(...) la evolución socio-religiosa desemboca, en el momento actual, en la asunción de la religión por una ética universal comunicativa.²²³⁵

Nos interesan aquí los procesos de secularización, desencantamiento, modernización y racionalización de “lo sacro”, sobre los cuales ya abordamos algunos aspectos aporéticos en el Capítulo 4. El eje central de los mismos es, según Habermas, la “lingüistificación de lo sacro”, en virtud de la cual, la fundamentación sacra de la norma deviene *fundamentación racional*. Reprodúcese aquí el fenómeno de una “experiencia de la verdad” originaria que elevase a concepto (“razón”). La consumación de dicho proceso es la “verdad racional” oriunda de una “creencia” efectiva, ejecutiva (dentro del binomio orteguiano ideas/creencias), que *deviene convalidada o “desempeñada” por la filosofía*. En definitiva, estamos, para expresarlo en otros términos, ante la fundamentación de la “ideología” que nosotros sugerimos para la “ideología A” y que aquí, en Habermas, constituye el “método” para la legitimación o justificación *de la “ideología B”* previa renuncia, no causal y sí, en cambio, harto significativa, *al filosofema del “fundamento último”*. El “proceso” o paradigma historiológico de la temporalidad canónica utópico-profética es, según la lectura de Mardones, el siguiente: 1/ la noción de “lo sagrado” surge en las *sociedades arcaicas* y constituye una “imagen mítica del mundo” que “invade” todo lo social: «Existe una integración total, natural, semejante a la del

²²³⁴ Habermas, J.: “¿Pueden las sociedades complejas desarrollar una identidad racional?”, en *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981, pp. 85-114, 90 y ss.

²²³⁵ Mardones, J. M.: *op. cit.*, p. 22. Véase así mismo “El capital heredado a través de la religión”, *op. cit.*, p. 26 y ss.

niño en su mundo». ²²³⁶ 2/ Las *civilizaciones primitivas*, es decir, politeístas, donde «los dioses adoptan forma humana, obran arbitrariamente, disponen de ámbitos de vida particulares y se encuentran sometidos por su parte a la necesidad de un destino». ²²³⁷ Mardones admite una “desacralización incipiente” entre estos “primitivos”, la cual permite «la autonomización parcial de las instituciones frente al orden cósmico». 3/ Las civilizaciones *desarrolladas*, caracterizadas por “las grandes religiones monoteístas universales”: «con ellas se plantea, por primera vez, una pretensión de validez general o universal» (sic). Habermas identifica esta fase con el cristianismo, pero ya sabemos que “cristianismo” significará de hecho, a la postre, “judaísmo”, con todas las consecuencias que se derivan de esta “sustitución”, matiz o aculturación tardocapitalista norteamericana:

El Dios cristiano, situado en el más allá, omnisciente, enteramente justo y gracioso, y el alma inmortal ante ese Dios, abren el camino a una idea de libertad y de persona “de valor infinito”. Posibilitan un mundo que se entiende como creado, distinto del Creador y con leyes autónomas propias. En este mundo, casi enteramente desacralizado, las reglas de la razón y de la prudencia tienen que entrar en acción. ²²³⁸

Apologética en estado químicamente puro que, como tal, no resiste ni el más rapsódico examen de un estudiante de bachillerato. La 4/ y última etapa de “progreso” es el estadio moderno. Mardones sostiene que, vista desde la perspectiva occidental y cristiana, «la modernidad ha experimentado una fuerte depuración de los elementos paganos, precristianos» (sic). ²²³⁹ Purificado de esta “suciedad” gentil, aparece el mundo capitalista contemporáneo. *El protestantismo eliminó los residuos grecorromanos del catolicismo*. El pluralismo reformado da paso a la tolerancia y a una secularización del concepto de Dios que reduce la antigua divinidad judía a una mera “estructura de la comunicación”. El judeo-cristianismo se transforma en mero sustrato de la “moral universalista”: «la religión se verá absorbida por la ética comunicativa». ²²⁴⁰ No cabe duda de que el programa de Habermas intenta abonar la crítica de Nietzsche a las “ideas modernas” en tanto que “mera” secularización del cristianismo disfrazada de ciencia y racionalidad. El filósofo de Frankfurt sistematiza los tópicos de los “hegelianos de izquierda” y responde a Nietzsche asumiendo orgullosamente aquello que éste describía en términos peyorativos y como indicio de una absoluta falta de rigurosidad u objetividad del discurso progresista. Ahora bien, abstracción hecha de esta valoración crítica, parece evidente que la realidad de las “ideas modernas” en cuanto secularización del cristianismo constituye un “hecho” que tanto críticos como apologetas dan por incontestable. Aquí nos interesa, empero, ir más allá de esta constatación fáctica para poner en evidencia las lagunas, aporías y límites de tal interpretación que, en términos

²²³⁶ La referencia al “niño” ostenta una clara intencionalidad valorativa. Se observará que en el esquema aúnanse conceptos filogenéticos y *ontogenéticos*, porque estamos ante una caracterización implícita, pero funcional, de la “temporalidad originaria”, es decir, constituyente, que pretende regular el sentido de la narración histórica fijando de antemano las “importancias” relativas de los “hechos” históricos. Cfr. Mardones, J. M.: *op. cit.*, p. 22.

²²³⁷ Mardones, J. M.: *op. cit.*, pp. 22-23.

²²³⁸ *Ibidem*. La fundamentación metafísica moderna de esta formulación individualista extrema remite, según Alain Renaut, a la monadología de Leibniz.

²²³⁹ *Ibidem*.

²²⁴⁰ *Op. cit.*, p. 24.

generales, cabe convalidar, aunque con las reservas y consideraciones expuestas a continuación.²²⁴¹

En primer lugar, el esquema propuesto no se quiere sólo descriptivo, sino *valorativo* en tanto que entraña una idea de “progreso” de los arquetipos o figuras morales. Aquí “hechos” y “valores” van de la mano —sin que se nos haya explicado cómo sea ello posible— en el marco de una historicidad historiológica (“historia *vinculante* de la razón”) desde la cual se construye el relato historiográfico “antifascista”. Habermas denomina a este tipo de genética constructiva, como hemos señalado ya, “historia de aprendizaje” (inspirada en la psicología evolutiva de Piaget y otros autores como Kohlberg, Döbert, Godelier y Levy-Strauss).²²⁴² Por *reductio ad absurdum*, la narrativa en cuestión permite concluir que un banquero de Wall Street y, pongamos por caso, el clan de los Rothschild, debería ser considerado *moralmente superior* a Sócrates y Pericles o, si se prefiere así, al ateniense medio. No se trata de una cuestión anecdótica, sino de aquéllo que se desprende inexorablemente del planteamiento “evolutivo-axiológico” mismo: *el ciudadano griego y el banquero judío se adscriben a niveles filogenéticos distintos y sucesivos del desarrollo moral*. El “estadio 2”, en efecto, se encuentra *muy por debajo* del “estadio 4”. El “ciudadano ateniense antiguo” (personificación de una civilización “primitiva”) resulta ser, frente al “banquero judío contemporáneo”, algo así como un pre-adolescente respecto del áureo varón maduro de Wall Street. “Griego” (pagano) equivale a “pueril” en Mardones y Habermas —adherentes judeo-cristianos religioso y secularizado, respectivamente, de la “ideología B”—, mientras que el neoyorkino actual encontraría, por añadidura, *sólo a un estadio de distancia de la perfección ética* (“utópico-profética”). En las págs. 68-69 de la citada obra de Habermas detectamos un esquema kohlbergiano de seis estadios con el siguiente estadio último:

La orientación de principios éticos universales. Lo justo se define por una decisión de la conciencia de acuerdo con principios éticos que ella misma ha elegido y que pretenden tener un carácter de amplitud, universalidad y consistencia lógicas. Estos principios son abstractos y éticos (la regla de oro, el imperativo categórico): no son normas morales concretas, como los Diez Mandamientos. En esencia, éstos son principios universales de *justicia*, de *reciprocidad* e *igualdad* de los *derechos* humanos y de respeto a la dignidad de los seres humanos como *individuos*.²²⁴³

Podríamos preguntarnos si un griego antiguo, por ejemplo Sócrates, está más próximo al señalado estadio de desarrollo moral que un judío actual obligado a cumplir 613 normas de

²²⁴¹ A partir de aquí seguiremos durante un tramo la crítica de Alain Renaut al individualismo, pero sin aceptar sus conclusiones últimas, harto precipitadas, en lo que respecta al *Dasein*. El hilo conductor será la idea de *autonomía del sujeto moral que se da a sí mismo sus propias leyes*. Entendemos que el límite de la autonomía moral en cuanto tal estriba en la necesidad de un *fundamento último* de la filosofía —y, por ende, también *de la ética*—, el cual pretenda *desempeñarse* racionalmente de forma consecuente. Dicho imperativo *nos devuelve al terreno del conocimiento* donde impera, por principio, el principio de heteronomía inherente al hecho de que todo “sujeto de conocimiento” es receptivo (“finito”) en cuanto tal y también debería serlo *en última instancia*, por tanto, un sujeto ético menesteroso de fundamentación racional. La subordinación de la ética a la verdad es un denominador común entre el primer y el segundo Heidegger que, sin embargo, permite salvar la idea ilustrada de autonomía moral o, mejor dicho, libertad, bien entendida, en el “primer Heidegger” (1919-1929).

²²⁴² Cfr. Habermas, J.: *La reconstrucción del materialismo histórico*, op. cit., p. 90, nn. 5 y 6.

²²⁴³ Cfr. Habermas, J.: *La reconstrucción...*, op. cit., p. 69 (cuadro).

forma mecánica; alguien que, por otro lado, considera a los gentiles (no-judíos) “animales que sólo existen para servir a los judíos”.²²⁴⁴ También podríamos preguntarnos si, en una sociedad liberal donde los “individuos” están legalmente autorizados a practicar “en privado” todo tipo de cultos, cabe hablar y en qué sentido de *modernidad* ética. Semejante pretensión da lugar a virtuales situaciones cómicas que cualquiera puede recrear por su cuenta sin necesidad de entrar en más casuísticas abochornantes.

Estamos, en *segundo* lugar, ante un guión narratológico que ha establecido como *criterio* de valoración en el mencionado “progreso” hacia la supuesta “mayor perfección” del burgués calculador, el *homo oeconomicus*, es decir, el grado extremo de *individualización* del sujeto moral.²²⁴⁵ Con lo cual el *etnocentrismo* columbrado en el párrafo anterior deviene inevitable. En efecto, ya hemos visto que el “estadio 6” de Kohlberg se refiere expresamente a los *individuos* como fines últimos y valores supremos. Precepto, a mi juicio, hartamente ambiguo, porque *el sujeto de la universalidad ética no puede confundirse con el individuo en cuanto ente empírico*. No cabe la menor duda de que Habermas conoce perfectamente la distinción entre, por poner un ejemplo significativo, “sujeto trascendental” e “individuo empírico”, pero en el crucial texto de referencia resuelve esta patente aporía del “estadio 6” simplemente ignorándola. Así, al subrayar las virtudes del cristianismo, Habermas hace una mención expresa e inequívoca a la santificación del “individuo” en su calidad de “alma inmortal”:

Sólo las grandes religiones universales, entre las que destaca el cristianismo, por ser, tal vez la que presenta el más completo desarrollo racional, se plantean una pretensión de validez universal o general. El Dios del cristianismo, situado en el más allá, omnisciente, enteramente justo y gracioso, posibilita el desarrollo de una identidad de yo liberada de todo tipo de roles

²²⁴⁴ Declaraciones de Ovadia Yosef, rabino-jefe sefardita del Estado de Israel. En “JTA. Jewish Telegraphic Agency”, 18 de octubre de 2010. Transcribimos el texto completo del artículo: «Israeli Sephardic leader Rabbi Ovadia Yosef in his weekly Saturday night sermon said that non-Jews exist to serve Jews. “Goyim were born only to serve us. Without that, they have no place in the world; only to serve the People of Israel,” he said during a public discussion of what kind of work non-Jews are allowed to perform on Shabbat. “Why are gentiles needed? They will work, they will plow, they will reap. We will sit like an effendi and eat,” he said to some laughter. Yosef, the spiritual leader of the Shas Party and the former chief Sephardi rabbi of Israel, also said that the lives of non-Jews are protected in order to prevent financial loss to Jews. “With gentiles, it will be like any person: They need to die, but God will give them longevity. Why? Imagine that one’s donkey would die, they’d lose their money. This is his servant. That’s why he gets a long life, to work well for this Jew,” said the rabbi, who recently turned 90. An audio recording of some of the rabbi’s remarks was broadcast on Israel’s Channel 10. The American Jewish Committee condemned the rabbi’s remarks in a statement issued Monday. “Rabbi Yosef’s remarks — suggesting outrageously that Jewish scripture asserts non-Jews exist to serve Jews — are abhorrent and an offense to human dignity and human equality,” said AJC Executive Director David Harris. “Judaism first taught the world that all individuals are created in the divine image, which helped form the basis of our moral code. A rabbi should be the first, not the last, to reflect that bedrock teaching of our tradition”» (sic). Subrayado mío (JF). <https://www.jta.org/2010/10/18/news-opinion/israel-middle-east/separdi-leader-yosef-non-jews-exist-to-serve-jews> Un artículo de la BBC documenta que el mismo rabino reivindicaba el exterminio de los árabes (“BBC News”, 10 de abril de 2001). http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/1270038.stm Podría considerarse una posición extravagante y minoritaria incluso en un rabino-jefe, pero 800.000 ciudadanos israelíes acudieron a su entierro (“The Times of Israel”, 7 de octubre de 2013). <http://www.timesofisrael.com/jerusalem-closes-down-for-rabbi-ovadia-yosefs-funeral/> Enlaces verificados el 1º de mayo de 2018.

²²⁴⁵ Adoptamos, en primera instancia, la distinción de Alain Renaut entre individuo y sujeto de la modernidad. Véase más abajo la bibliografía general al respecto.

y normas de carácter concreto. A este yo se le puede entender como un yo totalmente individuado. La idea de un alma inmortal ante Dios abre el camino a una idea de la libertad, según la cual “el individuo tiene un valor infinito” (*Enciclopedia*, §482).²²⁴⁶

Habermas reconoce sin empacho que su planteamiento es hegeliano,²²⁴⁷ ignorando completamente, por tanto, la herencia ontológico-fundamental. La cuestión del “sujeto” y del “individuo” configúrase en una dialéctica entre “lo general” y “lo concreto” donde el concepto de *Dasein* no juega ningún papel. La noción de una “facticidad trascendental” es inexistente para Habermas a despecho de Heidegger. “Ser” significa un concepto, el más abstracto, el último residuo de la realidad que se evapora; y en el extremo opuesto hállase la cosa presente, material, sensible, plena. El vocablo “individuo” opera a guisa de comodín de fácil aceptación, pero es en realidad un cheque en blanco, que sirve tanto para un barrido como para un fregado: mienta un ente empírico y un “algo”, no se sabe el porqué (¿alma inmortal?), dotado de un “valor infinito” (¿una plaga inmortal es más valiosa quizá que una plaga mortal?). El individuo empírico, desde su identidad orgánica, cosificante, deviene “para sí” mismo un “yo”, pero entre la “autoconciencia” y la universalidad (“validez”) no se ve la relación necesaria. Una bacteria consciente de sí misma como cosa concreta no sería más universal que una bacteria “inconsciente” ordinaria:

(...) estamos convencidos de que en verdad sólo se puede defender una moral universalista que caracterice como racionales a las normas generales (y a los intereses generalizables); y que sólo el concepto de una identidad de yo que asegure a la vez la libertad y la individuación a la persona en particular en el interior de unos complejos sistemas de roles puede hoy brindar una orientación susceptible de encontrar asentimiento en lo que atañe a los procesos de formación.²²⁴⁸

Pero “individuo” —en el sentido de un “yo” “para sí” que se pone a sí mismo como fin último— y “subjetividad trascendental depositaria de la universalidad” (“validez”) generalizable, no sólo son conceptos distintos, sino que tal vez pudieran resultar moralmente antagónicos. “Individuo”, “conciencia”, “yo”, “sujeto”, “persona”..., son términos utilizados muy a menudo como sinónimos pero cuyos significados, vistas las cosas más de cerca, no pueden aceptarse sin más por intercambiables por mucho que el “populismo metafísico liberal” pretenda meternos gato por liebre:

En *El pensamiento 68* habíamos propuesto poner en subversión las relaciones teóricas del sujeto y una cierta promoción, que desborda con mucho el campo filosófico, de los valores de la individualidad: sugeríamos que el sujeto muere con el advenimiento del individuo. Esta desaparición del sujeto en provecho del individuo, y correlativamente de los valores del humanismo en beneficio de los del individualismo, no la fechábamos naturalmente en los años sesenta, aunque, en la exaltación de la individualidad, el Mayo del 68 dio sin duda un impulso de extraña amplitud: en muchos aspectos, la modernidad, al menos desde la

²²⁴⁶ Habermas, J.: *La reconstrucción...*, *op. cit.*, p. 92.

²²⁴⁷ *Op. cit.*, p. 88.

²²⁴⁸ *Op. cit.*, p. 89.

Revolución francesa, puede dar lugar a una lectura, en la cual nos hemos probado a nosotros mismos, que toma como hilo conductor la sucesión de las diversas figuras del individuo.²²⁴⁹

Respecto al papel de Heidegger en este asunto polémico (“sujeto”, “individuo”, *Dasein*) convendría distinguir preventivamente, según Renaut, entre el “primer Heidegger” hasta 1929 y un “segundo” Heidegger antimodernista imputado alegremente a nuestro juicio —pero como a fin de cuentas era de esperar— al “fascismo”. Se olvida aquí que es el primer Heidegger (“ilustrado”), y no el segundo, el que se compromete con el régimen nacional-socialista, no obstante lo cual aparcaremos este tema para otra ocasión. Abstracción hecha de esta patente incomodidad, el propio Renaut tendrá que hacer algunas concesiones decisivas al planteamiento heideggeriano de *Kant y el problema de la metafísica* (1929) como “posibilidad” de una refundación no individualista del proyecto ilustrado:

Y en consecuencia, se admite, *con Heidegger*, que la metafísica de la subjetividad va a culminar, mediante la radicalización de tal olvido, en la reducción, operada por el idealismo alemán, de toda realidad a la subjetividad, ¿no es necesario considerar, *contra Heidegger*, que en la historia de la subjetividad el momento criticista (y especialmente la crítica de la psicología racional) ha consistido en plantear un paso atrás en la reabsorción de toda realidad en el sujeto? / Contra Heidegger, la fórmula suena de una manera brutal sobre la que es preciso no confundirse: no espero evidentemente ignorar que el primer Heidegger, como se dice, muy particularmente el de Kant y el problema de la metafísica, hacía del kantismo tal punto de resistencia a la lógica de la metafísica de la subjetividad y concedía a este respecto una gran importancia al pensamiento kantiano de la finitud radical. En este sentido, podrá incluso suceder a Heidegger el no considerar exactamente a Kant como un “moderno”, sino subrayar que “a pesar de todas las diferencias y de la amplitud de la distancia histórica, Kant tiene algo en común con el gran comienzo griego, que lo distingue al mismo tiempo de todos los demás pensadores venidos antes o después de él”. No es menos cierto que desde 1929, Heidegger insistía en el modo como esta resistencia kantiana se había malogrado y pretendía mostrar cómo la segunda Crítica había recaído en los caminos de la metafísica cuyo destino había podido así, hasta e incluso mediante el criticismo, continuar realizándose inexorablemente.²²⁵⁰

En consecuencia, las críticas de Renaut en este “contra Heidegger” afectan al “segundo” Heidegger. Renaut desarrolla esta cuestión y plantea expresamente la relación entre subjetividad moderna y finitud en el último capítulo de la obra citada.²²⁵¹ Aunque rebasa nuestras pretensiones, conviene señalar que no podemos aceptar la conclusión de Renaut (p. 354) cuando afirma abrirse, entre la monadología individualista y el *Dasein*, un espacio para el “sujeto”, siendo así que el *Dasein* de *Sein und Zeit* (1927) pertenece, con más razón incluso que *Kant und das Problem der Metaphysik*, al “primer Heidegger” (1919-1929), un hecho reconocido por el propio Renaut y con el que, a nuestro juicio, su discurso no es consistente. Hechas estas reservas, reiteramos que nuestra crítica al “esquema historiográfico” de Habermas toma como hilo conductor la *oposición radical*, ignorada por el filósofo de Frankfurt, entre “individuo” (monadológico o empírico) y sujeto finito de la modernidad. Habermas

²²⁴⁹ Cfr. Alain Renaut: *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*, Barcelona, Destino, 1993, p. 30. Edición francesa original: *L'ère de l'individu*, París, Gallimard, 1989.

²²⁵⁰ Renaut, A.: *La era del individuo, op. cit.*, pp. 51-52.

²²⁵¹ Renaut, A.: *La era..., op. cit.*, p. 302 y ss.

recurre a las artes malabares de la dialéctica frankfurtiana para minimizar entre penumbras semánticas ciertas aporías letales inherentes a su discurso. El “individuo” por excelencia será el “alma inmortal” cristiana entendida como “realización sin límites de todos los deseos”: una *hipóstasis metafísica* del “individuo” prefigurada por la imagen ontoteológica de la divinidad judía. El “sujeto” de dicho *desideratum* es efectivamente, en la actualidad secularizada posmetafísica, el “individuo” *en tanto que ente puramente empírico*, radicalmente nominalista, nuda “voluntad de vivir”, “voluntad de voluntad” o “deseo de deseo”, léase: la figura arquetípica perfecta e irreductible del judaísmo.

Resumiremos a continuación, sin pretensión de exhaustividad, una breve “aporética del individualismo” a modo de catálogo de inconsistencias que nos permitan albergar, al menos, cierta duda razonable sobre la forma como, en su esquema historiológico, Habermas levantó acta del paso de una civilización *holista* (grecorromana) a una civilización *individualista* (judeocristiana) *sin tener en cuenta las extraordinarias implicaciones que entraña este fenómeno*.²²⁵² La “civilización occidental” es la *única* en la que existe algo así como “el individuo” —concepto polisémico y filosóficamente problemático—, y resulta difícil de creer que este hecho haya redundado en una superioridad de los correspondientes estándares morales. Todavía más difícil de aceptar es la pretensión de que el resto de las civilizaciones históricas —holistas todas ellas sin excepción— deban pasar *velis nolis* por el “lecho de Procusto” de un criterio *individualista* de valor.²²⁵³ El individualismo aprovechase de la confusión semántica del concepto de “individuo”. Cualquier cosa (una piedra, una rosa, un pelícano) es un individuo y nadie negará que haya seres humanos individuales. Pues bien, tales entes no son ejemplos de la noción individualista de “individuo”, porque entonces no tendría sentido afirmar sólo en Occidente existen “individuos”. Sin embargo, sin esa “idea” vulgar e incorrecta de “individuo” el individualismo no gozaría de tanta popularidad, sólo porque, como afirma Heidegger, el *Dasein* inauténtico se auto-interpreta como “ser ante los ojos”. A la noción empírica vulgar de “individuo” hay que superponer la noción metafísica articulada por la fenomenología de Leibniz. Entre una y otra, aparece históricamente el concepto cristiano de “alma inmortal”. El individualismo es una posición de valores que adjudica a todo aquello que sea “tocado” por “el individuo” una connotación meliorativa. Por ejemplo: un aborigen cuyas pautas de conducta *solidarias* forman parte de su dotación tradicional de *creencias*²²⁵⁴ —de tal suerte que ni siquiera “delibera” sobre las mismas—, debe considerarse como tal “inferior” (léase: menos desarrollado moralmente) a un “individuo” que “computa” (*ratio*) conscientemente sus actos *sólo porque los computa*. A este rasgo se le denomina “autonomía moral”. Pero sabemos ya que los supuestos de toda argumentación consciente operan *de facto* “inconscientemente” y únicamente cabe *convalidarlos* (no validarlos desde una supuesta “autonomía”); que son, en definitiva, *acatados* o, en su defecto, *impuestos* por una *fuerza legítima*. El “individuo” sólo dispone de “autonomía” para someterse de buen grado a dicha imperatividad *heterónoma* de procedencia cognoscitiva que remite, en última instancia, a la

²²⁵² Cfr. Renaut, A.: *La era del individuo*, op. cit., p. 80 y ss.

²²⁵³ Cfr. Luis Dumont: *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Madrid, Taurus, 1982. Edición francesa original: *Homo aequalis. Gènesis et épanouissement de l'ideologie économique*, París, Gallimard, 1977.

²²⁵⁴ Cfr. Karl Polanyi: *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta, 1989.

auctoritas (“fascismo”). No existe —contra Renaut— término medio entre el “individuo” y el *Dasein* como “lugar” (“ser-ahí”) de “la verdad”. La única definición rigurosa de “individuo” nos la proporciona la “ideología B”: la negación de la verdad y la consecuente rebeldía frente a cualquier noción de límite de “mi voluntad, deseo, libertad” (límite que incluiría, como “mío” por tanto, la voluntad, deseo y libertad de “otros”). Reflexión, consciencia, “autonomía” en cuanto convalidación de la ley que se me impone en cuanto “individuo”, significa: la verdad originaria lógica o lingüísticamente articulada por la *Trifügkeit* debe, ciertamente, elevarse a concepto, devenir consciente y expresamente asumida (“comunidad de diálogo”). En ello consiste la razón y el sentido de la historicidad conducente a la institucionalización del “ser para la muerte”, acontecida en Grecia, es decir, en el seno de una civilización *holista* (“totalitaria”, “fascista”). La posibilidad de un “sujeto autónomo” se da en ese contexto de “lingüistificación de lo sacro” y no debe confundirse con el individualismo contemporáneo, como bien arguye Renaut. Insiste, sin embargo, Renaut en hurtar el “sujeto autónomo” al marco cultural grecorromano y en presentar la “autonomía” como una alternativa *moderna* a los *antiguos*:

La autonomía es en un sentido una dependencia, pero en el sentido de que la valoración de la autonomía consiste en hacer de lo humano mismo el fundamento o la fuente de las normas y de sus leyes, en tanto que no las recibe ni de la naturaleza de las cosas, como en los antiguos, ni de Dios, como en la tradición judeo-cristiana.²²⁵⁵

Pero la modernidad legítima (“Re-nacimiento”) sábase ya restauración holista de la civilización grecorromana. De ahí que podamos concebir el “fascismo” como el sentido de dicho “retorno a los orígenes”, *a la vez holistas y secularizados* de Europa, que sutura la discontinuidad individualista introducida en su desarrollo por el judeo-cristianismo. El propio Dumont interpreta el fascismo —y el totalitarismo en general— como el intento fracasado de restituir el holismo desde el interior de la sociedad individualista.²²⁵⁶ No se ve, sin embargo, cómo podría transitarse del individualismo al holismo si no son unos determinados “individuos” quienes realicen la tarea. La moral es entonces *política*, léase: compromiso radical en la señalada tarea en tanto que realización de un proyecto histórico no-cosmopolita (“europeo”) de construcción del “socialismo nacional”. El “individuo” no razona, sino que *la razón substancial razona en él para “sojuzgar” al “individuo” en el acto voluntario de reprimir la inclinación meramente óptica*.²²⁵⁷ Imposible argumentar la pretensión individualista sin incurrir en *petitio principii* concediendo de antemano al “individuo” ese supuesto “valor superior” que el propio razonamiento debería fundamentar y que, no lo olvidemos, articula la reconstrucción historiológica de Habermas. Por no hablar de la “contradicción performativa” de quien argumenta con pretensiones de validez que los intereses del “individuo” no deben subordinarse a razón, verdad o ley alguna... Esto ocurre ya, por decirlo

²²⁵⁵ Renaut, A.: *La era del individuo...*, *op. cit.*, p. 97.

²²⁵⁶ Dumont, L.: *Essais sur l'individualisme. Una perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*, París, Seuil, 1983, edición de 1985, cfr. especialmente “La maladie totalitaire. Individualisme et racisme chez Adolf Hitler”, p. 152 y ss.

²²⁵⁷ Cfr. Alain Renaut: *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*, Barcelona, Destino, 1993. Edición francesa original: *L'ère de l'individu*, París, Gallimard, 1989. La entera obra de Renaut gira alrededor de la contraposición entre subjetividad trascendental e individuo empírico. Véase: ¿Kant humanista o inhumanista?, *op. cit.*, p. 328 y ss; *passim*.

así, “dentro” del “sujeto autónomo” deliberante, griego, es decir, pensante. La distinción kantiana entre “sujeto trascendental” y “sujeto empírico” (“individuo”) no lo es entre un sujeto *abstracto* “ideal” y un sujeto *concreto* “real”, sino entre un imperativo *válido* y un sujeto-sujetado (“el individuo”) *no-válido*.²²⁵⁸ Colocar en el “individuo” la piedra de toque de la “maduración moral” comporta, pensándolo bien, subvertir el significado de la palabra “aprendizaje” como “camino hacia la racionalidad”. La necesidad de una convalidación comunitaria (que no societal, contractual, pactista) de “la verdad” desautoriza al “individuo” en cuanto tal, precisamente, como “sujeto” de “la (presunta) verdad” “relativista” (“mi verdad”) del individualismo. Una comunidad que *institucionaliza* la solidaridad,²²⁵⁹ en lugar de hacerla depender de decisiones “morales” individuales, no puede ser considerada menos desarrollada moralmente que una sociedad individualista donde el derecho del ciudadano a elementos vitales básicos como la vivienda, la salud, la justicia, la seguridad o la educación... , dependen del “libre arbitrio” de la beneficencia privada. La institucionalización comunitaria ostenta un rango superior, desde el punto de vista de la concienciación (“espíritu objetivo”), que la mera “conciencia individual”. Una “conciencia meramente individual” *equivale a la definición misma de la psicosis*. Cabe distinguir entre la *ipseidad del “nosotros”* en la “experiencia de la verdad” y la “ipseidad” del “yo individual” (por ejemplo, en la satisfacción por consumir lo deseado o en el acto de *mentir*). El mundo no se constituye como resultado de una “concordancia” *a posteriori*, por las vías teológicas o metafísicas que fuere, entre diversas “mónadas” substanciales y herméticas, sino que, precisamente, entendemos por *perceptio*, conciencia (“realidad”) aquella representación cuyos contenidos no valoramos como estrictamente individuales (un sueño) o “grupales” (“delirio colectivo”, léase: representación de una “suma” de “individuos”), sino “válidos”, léase: que son (“cuestión del ser”). El *ser*, “la validez”, precede siempre al ente. Las “cosas” (“individuos”) no son constituyentes, sino constituidas a tenor de criterios válidos de “importancia” y en el seno de un “mundo”. Racionalización e individualización señalan, en definitiva, magnitudes ontológicas opuestas, incompatibles, de tal suerte que un concepto de progresión moral y racionalización que mixtifica ambas tiene que abocar a paradojas insolubles. Ya hemos señalado en esta investigación, por otra parte, que la *santificación* del “individuo” (“alma inmortal”) frente a la comunidad resulta aporética porque *“el individuo” sólo puede ser el resultado de un determinado proceso de socialización*. El “individuo” únicamente pudo gestarse históricamente en la sociedad medieval, la cual, conviene recordarlo, fue *una forma específica de sociedad holista, a saber, aquélla que incubó el individualismo*. Las teorías del “contrato social” son cuentos burgueses que ponen el carro delante del caballo para mejor combatir los legítimos imperativos holistas de la comunidad nacional-popular. Cuando se somete la sociedad a los intereses de “el individuo” (léase: *de una oligarquía de banqueros, “inversores” y usureros supremacistas*), quien peca es el propio “individuo”, de la misma manera que el parásito termina por matar al huésped y desaparece con él o que la célula cancerígena se destruye a sí misma al destruir, en la metástasis “individualista”, el organismo que ha enfermado. El “individualismo”²²⁶⁰ sustenta un ideario irracionalista porque tan pronto como se “universaliza” refiérese, a lo sumo, a *todos* los individuos (sentido naturalista del vocablo), pero, por definición, sólo cada uno es individuo

²²⁵⁸ Cfr. Renaut, A: *Kant aujourd'hui*, París, Aubier, 1997.

²²⁵⁹ Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Barcelona, Mondadori, 1994.

²²⁶⁰ Cfr. Steven Lukes: *El individualismo*, Barcelona, Península, 1975. Edición inglesa original: *Individualism*, Oxford, Blackwell, 1973.

para sí (sentido cualificado del vocablo) en el seno de su burbuja moral autista (“incomunicada”, monádica), mientras que, por otro lado, *la “suma” de todos los individuos del universo no da ni siquiera una sociedad sociopática productora de “individuos”*. Un tal “agregado” representa, antes bien, la más nítida imagen de la comunidad desmoronada, exangüe, hecha añicos: *los pedazos que ya no se pueden romper más y resultan in-divisibles son literalmente aquí los únicos “individuos” posibles.*²²⁶¹ Una vez “individualizada” hasta el extremo de que cada “individuo” haya devenido para sí mismo “el absoluto”, el “valor supremo”, la sociedad ya no puede recomponerse, ha simplemente volatilizado; a tales “resultados” inexorables e irreversibles conducen las prácticas del liberalismo capitalista que expresan políticamente los presuntos intereses “universales” del “individuo” (“élites oligárquicas”).²²⁶² Ahora bien, la “racionalización” camina justamente en sentido opuesto al “individualismo”: aquello que vale, *por principio* vale para *todos* y este “todos” no mienta una suma fáctica determinada, sino “cualquier *Dasein* o *abí-de-la-verdad* posible” en cuanto fundamento trascendental de “cualquier ente racional posible”. El acto de “racionalizar” implica “lingüistificar” una pre-comprensión de “la verdad” ya siempre experimentada *fácticamente* como verdad (“lo sagrado”), pero la validez del concepto estriba, justamente, en que uno no lo valida a título “individual”, sino que lo con-valida en la “comunidad de diálogo”, expresión *simbólica* de la comunidad fáctica (nacional, nacida) organizada. El “concepto” es comunicación lingüística que funda “la entidad” (institucionalización de la verdad) en cuanto límite objetivo absoluto *de iure* frente al “individuo” empírico hipostasiado por el individualismo oligárquico contemporáneo. Individualización y universalización resultarán a la postre incompatibles también si se concibe el “individuo” en sentido conceptual *fuerte*,²²⁶³ es decir, como “racionalidad instrumental” (la razón al servicio de mis inclinaciones e intereses, donde “mis” mienta tanto el “individuo deseante” cuanto el “grupo asociacional” o “sujeto jurídico”) y no meramente empírico; en este último caso, el “individualismo”, pasaría a convertirse en un lugar común filosóficamente irrelevante: individuo es una hormiga, una brizna de hierba y hasta un pedazo de madera; cualquier “agrupación de cosas” podría ser calificada de individualista (incluido aquello que el liberalismo entiende como un régimen “totalitario” de “masas adocenadas”) porque se “compone” de individuos *como una playa se compone de granos de arena*. La apariencia de legitimidad del individualismo acostumbra a implementarse recurriendo al concepto de “autonomía moral” y puede formularse como respuesta a la siguiente pregunta: ¿debe “el individuo” decidir “por sí mismo”, es decir, mediante “su propia” capacidad intelectual y moral, qué sea válido? Resulta difícil no caer en la trampa y admitir que quien decide es “el individuo” (empírico), siendo así que esta conclusión de aparente “sentido común” parte de la evidencia física palpable de que “el individuo” responsable ostenta la misma “individualidad” que un poste de telégrafos; y ello a despecho de que, precisamente, *ni siquiera el propio individualismo* basa su concepto de “individuo” en

²²⁶¹ Cfr. Stephen Mulhall: *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid, Temas de Hoy, 1996. Edición inglesa original : *Liberals&Comunitarians*, Oxford, Blackwell, 1992.

²²⁶² Cfr. Renaut, A.: *La fin de l'autorité*, París, Flammarion, 2004. Conviene advertir que mi interpretación de Heidegger es en buena parte opuesta a la de Renaut, lo que impide a este pensador del “sujeto” llegar hasta las últimas consecuencias en su aguda pero insuficiente distinción entre “sujeto” e “individuo”.

²²⁶³ Cfr. P. F. Strawson: *Individuos*, Madrid, Taurus, 1989. Edición inglesa original: *Individuals*, London, Methuen, 1959.

dicha obviedad. De un ente empírico *como tal* no puede, empero, emanar una legitimidad, siendo así que la “libertad legitimante” *no es un dato empírico* y la realidad de las meras “cosas” resulta siempre reductible a relaciones causales que excluyen aquélla. El “individuo” que, en cuanto ente empírico “natural”, realiza una emisión de voz, ha sido determinado causalmente y el “quien” de la resolución podría retrotraerse a cualquier factor: influencia de los medios de comunicación, trastornos neurológicos o de personalidad, educación paterna, intereses laborales o económicos, nivel educativo... La validez no aparece por ninguna parte porque, en definitiva, ha sido desterrada de ese “mundo del sentido común” al que apelan cómodamente los antifilósofos del populismo neoliberal. Por el mismo motivo que los delincuentes son juzgados *postulando* una libertad que el código penal da por supuesta *para justificar el derecho de castigar*, la cual tradúcese luego en un “tratamiento penitenciario” que excluye por principio ese mismo concepto de imputabilidad y culpabilidad de carácter jurídico-moral, toda inquisición dirigida al individuo *empírico* hallará como *input* o resultado una *consecuencia*, no una respuesta racional. Así que asentiremos, sin duda, a la evidencia de que es el “individuo” el que “responde”, pero ¿qué “individuo”? Damos quizá por bueno, de forma incongruente, que es el “individuo empírico” el que decide porque, pongamos por caso, el “sujeto trascendental” constituye una mera “abstracción” conceptual genérica en la “mente” del interesado. Ahora bien, toda la filosofía del “primer Heidegger” (1919-1929) supone una analítica de la *facticidad trascendental*, es decir, del *Dasein*: un *quién* fáctico que se corresponde con el “nosotros” de la validez y reúne las dos condiciones de historicidad “concreta” y “universalidad” (no abstracta) por oposición al “individuo empírico” (“ser ante los ojos”). Cuando preguntamos por la *autonomía* y los gratificantes aires de la libertad ácrata-liberal nos compelen a hacer su obligada loa, *decisivo será interrogar por el “quien”*. ¡Hete aquí el pórtico de la ontología fundamental cuando Heidegger hace mención del “ente que interroga por el ser”, es decir, por la validez! De la misma forma que el *Dasein* “no es nada humano en el hombre”, “lo que” decide y ha decidido ya siempre “en nosotros” es “la verdad” misma en la forma, como no podía ser de otra manera, de una *supresión* del “deseo de los deseos” —el *deseo de vivir* que define lo óntico por excelencia, el “individuo”— en la “resolución” (*Entschlossenheit*) del “ser para la muerte” (*Sein zum Tode*); y que así funda la entidad. Esta “abnegación”, representada simbólicamente en la religión por la liturgia pagana del *sacrificio* del héroe, fija la “condición de posibilidad” del “imperar” de “la verdad” que abre paso a la “civilización” (*Ereignis*). Se detectará dondequiera que muéstrase un signo de “lo sacro” indoeuropeo anterior al monoteísmo e incluso con carácter residual en el propio judeo-cristianismo (crucifixión de Cristo, seguida, empero, de la resurrección que convierte el mito en judaísmo propiamente dicho, es decir, en *burla inherente al imaginario anti-heróico de “lo santo”*). La “perfección moral” en tanto que “sometimiento a la *auctoritas*” (“fascismo”) no sólo se contrapone al “individualismo”, sino que su punto de partida apunta, subrayémoslo una vez más, a una *desposesión* o anihilación *incompatible con toda variante, ejecución práxica o expresión semiótica de una presunta ideología individualista*. El término “universalidad” no designa un *contrato* ilimitado, contrafácticamente anticipado, en que “los individuos” *todos* acuerden la vigencia de un interés común a ellos como suma determinada o, más todavía incluso, como *virtual suma infinita de los individuos presentes, pasados y futuros*, sino aquéllo que se impone a cualesquiera individuos *posibles*, incluso, y sobre todo, *contra* sus intereses estrictamente individuales *como tales*, con la única excepción de un *interés por la verdad* elevando al rango de fin último (“la

verdad por la verdad misma”). El propio Habermas debe reconocer que la Humanidad no puede ser pensada a guisa de “supergrupo total”:

De manera correspondiente, la identidad ciudadana o nacional debería ampliarse o trocarse en una identidad cosmopolita o universal. Pero ¿acaso puede tener un sentido exacto semejante identidad? La Humanidad en conjunto es una categoría abstracta y no un grupo a escala mundial que pueda forjar una identidad en forma parecida a como puedan hacerlo tribus o Estados —no, desde luego, mientras, por su parte, delimitándose tal vez frente a otras poblaciones del cosmos, se reúna nuevamente en torno a una unidad particular—. Y si no es la Humanidad en su conjunto o una sociedad mundial, ¿quién podría asumir el lugar de una identidad colectiva trascendente en la que puedan formar identidades del yo posconvencionales?²²⁶⁴

Por idénticas razones de fondo, “universalización” tampoco puede confundirse con “globalización” o “mundialización” interpretada una vez más en términos categoriales cosificantes, es decir, el tipo de semántica ontológica correspondiente a “individuo”. “Universal” no es aquéllo que todos los ejemplares vivos del *homo sapiens* acepten *de facto* como válido, porque “homo sapiens” es un concepto empírico y “la verdad” seguiría siendo verdad aunque dichos “ejemplares” zoológicos la negaran en lugar de “abnegarse” en el “convencimiento” racional (*Triftigkeit, auctoritas*). El problema no tiene solución mientras Habermas permanezca atrapado en un esquema hegeliano de desarrollo histórico-genético caracterizado por una dialéctica entre “lo real” y “lo ideal”, “lo general” y “lo concreto”, *por definición irrealizable* (como, por lo demás, toda forma de platonismo). La “modernidad inacabada” *tendrá que estarlo indefinidamente* porque de hecho *no* quiere acabar, en la misma medida en que “huye” de la verdad. Dicho “estadio” último del desarrollo moral constituiría, bien entendido, la culminación ontogenética y filogenética de la *racionalización* coincidente, no en vano, con la señalada *abnegación ontológica del individuo*.²²⁶⁵ En “la verdad” como tal, es decir, en la validez *en cuanto pura validez imperativa*, la *Volks-gemeinschaft* o, mejor dicho, lo que de ella puede pervivir residualmente en el erial moral de la *society* liberal, hace acto de presencia como fenómeno fáctico-trascendental institucionalizado. Es la entidad existencial del “ser para la muerte” en cuanto *Mitsein* auténtico, la cual *trasciende* a “los individuos” y empújalos a la periferia en un proceso de *descentración* progresiva y de “aprendizaje de la finitud” cuya culminación histórico-genética *a priori* será dicha institucionalización del “fenómeno VM” (“comunidad de la muerte”, “grupo de combate”). Confundir “singularización” del *Dasein* en tanto que auto-de-terminación de la vida finita con individualización auto-afirmativa del individuo empírico equivale a errar de cabo a rabo. Occidente sólo puede sobrevivir, en términos estrictamente “materiales”, es decir, tecnológicos, gracias al legado grecorromano de la racionalidad incautado por la *society* cristiano-burguesa proto-moderna; la cual, empero, ha torcido y utilizado (“racionalidad instrumental”) dicha herencia al servicio de unos valores *irracionales* (puritanos, soteriológicos, hedonistas al cabo) incompatibles con los fundamentos arios, pre-cristianos, de Europa. Convertir el “individualismo” en baremo de desarrollo moral de camino hacia una supuesta “humanidad” de “individuos hedonistas” que generosamente se consideran “fines en sí mismos” (“antifascismo”) y consumación mesiánica de la historia (“pueblo elegido”) resultaría tan paradójico como elevar el egoísmo a la categoría de virtud.

²²⁶⁴ Habermas, J.: *La reconstrucción...*, *op. cit.*, p. 89.

²²⁶⁵ Cfr. Renaut, A.: *El futuro de la ética*, Barcelona, Gutenberg, 1998.

Pero no otra es la sustancia “ética” del liberalismo desde Adam Smith y “la fábula de las abejas” a la grotesca “filósofa” “objetivista” Ayn Rand.²²⁶⁶ Las paradojas, sin embargo, no terminan aquí.

Obsérvese efectivamente, en *tercer* lugar, que el “estadio 2” mete en el mismo saco todas las denominadas “civilizaciones primitivas”, de manera que tanto Egipto o Babilonia como Grecia y Roma inclúyense en dicho nivel filogenético de desarrollo moral. Sin embargo, es un hecho indiscutido *que el proceso de racionalización comienza* en Grecia con la democracia, la filosofía, la ciencia y la tragedia y no precisamente a partir de “lo santo” del judeo-cristianismo hebreo, antes bien de “lo sagrado” de las religiones *arias*. Por el contrario, si la modernidad procediera del judeo-cristianismo, deberíamos admitir que *el antiguo Israel constituye la matriz socio-cultural de la secularización*, un absurdo insostenible que distorsiona gravemente el concepto fáctico-normativo (facticidad transcendental) inherente a la idea de un modelo teórico de reconstrucción histórico-genética de la racionalidad. El tan alabado profetismo judío constituye, en efecto, un ataque frontal a la monarquía israelita, cuyos profetas reclaman *contra el rey* un gobierno *directo* de Dios y, en definitiva, la abolición del estado. Todo ello supone un “retroceso” en la racionalización por cuanto acontecerá cuando el resto de los estados de la civilización babilónica —no así Egipto, donde el faraón ostenta la condición de dios²²⁶⁷— han establecido ya una distinción “pre-secularizadora” entre divinidad y realeza. *El judaísmo camina, consecuentemente, en sentido contrario a la secularización*. Otro tanto puede afirmarse respecto de “la universalidad”, adscrita al “estadio 3” y en relación con el “cristianismo” (=judaísmo). El concepto de universalidad, que no debe confundirse, como hemos ya señalado, con el de mundialización o globalidad fáctico-empírica, tiene título griego de oriundez cultural: contra “la universalidad” ateniense atentan empero la noción monoteísta, decisionista e irracional de la “fe” y el concepto etnocéntrico de “pueblo elegido”, ambos de procedencia judía. Bien es cierto, por otro lado, que el judeo-cristianismo post-filosófico añadirá a la “reconstrucción histórico-genética” de la racionalidad la infamia del “dogma teológico formalizado” como *mentira elevada por la fuerza a la categoría filosófica y científica de verdad*,²²⁶⁸ hecho que podría ilustrar la relación, esta sí “dialéctica” sí así se quiere, entre la “ideología A” y la “ideología B” en el seno de dicho proceso historiológico.

Las anteriores consideraciones no pretenden refutar por sí solas el “individualismo”, sino que constituyen un mero inventario de interrogantes que deben permitirnos abrigar una duda razonable respecto a la idea de que el proceso histórico-genético de evolución moral²²⁶⁹ pueda basarse en criterios individualistas de validación o en una combinación de factores que confundan la “autonomía” de un “sujeto moral” (¿cuál? ¿quién?) y una “mayoría de edad moral”, por una parte, y el concepto cristiano de una presunta “alma inmortal infinitamente valiosa” y destinada a la felicidad eterna, por otra. La secularización de semejante “arquetipo”

²²⁶⁶ Si es *objetiva* no puede pretenderse “egoísta”.

²²⁶⁷ Cfr. Jan Assmann: *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid, Akal, 2006; *Moisés el Egipcio*, Madrid, Oberon, 2003, *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes culturales de Egipto, Israel y Grecia*, Madrid, Gredos, 2011.

²²⁶⁸ Cfr. Assmann, J.: *Violencia y monoteísmo*, Barcelona, Fragmenta, 2014.

²²⁶⁹ Cfr. Lawrence Kohlberg: *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992. Edición inglesa original: *Essays on Moral Development. Moral Stages and the Idea of Justice*, San Francisco, Harper & Row Pubs, 1981.

será necesariamente egoísta y hedonista y, en consecuencia, queda excluida *a priori* su presunta virtualidad de conducirnos a estadios avanzados de evolución moral. Antes bien, podría representar una figura *infantil* que caracterizaría los delirios de omnipotencia del bebé en relación con la madre en sus primeros estadios de desarrollo. La evolución moral será, por el contrario, la historia de un proceso ontogenético y filogenético de *desposesión* que *concluye lógicamente y necesariamente con la aceptación de la verdad absoluta de la muerte* (extinción del yo empírico). Por otra parte, esas mismas consideraciones pretenden plantear la mera *posibilidad* teórica de una *reconstrucción del proceso histórico-genético de racionalización de “lo sacro”* —en su doble pero inseparable dimensión fáctica y trascendental— concebido por Habermas como “aprendizaje”, es decir, un concepto de *historiología* (Capítulo 5); pero, *contra Habermas*, de “historiología” narrativo-constituyente de la racionalidad fundada esta vez en la “temporiedad” originaria del *Dasein* y desligada de la “ideología B” (“utópico-profética”). Nuestra intención, en efecto, se limita a identificar el “lugar” metodológico, en el seno del *linguistic turn*, donde cabría ubicar la problemática del “fenómeno VM”, pero renunciando a ir, por el momento, más allá y, en consecuencia, a abordar sistemáticamente “el objeto” cuya delimitación teórica hemos acuñado en la presente investigación. Este planteamiento no nos impide, empero, señalar uno por uno los nudos temáticos de discrepancia con el enfoque ideológico frankfurtiano que ostenten relevancia metodológica y permitan configurar la imagen, siquiera borrosa pero ya discernible, de una ética dialógica de factura *cosmovisional* trágico-heroica (“ideología A”). En dicho proceso histórico-genético pasado por la criba de la “crítica ideológica ilustrada”, la función del judeo-cristianismo es claramente disruptiva y regresiva: la religión judía desencadena en el *imperium romanum* un proceso de *deseccularización* conducente a la Edad Media (que es “media” entre Grecia/Roma y su restauración iluminista). El “*Re-nacimiento*” representa a su vez la indiscutida conciencia de retorno a la tradición grecorromana; así entendió también la Ilustración dieciochesca el concepto de modernidad. *Ésta va ligada a un empeño de continuidad con Grecia, no con Israel* (mucho menos con el judaísmo talmúdico, su antípoda conceptual). Las opiniones de los filósofos ilustrados son en muchos casos, en efecto, poco menos que judeófobas. Aunque en la actualidad se está produciendo un brutal adoctrinamiento de carácter filosemítico pasando de la judeofobia a la judeolatría, conviene no perder de vista evidencias que hasta hace poco formaban parte del bagaje de la modernidad clásica y que, a tenor del modelo habermasiano en *La reconstrucción del materialismo histórico*, antojaríanse hogaño obra de ideólogos “nazis”. El propio Habermas tiene que reconocer estos hechos a regañadientes, pero, como ya hemos acreditado con prolijidad, su estrategia consiste en vincular la modernidad a la justificación filosófica del judeo-cristianismo *y no a la consumación holista* (“fascista”) *de la secularización emprendida por Grecia*. ¿Son compatibles ambas tradiciones? ¿Existe siquiera la posibilidad de una secularización judía que no implique, en el fondo, a medio o largo plazo, una *reversión deseccularizadora comparable a la medieval*? Todos los intentos de secularizar el judaísmo han concluido en espantosos y sangrientos fracasos. El comunismo puede reducirse a poco más que semejante formulación por el lado de la izquierda, pero otro tanto podría afirmarse del liberalismo y del sionismo. El ideario utópico-profético secularizado ha *arruinado* el proyecto moderno dando paso a reforzadas posiciones de derecha neoliberal que en la actualidad marcan con su impronta políticas mundiales de corte ultraderechista (Trump, Netanyahu) disfrazadas de “progreso” y “economía moderna”. El propio Mardones tiene que reconocer, al menos parcialmente, este incómodo aspecto de la cuestión:

Hay un momento en el que Habermas se vuelve agresivo contra un pretendido *revival* de la religión en la sociedad actual: se trata de la renovación religiosa neoconservadora. Esta tendencia sociocultural, política y religiosa, que actualmente se presenta bajo la forma de “pensamiento único”, es decir, de visión del mundo sin alternativa —especialmente tras la caída del muro de Berlín— se presentaba como una ideología ascendente en los años setenta. Uno de sus rasgos característicos es ofrecer un diagnóstico de la modernidad en el que desempeña un papel muy importante la religión. El olvido de la trascendencia, mejor, la “gran profanación” de la sociedad moderna llevada a cabo por las tendencias culturales modernistas, las vanguardias y el experimentalismo posmoderno, serían la causa —a juicio de analistas como D. Bell, P. Berger, S. Martin Lipset, I. Kristol, etc.— de la disyunción o ruptura que experimenta la modernidad. La salud de la sociedad moderna sólo se recuperará, de acuerdo con este diagnóstico, si se revitaliza la religión y mediante ella se recuperan los valores y los comportamientos que han sostenido durante más de dos siglos a la llamada sociedad burguesa. Sin religión no habrá posibilidad de recuperar la ética (puritana) que está en la base de la sociedad del capitalismo democrático.²²⁷⁰

Mardones desarrolla el tema monográficamente en otra obra, *Capitalismo y religión* (1991),²²⁷¹ a la que, entre otras fuentes, ya nos hemos referido para acreditar el papel de la “extrema derecha judía” en esta supuesta “recuperación” de la tradición religiosa puritana que constituye, en realidad, una cínica judaización de Occidente ya apenas disimulada. La actitud de Habermas se explica porque propugna una *ideología judaica secularizada*, aunque también admite los *riesgos* del *ateísmo*, con lo cual está certificando la dependencia de las versiones seculares de la “ideología B” respecto de sus “originales” fideístas. En efecto, por un lado, Habermas sostiene, atiéndose que en términos puramente descriptivos, lo siguiente:

(...) en las sociedades industrializadas desarrolladas se observa hoy, por primera vez como un fenómeno *generalizado*, la pérdida de la esperanza en la salvación y en la gracia, que aunque ya no se apoyaba en una iglesia determinada, sí seguía haciéndolo en tradiciones religiosas profundamente interiorizadas; por primera vez es la gran masa de la población la que se siente sacudida en las capas más profundas de su identidad y la que, en situaciones límite, ya no puede zafarse de una conciencia cotidiana integralmente secularizada recurriendo a certezas institucionalizadas o profundamente interiorizadas.²²⁷²

Habermas adopta una postura menos “sociológica” al respecto y reconoce a su pesar —no expresar cierto disgusto le convertiría en un “fascista”— que la tarea de la filosofía no es proporcionar a la gente seguridades metafísicas sobre el más allá:

(...) es impensable una teoría que cancele, interpretándolas, las facticidades de la soledad y de la culpa, la enfermedad y la muerte; las contingencias que dependen de la complejión corporal y moral del individuo, y son insuprimibles, sólo admiten elevarse a la conciencia como contingencias: tenemos que vivir con ellas, por principio sin esperanza.²²⁷³

²²⁷⁰ Mardones, J. M.: *El discurso religioso...*, *op. cit.*, pp. 34-35.

²²⁷¹ Cfr. Mardones, J. M.: *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Santander, Sal Terrae, 1991.

²²⁷² Habermas, J.: *Perfiles...*, *op. cit.*, p. 33-34. Citado por J. M. Mardones, *op. cit.*, pp. 24-25.

²²⁷³ Habermas, J.: *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra, 1999, pp. 142-143. Edición alemana original: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973. Citado por J. M. Mardones, *op. cit.*, p. 33.

Además, como ya hemos señalado, pone en evidencia el “peligro” del *ateísmo*, a saber, que la gente deje de creer en las zarandajas utópico-proféticas secularizadas:

(...) la religión ha dejado de ser asunto privado; pero en el ateísmo de las masas hay peligro de que desaparezcan también los contenidos utópicos de la tradición. La filosofía se ha despojado de su pretensión metafísica, pero en el cientificismo dominante se destruyen también las construcciones ante las cuales debía justificarse una mala realidad.²²⁷⁴

Habermas deja así claramente identificada y abierta la posibilidad de una “genuina secularización” atea que no dependa del tutelaje religioso judaico. En este punto conviene recordar la siguiente admonición “piadosa” de uno de los mayores ideólogos del neoconservadurismo judeo-americano, a saber, Leo Strauss:

Strauss sofocaba a sus jóvenes alumnos judeo-americanos informándoles de que la tolerancia era peligrosa y que la Ilustración —que no la falta de Ilustración— conducía directamente a Adolph (sic) Hitler.²²⁷⁵

La pregunta sería entonces si la racionalización pertenece esencialmente a las religiones “arias” y si lo que se ha considerado, hasta los inicios de la gran regresión que ya se palpa en todos los ámbitos de la sociedad, como “secularización judeo-cristiana” era poco menos que un “círculo cuadrado” destinado a mostrar su verdadero rostro en el plazo de unas pocas décadas, las cuales ya han transcurrido, siendo ahora cuando muéstranos la posibilidad de una dictadura teocrática de la Halajá. *El judeo-cristianismo ya abortó la modernidad grecorromana, ¿por qué el judaísmo en estado puro no habría de abortar también la modernidad germánico-europea?* En consecuencia, una historia genético-constructiva de la racionalidad debe tener en cuenta la posibilidad de *disrupciones* y ser capaz de integrarlas en la narrativa constituyente o matriz. La “historiología de la razón” entraña la circunstancia virtual de una dialéctica entre la “ideología A” y la “ideología B” capaz de explicar los colapsos del proceso historiológico de constitución de la razón. Hay que distinguir entre un “estadio 2” pre-griego y un “estadio 3”, griego, donde se inicia la secularización vinculada a una determinada concepción de “lo sacro”. *Dicho concepto no es la semítico, como preténdese en el esquema habermasiano, sino ario.* El “estadio 4” debería entonces hacer mención de la tal disrupción y atender al hecho de que en Occidente, es decir, en la Europa germánica que hereda a la par la tradición grecorromana y la tradición judeocristiana, *es gibt* (hay, se da) una dialéctica entre *dos lógicas incompatibles cuyo sentido es menester determinar*. Dicha dialéctica explica, por la parte grecorromana, el *Re-nacimiento* de la ciencia, la democracia, el desarrollo tecnológico y la racionalidad ilustrada (“filosofía”) europea y, por la parte bíblica, el capitalismo financiero en cuanto amenaza permanente y letal que distorsiona el sentido inexorablemente *holista* del proceso de racionalización europeo. Que hay dialéctica propiamente dicha y no una simple oposición externa cosificada, comporta que las instituciones, conceptos y grupos adscritos a una y otra tradición muéstranse *recíprocamente mediados* y no basta confrontarlos en una suerte de relaciones *antisemitas* de exterioridad de carácter *causal* que podrían pretender validarse, a lo sumo, en la historiografía, pero no en una historiología de la razón. El capitalismo financiero tal como lo

²²⁷⁴ Habermas, J.: *Problemas de legitimación...*, op. cit., p. 102. Citado por J. M. Mardones, op. cit., p. 27, n. 13.

²²⁷⁵ Stephen Holmes: *Anatomía del antiliberalismo*, Madrid, Alianza, 1999, p. 91. Edición inglesa original: *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard, 1999.

conocemos no puede existir sin los aportes de la ciencia, la tecnología y el pensamiento racional en general. La democracia moderna es también “democracia liberal”, no griega, léase: *pseudodemocracia prostituida por el sanedrín*. De la misma forma que puede hablarse de una “filosofía antifilosófica”, *una pseudofilosofía cuya finalidad es la extirpación de la verdad*, pero filosofía a fin de cuentas, también podría hablarse de un “capitalismo productivo” ligado a la empresa económica racionalizada frente al *capitalismo parasitario de la oligarquía financiera occidental*. Es menester distinguir, en ese mismo sentido, entre el socialismo como proyecto de racionalización social y el *comunismo en cuanto imaginario “utópico-profético”* que, con sus crímenes de dimensiones cósmicas y sólo comparables a los del capitalismo, ha desacreditado por décadas la simple posibilidad de plantear la reconstrucción del proyecto socialista. Todas estas mediaciones, como puede observarse, constituyen *tópicos del nacionalsocialismo alemán* (“fascismo”) bien visibles en los *Cuadernos Negros* de Heidegger, pero, más allá de las formulaciones simplistas de la “propaganda nazi” (tan fáciles de ridiculizar como las de cualquier otra propaganda política de masas), sería menester preguntarse si no descansan en una percepción válida del proceso histórico-genérico que encierra las claves del *fracaso* de la modernidad: esa misma “modernidad inacabada” que Habermas nunca podría “pensar” como tal precisamente porque *sus compromisos ideológicos le inhabilitan a radice para la tarea*. El “posmodernismo” como punto final a la modernidad significa: victoria del “capitalismo financiero”, la oligarquía, frente a cualquier forma de *modernización* social. Hete aquí el “estadio 4” de la evolución moral que cabe esperar de un “desarrollo” del individualismo hasta sus últimas consecuencias. Entiendo que estamos ante un *hecho* de dominio público ya incontestable, el cual sólo puede explicarse poniendo en consideración, como poco, las cuestiones que acabo de plantear. Conviene preguntarse, en efecto, por las “condiciones de posibilidad” de este *factum*: la modernidad *se ha detenido*. Y no son “fascistas” los grupos sociales a quienes cabe achacar la responsabilidad de este *acontecimiento asombroso*, sino, precisamente, a todos aquellos sedicentes “antifascistas” avalados por la victoria *oligárquica* (alianza de Wall Street y la City de Londres con Stalin) de la Segunda Guerra Mundial.

Después de resumir el esquema habermasiano que constituye el fundamento historiográfico del concepto de “lingüistificación de lo sacro”, donde ha quedado claro el papel privilegiado del cristianismo y la sorprendente minusvaloración de la civilización grecorromana en dicho proceso, Mardones dará una vuelta de tuerca más y reducirá “la religión”, en Habermas, a “judaísmo”. Redújose primero “la religión”, en efecto, a judeo-cristianismo ignorando al resto de las religiones, tanto paganas cuanto monoteístas, pero ahora es el propio cristianismo el que, en la “ideología” habermasiana, será subordinado a la primacía de la cábala. La tarea de la filosofía, para Habermas, consiste según Mardones en “racionalizar” la cábala.²²⁷⁶ Además, sugiere que Habermas hace suya, aunque no explica cómo, la tradición mística judía *de negación o supresión mesiánica de la historia de carácter apocalíptico y catastrófico*. Inquietante “filosofía”, pues, la de Habermas:

(...) esta visión del mundo desgarrado e injusto en el corazón y en la mente judía, brota de la triste experiencia histórica de este pueblo unida a una concepción mítica religiosa que se ha denominado apocalíptica. De ahí nace una idea de la redención de carácter catastrófico: irrupción de la trascendencia en la historia que “lo hace todo nuevo”. Este pesimismo frente

²²⁷⁶ Mardones, J. M.: *El discurso religioso...*, op. cit., p. 28.

al mundo que se compensa con el advenimiento suprahistórico mesiánico, quizá es un resto ineliminable de la tradición judía que pesa sobre la primera generación de la Escuela de Frankfurt (...) Habermas, como veremos, pretende heredar esta tradición pero racionalizándola radicalmente.²²⁷⁷

La “irrupción de Yahvé” en la historia constituye, por otro lado, a nuestro juicio, la conciencia judía de que la historia camina en dirección al “fascismo”, es decir, la secularización de Grecia/Roma y, consecuentemente, la restauración del holismo. Mardones, aunque en su caso con una nota de aprobación —bien es verdad que nunca suficientemente satisfecha—, confirma así todas nuestras reservas hacia el concepto habermasiano, absolutamente parcial, ideológico y distorsionado, de “racionalización de lo sacro”. En el siguiente apartado reconoce, en este sentido, la “gran importancia” que ha tenido para Habermas la doctrina cabalística de la “contracción de Dios”, a la que ya nos hemos referido más arriba. Mardones cita, por su parte, un texto extraordinario de Habermas, a saber, el Capítulo 5 de *Teoría y praxis* (1963) titulado “Idealismo dialéctico en tránsito al materialismo. Consecuencias filosófico-históricas de la idea de Schelling de una contracción de Dios”, temática de la que el filósofo frankfurtiano ya se habría ocupado nada menos que en su tesis doctoral, inédita, sobre Schelling.²²⁷⁸ Trátase de una ampliación de cuestiones teológicas que ya hemos expuesto más arriba y que, en el fragmento en cuestión, confirman la influencia *desmesurada* del judaísmo en el pensamiento habermasiano, un sesgo que compromete toda su producción teórica. Habermas, sostiene Mardones, no deja de inclinarse cada vez más en su interés por “la religión”, pero la palabra “religión” es sinónimo aquí de judaísmo y, por ende, de silencio acrítico y dudosamente “ilustrado” respecto de las políticas genocidas del *lobby* judío estadounidense (guerras imperialistas en Oriente Medio), la oligarquía financiera transnacional (recortes sociales y desmantelamiento de la democracia) y el Estado de Israel (limpieza étnica del pueblo palestino). La pieza documental acredita el meollo de aporías que caracterizan el proceso de “lingüistificación de lo sacro”, a saber, la teodicea o lugar en el que “la religión” debe justificar racional y argumentadamente sus pretensiones de validez:

¿Cuál es la fuerza que impele a las religiones a esta racionalización creciente? Tenbruck señala que este impulso racional procede, según Weber, de la necesidad de encontrar una respuesta racional al problema de la teodicea de las desigualdades y del sufrimiento del mundo.²²⁷⁹

El “fenómeno VM” establece, por tanto, las “condiciones de posibilidad” de las “religiones de salvación”: el individuo es “salvado” por un super-individuo denominado Yahvé. Dicha racionalización afecta en primer lugar a la consistencia lógica interna del discurso teológico pero también a la fundamentación de ese mismo discurso en relación con los fenómenos. Esencial resulta aquí la explicación de la existencia del “mal” en el mundo una vez convalidada como dogma la realidad de un ente omnipotente que “salva”, es decir, “elige” a quien quiere de forma absolutamente gratuita. La teodicea constituye, en definitiva, el ámbito de “lingüistificación de lo sacro” en el sentido de una racionalización que va dejando caer, uno tras otro, todos los filosofemas religiosos incapaces de sostenerse por sí mismos. La

²²⁷⁷ Mardones, J.M.: *ibidem*, n. 16.

²²⁷⁸ Cfr. Mardones, J. M.: *El discurso...*, op. cit., p. 29, n. 20. Véase: *Das absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Bonn, (1954).

²²⁷⁹ Mardones, J. M.: *El discurso...*, op. cit., p. 45.

teología de la “contracción de Dios” forma parte de este tipo de discursos con los que, de hecho, “la religión” pretende impedir las consecuencias últimas de la racionalización haciendo concesiones y desatando aporías a expensas de generar otras nuevas. Habermas insiste, por un prurito nacionalista judío ya señalado, en insinuar la prioridad judía²²⁸⁰ en la elaboración de la teología en cuestión:

Isaak Luria, el cabalista de Safed, pocos decenios antes que Böhme, concibe en la imagen de un movimiento de retraimiento de Dios en sí mismo, un autodestierro a partir de la propia mitad.²²⁸¹

No nos consta, empero, que Böhme hubiera leído cábala judía hasta después de la redacción de *Aurora* (1612), de manera que la procedencia de dicha teoría en Schelling hay que atribuirle a la mística medieval germánica y, en última instancia, por lo que respecta a su “originalidad” estrictamente conceptual, a los filósofos griegos presocráticos: Anaximandro para el *Ápeiron* (el *Ein Sof* cabalístico judío) y Anaxágoras en lo concerniente a la imagen de la contracción o la condensación utilizada por Böhme:

(...) al igual como sucede en el invierno —añade Böhme— cuando hace muchísimo frío y el agua se congela, así también esta fuerza de contracción es la que otorga la auténtica consistencia (“pues la consistencia hace la comprensión y posición de un cuerpo y la rigidez deseca el hecho de que existe en tanto que creado”).²²⁸²

En este tema, tan crucial para interpretar la filosofía de Habermas y sus límites o deudas irracionistas en tanto que filósofo ilustrado, disponemos afortunadamente de las lecciones de Heidegger sobre *Schelling y la libertad humana*, dictadas en verano de 1936 e inéditas hasta 1971, es decir, muchos años después de la publicación de *Teoría y praxis* (y no digamos ya de la tesis doctoral). Heidegger atribuye, en última instancia, los antecedentes de la teodicea de Schelling a la “Theologia deutsch” gestada en la Edad Media:

Ciertamente, en ello hay que tomar además en cuenta que en la Reforma, por obra del protestantismo alemán, no sólo se modificó el dogma romano, sino que se transformó el sello románico-oriental de la experiencia cristiana del ‘Ser’. Lo que se preparaba ya en la Edad Media, en Meister Eckard, Tauler y Seuse y en la ‘Theologia deutsch’, es hecho valer, en un nuevo inicio y de manera más general, por Nicolás de Cusa, Lutero, Sebastián Frank, Jakob Boehme, y por Alberto Durerro en el arte.²²⁸³

Por tanto, y al margen de la cábala cristiana desarrollada con independencia de la judía (en este punto no hay dudas sobre la prioridad judía), la “teología de la contracción” *propriadamente dicha* podría acreditar orígenes conceptuales últimos “no-judíos” y, en última instancia, indoeuropeos (Anaxímenes). No debería extrañar, entonces, la progresiva importancia que Schelling atribuye, según el propio Habermas, a los filosofemas aristotélicos de

²²⁸⁰ Habermas, J.: *Teoría y praxis. Ensayos de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 175-176, n. 40. Edición alemana original: *Theorie und Praxis*, Darmstadt, Hermann Luchterhand, 1963.

²²⁸¹ Habermas, J.: *Teoría y praxis...*, op. cit., p. 176.

²²⁸² Habermas, J.: *ibidem*, n. 42.

²²⁸³ Heidegger, M.: *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Ávila, 1985, p. 35. Edición alemana original: *Schelling Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1971. Lecciones del semestre de verano de 1936 en la Universidad de Freiburg.

materia/forma o potencia/acto. Sí sorprende, en cambio, que Habermas atribuya la doctrina del *Ápeiron* a Pitágoras y Platón, expropiándose a su legítimo creador el presocrático Anaximandro y confesando quizá así, sin querer, sus simpatías por la secta.²²⁸⁴ En cualquier caso, cualquiera que sea el sesgo ideológico, bien presente por lo que puede observarse, en la filología habermasiana de la teodicea, ésta se concibe siempre como una *historiología* que debe “exculpar” a Dios por la existencia del “mal” y sugerir, en contrapartida, la responsabilidad humana en su aparición y posibilidad de erradicación. Así interpreta Habermas la filosofía schellingiana de las “edades del mundo”: «El filósofo es el historiador de lo absoluto (...).»²²⁸⁵ No quedará ya, por tanto, indicio de duda sobre cuál es la función de la teodicea en la exégesis habermasiana de la “lingüistificación de lo sacro”, donde el filósofo frankfurtiano ejerce a la par como juez y parte en la ponderación del papel de la religión aria y la civilización holista (“fascista”) grecorromana en comparación con la religión judía. En el terreno acotado de la teodicea aparecen, empero, bajo el foco, todas las contradicciones de la “ideología B” y su carácter filosóficamente fraudulento:

(...) al pensamiento filosófico se le sigue planteando la tarea de apropiarse, en un cono de luz que se ha vuelto a la vez más estrecho y más intenso, las respuestas de la tradición, es decir, el saber de salvación que en las culturas superiores desarrollaron las religiones y el saber del mundo que en las culturas superiores desarrollaron las cosmologías, de apropiarse de lo que de ese saber pueda resultar aún convincente con buenas razones a los hijos e hijas de la modernidad.²²⁸⁶

El saber en cuestión *tiene que* ser de salvación y redención, luego el destino del “fenómeno VM”, aquéllo que verdaderamente inquieta a los ideólogos frankfurtianos, reduce a su exclusión *a priori* del ámbito mismo del pensamiento. Remite Mardones al decisivo y ya citado fragmento de los *Minima Moralia* de la filosofía como mero imperativo *soteriológico*:

La filosofía, y ésta sería su única justificación en vista de la desesperación, sería la tentativa de considerar todas las cosas a la luz en que aparecen desde el punto de vista de la redención. El conocimiento no tiene otra luz que la que brilla sobre el mundo desde la redención; todo lo demás se quedará en reconstrucción *a posteriori* y en pura técnica.²²⁸⁷

La “única” justificación, “no tiene otra luz”... y “todo lo demás”... La filosofía del “fenómeno VM” es filfa. ¿Podemos confiar, empero, en la probidad profesional de un presunto filósofo ilustrado, Jürgen Habermas, que convalida semejante dogma oscurantista? Los “hijos e hijas” que persistan en querer razonar al margen del dogma y *valorar la verdad por sí misma* —una posibilidad que horroriza a los “creyentes” del más variado jaez— pueden leer con mirada crítica los textos supuestamente cabalísticos en que Habermas inspira su utopía judeo-secularizada. Conviene señalar que la “utopía” propugnada por Habermas es tan “irrealizable” por principio como la propia “situación ideal de diálogo”. ¿Por qué? Veamos

²²⁸⁴ Habermas, J.: *Teoría y praxis...*, op. cit., p. 194.

²²⁸⁵ Habermas, J.: op. cit., p. 186.

²²⁸⁶ Habermas, J.: *Pensamiento postmetafísico*, op. cit., p. 25. Citado por J. M. Mardones, op. cit., pp. 41-42, n. 4.

²²⁸⁷ Adorno, Th. W.: *Minima Moralia*, Caracas, Monte Ávila, 1975, p. 265. Citado por J. M. Mardones, op. cit., p. 29.

qué cataloga Habermas como “mal” en la teodicea, es decir, aquéllo de lo que la utopía materialista post-religiosa debería redimirnos:

Schelling se deja guiar por la experiencia de la corrupción de nuestro mundo; los *topoi* citados, en traducción filosófica, son adecuados para elaborar esta experiencia. Lo profundamente que alcanza esta experiencia, se muestra, tras la muerte de la amada Caroline, en aquella notable conversación sobre la conexión de la naturaleza con el mundo del espíritu. “Todo escalón que conduce hacia arriba es agradable, pero el mismo escalón alcanzado de hecho es horrible. ¿No proclama todo una vida desmoronada? ¿Han crecido estas montañas tal y como están ahí? El suelo que las soporta, ¿ha surgido por elevación o por caída? Y, más aún, aquí no ha gobernado un orden fijo, sino que tras la legalidad del desarrollo detenida de repente también hace su entrada el azar. O, ¿quién creará que las mareas que tan manifiestamente han obrado en todas partes, que han desgarrado estos valles, que han dejado tras de sí tantos seres marinos en nuestras montañas, que todo actúa según una ley interna?; ¿quién supondrá que una mano divina ha tendido de una manera obscena grandes masas rocosas para que en lo sucesivo deriven y sepulten en espantosas ruinas pacíficos valles sembrados de viviendas humanas, sepulten alegres excursionistas a mitad de camino? ¡Oh!, no son auténticas ruinas aquellos escombros de antiquísimo señorío humano, a causa de los cuales la curiosidad rebusca los yermos de Persia o los páramos de la India; toda esa tierra es una gran ruina, donde los animales moran como fantasmas, los hombres como espíritus, y donde están retenidos muchos poderes y tesoros ocultos como por fuerzas invisibles y como por el encantamiento de un hechicero”.²²⁸⁸

Tras este paseo romántico por la nostalgia de las ruinas, un filósofo de la magnitud de Schelling tiene que señalar de forma explícita el “fenómeno VM” como verdad de lo absoluto, es decir, como *horror* de “lo sagrado” —expresado sin mediación conceptual por la tragedia griega— que subyace a “lo santo” judeo-cristiano:

En particular, Schelling nombra los siguientes fenómenos como demostración “del poder que en esta vida tiene lo externo sobre lo interno”: la fuerza del azar y de la arbitrariedad, así pues, el oscuro resto de una irregularidad fundamental que se sustrae de toda racionalización científica; después, la fragilidad y fugacidad de toda vida, la enfermedad y la necesidad universal de la muerte; además, las manifestaciones del así denominado mal natural, a saber: todo lo dañino y venenoso, lo funesto de la naturaleza; y, finalmente, el presente del mal en el mundo moral, ampliamente aprehendido como infelicidad en general, necesidad y sufrimiento, que se multiplica sobre todo en la sociedad: “si a ello añadimos cuánto vicio desarrolla ante todo el Estado (la pobreza, el mal en las grandes masas), entonces queda completo el cuadro de la humanidad absolutamente sumergida en lo físico, más aún, incluso en la lucha por su existencia. En cualquier caso, a partir del dolor de la vida también percibimos siempre algo del anhelo “por un bien desconocido, sin nombre, y nosotros mismos lo dividimos”.²²⁸⁹

Estos textos extraordinarios de Habermas al hilo de la argumentación “cabalística” de Schelling dan lugar a las siguientes consideraciones. En *primer* lugar, en la cábala secularizada que Habermas descubre, maravillado, en las raíces mismas de la ilustración, la “utopía” se concibe como un *totum revolutum* formado por reivindicaciones sociales más o menos

²²⁸⁸ Habermas, J.: *Teoría y praxis...*, *op. cit.*, pp. 177-178.

²²⁸⁹ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 178.

racionales y aspiraciones soteriológicas irracionales. Las consecuencias de este fraude político e intelectual ya las hemos expuesto y determinan, precisamente, el fracaso del socialismo, abducido por el comunismo bolchevique, en la “modernidad inacabada” que Habermas denuncia sin ser capaz de reconocer las verdaderas causas del “fiasco”. Porque este celeberrimo “inacabamiento”, que se mide desde cánones y criterios utópicos, es el resultado de la propia “utopía”. No obstante lo cual, constituye un “fracaso” que afecta de forma letal a los contenidos estrictamente socialistas de una legítima modernidad de oriunde europea. La “utopía” mienta, en consecuencia, e insistamos en este punto, *lo irrealizable por principio*, de manera que “opera” funcionalmente como obstáculo y, en última instancia, como factor determinante de la *detención* de la modernidad y de la regresión oscurantista inherente a la *deseccularización oligárquica* judía. Habermas reconoce ingenuamente, y congratulándose incluso de la misma, esta pretensión aporética que pasa de la soteriología al “socialismo científico” sin modificar ni una coma las cláusulas de su estatuto “utópico-profético”:

Se habría demostrado que el mal no es desde la eternidad y que, por tanto, no necesita prolongarse eternamente; una figura del pensamiento, por lo demás, de la que se sirven los marxistas hasta hoy día cuando argumentan que con el origen histórico del dominio está también demostrada la posibilidad de su superación.²²⁹⁰

Obsérvese que idéntico tipo de “crítica” de la teodicea podría hacerse al liberalismo supuestamente secular cuando, tras apelar a las inexorables “leyes” (=intereses de los señores inversores) de la economía (“es muy bonito sí, pero ¿cómo se paga?”) y, en definitiva, a la dura “realidad de la vida”, el oligarca se reserva ante la muerte las garantías de supervivencia eterna que el monto del saqueo a los “condenados por Yahvé” le concede en calidad de “triunfador/creyente” y “elegido”. Pero es el fracaso de la utopía (“izquierda judaica”) el que da paso a esta comedia neoliberal de “la realidad con suplemento religioso sólo para ricos” (“derecha judaica”). La reacción estabilízase en forma de “democracia” (liberal por supuesto), hasta que los criminales abusos de la plutocracia bancaria permiten rehabilitar a los habituales vendedores de humo el espacio antropológico milenarista de “la esperanza”, en un cíclico ir y venir que sólo tendrá una consecuencia segura: *la obstrucción secular a la consumación de la modernidad en la forma de un socialismo plenamente secularizado, bolista, trágico-heróico y nacional-europeo*.

En *segundo* lugar, es menester señalar la relación que existe entre los “fenómenos” descritos por Schelling —empáticamente parafraseados por Habermas— y los conceptos de racionalidad, objetividad, verdad y veracidad. O, para decirlo de forma más clara: el vínculo inexorable de la *Triftigkeit* en cuanto necesidad válida (factum trascendental) por excelencia (la *imperatividad de la razón* que *abona* nuestra finitud) con “la muerte”. Ahora bien, fundamentada dicha relación *a priori*, la “utopía” como *racionalización de “la religión”* (de la religión judía, pero *no* de la religión aria), pasa a formar parte de aquello que debe ser desechado, no pudiendo formar parte de las “promesas” que los hijos e hijas de la modernidad deberían en cuanto tales hacer suyas “por buenas razones”. ¿Qué razones avalan, en efecto, la utopía? Siendo así que dichas “razones” no existen, los imaginarios utópico-proféticos secularizados constituyen, en definitiva, un fraude filosófico y político de primera magnitud, cuya “crítica racional” representa el supuesto insoslayable de toda reconstrucción

²²⁹⁰ Habermas, J.: *op. cit.*, p. 180.

del socialismo. La fórmula “del socialismo utópico al socialismo científico” recibe, después de la crítica de las ideologías y, singularmente, del “judaísmo” secularizado en cuanto “ideología B”, un nuevo significado que *radicaliza* las conclusiones y propuestas de Karl Marx en *Zur Judenfrage* (1844).

Y, en *tercer* lugar, la relación, que ya se columbra, entre “lo sagrado”, por oposición a “lo santo”, y los fenómenos en cuestión, toda vez que, como ya expusimos en el Capítulo 5, el fenómeno *originario* de “lo sagrado” poco tiene que ver con una experiencia redentora o salvadora, sino más bien lo contrario: “lo sagrado” es *precomprensión de la verdad* y, como tal, comporta una *experiencia del horror* inherente a la “realidad fenoménica” de la muerte.²²⁹¹ *Una experiencia de “lo santo” será siempre “redentora” respecto de “lo sagrado”*. Frente a la experiencia de “lo sagrado” y siguiendo en parte la interpretación de Mircea Eliade, descubríamos, en efecto, un segundo estrato de la experiencia religiosa que pretende “escapar a la historia” y prefigura la noción de “lo santo” judaico. La figura de Dios se opone así a “lo sagrado” originario, que en las religiones monoteístas reinterpreta-se como figura diabólica. La teodicea sólo puede aparecer, en un tercer estrato de la religiosidad, cuando la divinidad se confronta con la realidad espantosa del mundo y debe rendir cuentas, en calidad de “ente omnipotente” capaz de “vencer a la muerte” —pues no otra es su función— por esa misma realidad que supuestamente ha creado. La figura del “fascista”, que ya hemos examinado en sus formas secularizadas, aparece entonces en el papel de *responsable* de un “horror” que *no debe poder ser imputado a Dios*. El “hombre” mismo, asociado entonces a “lo demoníaco”, será hallado culpable y quedará marcada *la gran divisoria entre “elegidos” y “condenados”*. Dicha segregación (“separación”) teológica es estructural, irredimible sin previo sacrificio (“anatema”) y fundamento historiográfico del “racismo”. En la medida en que vaya quedando en evidencia que la “utopía” no se realiza —*no puede hacerlo, recordémoslo, por principio*— el “fascista” devendrá “chivo expiatorio” del “mal”. Aquí cabe distinguir entre el “fascista en sí” y el “fascista para sí”: aquél, Adán Kadmon,²²⁹² imputado en tanto que *Dasein* por el simple hecho de “ser ahí” en “la verdad”; éste, consciente del alcance metafísico de la imputación y autoafirmándose como “lugarteniente de la nada”. En cuanto “en sí y “para sí”, el “fascista” que será ejecutado acata *esta* muerte como destino (*Sein zum Tode*) y en calidad de “más alto honor”, pero arrastrando también, inexorablemente, la condición infamante por excelencia de exterminador. Una tal condición es apriorica e independiente de los crímenes que pueda realmente perpetrar, porque “la muerte”, subrayémoslo, ha sido “creada” por el “fascista” y, en consecuencia, *todo fallecimiento incluso natural es un asesinato atribuible a los “fascistas”*. Para “refutar” esta teodicea soteriológica basta poner en evidencia la aporía del “ente omnipotente”, a la que ya nos hemos referido más arriba y sobre la cual no vamos a repetirnos. Tampoco nos ocuparemos de manera exhaustiva aquí de la crítica al concepto weberiano de racionalización que ya fue objeto de análisis en el Capítulo 4. En este preciso

²²⁹¹ Cfr. Jaume Ferrerons / José Luis Arce: “La ‘experiencia de la facticidad’ en Heidegger, frente a la ‘impresión de realidad’ en Zubiri, “Convivium”, Barcelona, núm. 16, pp. 117-139. Sobre el concepto de verdad aquí supuesto véase Jean Grenier: *Le problème de la Verité dans la philosophie de Nietzsche*, París, Seuil, 1966; Jesús Conill: *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997; Juan Luis Vermal: *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona, Anthropos, 1987.

²²⁹² Habermas, J.: *Teoría y praxis...*, *op. cit.*, p. 180.

momento sólo nos interesan los puntos segundo y tercero arriba señalados, que abordaremos por este mismo orden.

Según Mardones, Habermas comienza a modificar su actitud hacia “la religión” en la *Teoría de la acción comunicativa* (1981). Hasta entonces, Habermas antójaselo a Mardones un filósofo poco sensible con lo “religioso”. Nosotros no compartimos esta percepción; antes bien, a nuestro entender, el entero proyecto habermasiano viene orientado desde sus orígenes por un *Vorbabe* de carácter “utópico-profético”, la “ideología B”, cuya substancia remite en última instancia al *judáismo* y, por ende, a “la religión” en los términos restrictivos empleados por Mardones. La obra capital de Habermas colocará “la religión” en un lugar metodológico que le permita *fundamentar racionalmente* la “ética de la fraternidad” de procedencia supuestamente cristiana. Las “ideas modernas”, objeto de burla para Nietzsche como meros residuos irracionales del cristianismo, adquieren rango teórico sólo porque resultará que, a la postre, la racionalidad moderna y con ella *toda racionalidad* no sería otra cosa que “religiosidad secularizada”. A tales efectos, tiene Habermas que retomar el concepto weberiano de racionalidad para ampliarlo más allá de la mera “racionalidad instrumental” (“racionalidad con arreglo a fines”). La concepción weberiana está, obviamente, muy influida por la tradición religiosa judeo-cristiana y Habermas se va a sentir cómodo en este terreno. En efecto, si Habermas hubiera querido desarrollar una crítica de este sesgo característico de Max Weber, tenía un ancho campo ante sí. Todo el esfuerzo de Weber está orientado a ponderar y poner en valor la religión puritana como “estructura de la personalidad” que explica el desarrollo, maravilla de las maravillas, del capitalismo occidental moderno. El *desencantamiento* de la naturaleza, es decir, la *duplicación* del mundo que opone lo “sobrenatural” a “lo mundano” —peyorativo, caído, pecador, corrupto— en el cristianismo, posibilitaría la superación del pensamiento mágico y la implementación de la ciencia moderna. Las cosas se convierten en “objeto” puesto por un “sujeto” antes de devenir productos, mercancías y capital. El imaginario de “lo santo” ubícase ultra la naturaleza, por encima de los fenómenos, de la *phýsis*, una realidad cuya existencia se justifica única y exclusivamente para utilidad y disfrute del “pueblo elegido”. Por tanto, puede afirmarse que la racionalización moderna viene precedida por una “racionalización religiosa” que genera ese conjunto de estructuras de conciencia, imágenes del mundo, pautas de conducta —la famosa forma “metódica” de vida— e instituciones inseparables del puritanismo cristiano. Un montón de preguntas quedan, empero, sin responder. No se nos explica cómo fue posible que la filosofía, la ciencia y el Estado de derecho aparecieran en la civilización grecorromana y al margen de dichos procesos previos de “racionalización” religiosa judía. ¿No conoció Aristóteles, por poner un ejemplo, la “forma metódica” de vida? Weber, en efecto, *da cuenta del capitalismo, pero no de la racionalidad como tal objetivada de forma mucho más fiel por otro tipo de instituciones*. El cuestionamiento de la “racionalidad” inherente al capitalismo no resulta tampoco ociosa. Weber ignora estos aspectos y Habermas no se lo reprocha a pesar de que el concepto de racionalidad comunicativa debería haberle compelido a ello. En efecto, la racionalidad *comunicativa* —con la que Habermas pretende complementar el escueto y confuso concepto weberiano de racionalidad— aparece por primera vez de forma nítida en el marco democrático y socrático griego: denomínase diálogo, retórica, gramática, filosofía en una palabra. La “racionalidad” “judeo-cristiana” que Weber elogia con indisimulado deleite, resulta, en cambio, hartamente dudosa: se trata de insertar la racionalidad griega, en calidad de medio, en un dispositivo de

salvación al servicio de los intereses religiosos judeo-cristianos. Puede sostenerse que, a los ojos del puritano, la creencia en la riqueza como signo de salvación pudiera operar como un *acicate psicológico* para la acumulación de capital, pero no por ello deja de ser una idea falsa, un engaño, una idea irracional. Que dicha creencia “funcionara” desde el punto de vista práctico tiene el mismo valor “racional” que la creencia faraónica en la otra vida como motivación para la construcción de las pirámides egipcias. Weber atribuye retrospectivamente el valor de racionalidad a las estructuras de personalidad, imágenes del mundo e instituciones que posibilitaron el “éxito” del capitalismo, pero las mismas son *irracionales*. No en vano el desarrollo de la ciencia las finiquitó, para disgusto de los creyentes *neoon* que ahora intentan ponerlas de nuevo en circulación mediante un proyecto anti-ilustrado de desecularización. El propio Mardones debe admitir, con Habermas, este hecho:

Weber ya vio que los subsistemas de acción racional con arreglo a fines que surgen de ahí —la economía capitalista y el estado moderno— constituyen un entorno destructivo para la ética protestante. Al final, ésta queda sustituida por el utilitarismo.²²⁹³

Luego no eran “racionales” y tampoco pueden serlo retrospectivamente sus ascendientes culturales judaicos, como pretende la mitología judeolátrica contemporánea. *Para poder hablar de racionalidad sustancial los fines, y no sólo los medios, han de ser racionales*. Y la racionalidad de los fines nos retrotrae así a la racionalidad comunicativa. Pero Habermas, por motivos ideológicos, mantiene intocado el dogma weberiano de la presunta “racionalidad judeo-cristiana” y omite las raíces religiosas paganas de dicha racionalidad comunicativa. Aquí no hay nada que comentar: sólo hallamos en Habermas un gran vacío crítico al respecto. Tampoco Mardones, a pesar de su constante reivindicación de “la religión”, está dispuesto a mover un dedo a fin de ameritar una virtual “racionalidad religiosa” del *paganismo*. Sin embargo, es en dicha religión *aria* donde escóndense, al parecer, las claves hermenéuticas de la racionalización occidental:

Es posible mencionar muchos otros factores que influyeron en la creación del universo social del hombre clásico. Así, por ejemplo, Fustel de Coulanges, en un estudio notable, demostró la importancia de las antiguas religiones arias en el desarrollo de las instituciones democráticas y en los hábitos de raciocinio que florecieron en las ciudades-estados. Si toda interpretación unilateral de lo social es incorrecta, en el caso de Grecia lo sería más que en ningún otro. La ciudad-estado abarca lo político, lo religioso y lo económico, pero es también una escuela y una moral, es decir, una forma de vida.²²⁹⁴

Una forma de vida, añadimos nosotros siguiendo a Dumont, *holista*. La “omisión” de Habermas tiene graves consecuencias para lo que podríamos denominar relación entre “la lingüistificación de lo sacro” y el “fundamento último”. De hecho, Habermas no opera, en su idea de racionalización, con el concepto de “lo sacro”, sino de “lo santo”. Pero “lo santo” pertenece a un estrato relativamente superficial en la evolución de la religión y, justamente, aquél que se apoya en la duplicación del mundo y en la negación de los fenómenos como dogma de fe —con pretensión de verdad— pero sostenido por la fuerza (incluyendo en el concepto de la misma los factores psicológicos favorecedores del adoctrinamiento

²²⁹³ Mardones, J. M.: *El discurso religioso...*, *op. cit.*, p. 49.

²²⁹⁴ Salvador Giner: *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel, 4ª edición, 1984, p. 27.

temprano). Intentar hacer pie en “lo santo” para una fundamentación de la ética supone, consecuentemente, precipitarse en el vacío porque “los fenómenos”, “lo sacro” originario han quedado, precisamente, en el lado de lo negado. En “lo santo”, por definición, no podemos hallar el anclaje fenoménico que permite consumir el proceso de racionalización con la institucionalización del “fundamento último”, porque la “negación del mundo” expulsa “lo sagrado” fuera del imaginario religioso excepto en forma de figuras diabolizadas, malditas... Que Habermas haya renunciado al “fundamento último” como filosofema no se explica por las brumosas e hipócritas razones que alega, sino por otras más profundas y comprometedoras: el “fundamento último” nombra la secularización de “lo sagrado” de las religiones arias y, por ende, el “fascismo”. Por si fuera poco, la pretensión habermasiana de fundamentar una “ética de la fraternidad” en las “religiones de salvación” también estaría en riesgo por razones que en parte ya hemos expuesto y que ahora nos corresponde enfatizar:

Es muy importante para el tema de este apartado acerca del tránsito desde las imágenes religioso-metafísicas del mundo al pensamiento moderno, notar que la postura negativa frente al mundo, típica de las religiones radicales de salvación, no desemboca, sin más, en una postura favorable para la racionalización del modo de vida. La negación del mundo puede conducir a la huída del mundo. Sólo cuando a la negación del mundo se une un estilo de vida vertido activamente hacia el mundo, resulta una fuerte etización. La cuestión, por tanto, es qué posturas religiosas negativas frente al mundo tienden a dominarlo.²²⁹⁵

Que “etización” y “voluntad de dominar el mundo” vayan juntas poco menos que como sinónimos constituye una pretensión que quizá merezca alguna explicación por parte del autor.:

Se acaba imponiendo un patrón selectivo de racionalidad (con arreglo a fines), a costa de otra racionalidad. A esto lo llama Weber “paradoja”. Habermas lo denomina, con razón, “carácter ‘parcial’ de la racionalidad (TAC, I, 315). Y terminará proponiendo, contra Weber, la “posibilidad de una forma secularizada de la ética religiosa de la fraternidad, capaz de codearse con la ciencia moderna y el arte autónomo, es decir, de una ética comunicativa desconectada del fundamento que, a no dudarlo, tuvo en las religiones de redención (TAC, I, 315-316).²²⁹⁶

Esta última afirmación, sin embargo, es incongruente con el temor, expresado por Habermas en *Problemas de legitimación del capitalismo tardío* (1973), al ateísmo, que hemos acreditado más arriba. Si éste puede representar, de alguna forma, una amenaza para la “utopía”, entonces la ética comunicativa no puede desconectarse de su fundamento religioso. Por otra parte, Habermas parece no tener en cuenta que la “parcialidad” de Weber no constituye algo así como una deficiencia de su teoría que se le pueda imputar personalmente, sino la realidad misma de la secularización judeo-cristiana. Y, en consecuencia, que dicha secularización pertenece esencialmente, quizá por algún motivo que Habermas debería comenzar a plantearse en serio, a una “ética” oligárquica de dominación mundial —de procedencia judaica “a no dudarlo”— difícil de reconciliar con la “ética de la fraternidad” que, “a no dudarlo”, atribuye así acriticamente a la misma matriz religiosa. Una postura coherente respecto a la “lingüistificación de lo sacro” obligaría a documentar los orígenes, también

²²⁹⁵ Mardones, J. M.: *op. cit.*, p. 47.

²²⁹⁶ Mardones, J.: *op. cit.*, pp. 50-51.

arios, de las éticas de la compasión o la fraternidad, incluida la noción estoica y romana de un “sujeto universal”. A nuestro juicio, dichas éticas tendrán, en cualquier caso, procedencia comunitaria, es decir, holista, no asociacional-individualista. La única y harto dudosa contribución judeo-cristiana a la “racionalización” ética parece ser el capitalismo, la fábrica-prisión y, por ende, el genocidio de los condenados (véase Capítulo 4). La descripción del alma judeo-cristiana que realiza el propio Mardones parece suficientemente ilustrativa a los efectos de levantar una nueva “duda razonable” sobre los esquemas habermasianos de “racionalización de lo sacro”:

Baste indicar, más bien, cómo se alcanza la materialización institucional de aquellas estructuras de conciencia. El proceso es bien conocido y consiste en mostrar cómo algunas sectas protestantes orientan el potencial resultante de la racionalización de las imágenes del mundo por las vías del trabajo profesional disciplinado de personas privadas, bajo la compulsión psicológica de una búsqueda de respuesta a la angustiada cuestión de la predestinación. Una cuestión dogmática (la elección divina o predestinación) se convierte así, mediante la búsqueda de indicios o signos de elección (ante la inmisericorde incertidumbre acerca del estado de gracia), en un acicate para metodizar la vida entera en pro de un dominio del mundo (éxito a través del trabajo). Esta base motivacional para la acción racional con arreglo a fines en la esfera del trabajo social, pone en marcha un espíritu que es el inicio del capitalismo.²²⁹⁷

Resulta hartamente complicado detectar por aquí un solo gramo de racionalidad y, menos todavía, el “espíritu” de la fraternidad y no más bien, por el contrario, de su absoluta negación. El puritano necesita una mentira soteriológica para motivar su productividad profesional que, como tal, valora únicamente *como “signo” de que no morirá*. El creciente grosor de la cuenta corriente opera así en el ánimo capitalista como un licor que permite adormecer el espíritu ante la abrumadora patencia del “fenómeno VM”. Una disposición existencial enfermiza (neurótico-obsesiva) que, además de irracional, es estrictamente anti-ética, egomórfica, infantil y eleccionista, por cuanto establece los criterios de segregación de aquéllos que no fueron elegidos, los condenados, los pobres, los fracasados... A quienes, por otra parte, Yahvé destinó al infierno de antemano, graciosamente y al margen de cualquier cuestión moral de mérito: salvados y condenados lo son por predestinación y ésta no responde a criterio ético alguno excepto la mayestática voluntad del déspota judaico. En definitiva, una excelente matriz religiosa para la “ética de la fraternidad” que, “a no dudarlo” procedería del fraternalísimo Libro de Josué y textos judaicos similares (véase Capítulo 4). Según Mardones, la “aportación de las grandes religiones universales” (está pensando siempre en el judaísmo, pero un extraño pudor le impide utilizar la palabra precisa para referirse al objeto de sus elogios) sería “la superación de las concepciones mágicas”. Sin embargo, las concepciones mágicas serán “superadas” en el momento en que, con el celeberrimo paso del *mythos* al *logos*, un griego se preguntó por las *causas* de los fenómenos y elaboráronse relatos “objetivos” basados en “hechos” históricos. Compárese este tipo de literatura helénica con la Biblia o el Talmud, muy posteriores, y téngase el valor de pretender que dichas obras judaicas superan en grado de racionalización producciones como, *verbi gratia*, la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides. Ciertamente, son los intereses y no las ideas las que mueven la acción de los

²²⁹⁷ Mardones, J. M.: *op. cit.*, p. 49.

hombres, pero los intereses suponen siempre creencias de las cuales ese *ente ejecutivo* denominado *Dasein* no es casi nunca consciente. La “ideología”, en ese doble nivel (ideas/creencias) juega un papel decisivo en el proceso de racionalización, como hemos venido argumentado hasta aquí:

Hay como una especie de lógica interna de las imágenes del mundo —Weber diría que la prueba cuasi empírica vendría dada por el material empírico referente a la ética económica de las religiones universales—, por la cual las imágenes religiosas del mundo evolucionan hacia un progreso en la racionalidad.²²⁹⁸

“Religiones universales” son aquí empero, sobre todo, las religiones monoteístas, a despecho de que es una religión pagana la que da el paso decisivo para instituir el meollo de la racionalidad, a saber, la racionalidad comunicativa. Mardones tiene que reconocer, sin sacar consecuencia alguna de esta extraña omisión, que Weber «deja de lado el problema de la racionalización con referencia, por ejemplo, a la ciencia y el arte autónomo». Habría que añadir: y a la filosofía en cuanto matriz histórica de la racionalidad comunicativa, una circunstancia que debería haber llamado la atención de Habermas pero que, por motivos ideológicos que pretendemos acreditar aquí, ha ensordecido. Weber estudia el tránsito de la sociedad feudal a la sociedad moderna, pero ignora el carácter *singular* de la Edad Media: la primera sociedad *holista* que, según Dumont, alimenta en su seno el embrión judeo-cristiano de la *única* sociedad individualista de la historia. Un caso tan excepcional que no puede elevarse, sin ciertas reservas, a paradigma de “lingüistificación de lo sacro”, porque podría distorsionar de forma decisiva la interpretación del fenómeno. Desconocemos cómo se había producido dicha secularización en Grecia/Roma si no se hubiera dado la disrupción judeo-cristiana. Otro tanto cabe decir del resto de las civilizaciones, holistas todas ellas, que han sido secularizadas desde el exterior por el colonialismo y la mundialización occidental. Sólo admitiendo el capitalismo y el individualismo como *cimas de la evolución humana* y modelos incontestables de “racionalidad”, pretensión un tanto etnocéntrica y desproporcionada, cabe convalidar la interpretación weberiana de la racionalización que Habermas, a pesar de todas las evidencias, deja asombrosamente intacta en los aspectos que ensalzan la meritación ética del judeo-cristianismo:

La actitud de fondo es la dominación ascética del mundo. Pero, esta actitud, que recorre al monje y al puritano, se decanta hacia una fuerte racionalización ética de ámbitos extrarreligiosos, cuando se da una forma activa de búsqueda de la salvación que anula la ruptura entre vida contemplativa y órdenes profanos de este mundo.²²⁹⁹

Habermas no puede ignorar que el sentido de “etización” o “racionalización ética”, en dicho contexto de “dominación del mundo”, es diametralmente opuesto al que le correspondería al término en el marco *comunitario* de una ética *comunicativa*. Pero el filósofo frankfurtiano parece ciego o ignora deliberadamente la cuestión, porque, de haber tematizado la diferencia, obvia, entre una “ética de la fraternidad” y una “ética de la dominación”, habría tenido también que ponderar todo un sistema de oposiciones (“ideología A”/“ideología B”) entre “lo sacro” y “lo santo”, las religión aria y la religión judeo-cristiana, *auctoritas* y *potestas*,

²²⁹⁸ Mardones, J. M.: *op. cit.*, p. 45.

²²⁹⁹ Mardones, J. M.: *ibidem*.

“fascismo” y “antifascismo”, Alemania y Asquenaz..., un plexo dicotómico de sentido asaz incómodo —para los intereses filosóficos hoy dominantes— que Habermas ha preferido esconder bajo la alfombra.

Sin embargo, ni siquiera Habermas podría evitar que el “fenómeno VM” terminara haciendo acto de presencia en algún enclave crucial de su “sistema” histórico-genético de constitución fáctico-trascendental de la racionalidad. Habermas ha podido ignorar las raíces paganas de la racionalidad comunicativa, pero no sus fundamentos “sacros” que son, por definición, pre-cristianos. Omitiremos aquí, sin negar su importancia, la reconstrucción ontogenética de las normas morales a partir del “interaccionismo simbólico” de H. G. Mead, para limitarnos a señalar el “lugar” *exacto* donde cabe implementar la recodificación ético-dialógica de la ontología fundamental. La precedencia metodológica de la cuestión filogenética respecto de la ontogenética responde a un imperativo holista de prioridad de la “historialidad”, la comunidad y del *frame* hermenéutico respecto lo constituido, socializado e interpretado por el “nosotros ejecutante” (*Dasein*). El *Anfang* historiológico de la racionalidad coincide con el *Ereignis* de la facticidad trascendental (óntico-ontológica) y el entero plexo semántico de conceptos ontológicos que posibilitan la precomprensión de la “ideología A”. Por tanto, de la misma manera que cabe hablar de reconstrucción ontogenética (relativa al ente), debería poder emplearse también el término *ontologicogenético* en referencia a la génesis trascendental (“filogenética”) del ser. No otro es el punto más avanzado de nuestra investigación metodológica y llegado al mismo vamos a darla por concluida. Según J. M. Mardones:

Habermas defiende una tesis fuerte en su exploración de la teoría durkheimiana: “en la conciencia colectiva de Durkheim podemos identificar la raíz prelingüística de la acción comunicativa, raíz que tiene carácter simbólico y que puede, por ende, ser todavía ‘reconstruida’, esto es, incluida en una investigación reconstructiva de la acción regida por normas” (*TAC*, II, 69).²³⁰⁰

Obsérvese el dato fundamental del carácter *prelingüístico* de la “conciencia colectiva” y su condición *holística*. Tales rasgos fenoménicos serán esenciales para determinar el sentido *a priori* de la racionalización. Acto seguido establece Mardones, aunque sin mencionarla expresamente, la problemática de la distinción entre “autoridad” y “poder” que constituye el fundamento de la soberanía:

Las reglas o normas sociales cuando se transgreden presentan —contrariamente a las reglas técnicas cuya violación se castiga con el fracaso— una sanción. ¿Por qué la recompensa o la sanción acompañan como un nexo a las reglas de la moral? La respuesta es porque poseen una fuerza obligatoria, que es donde se basan las sanciones y no al revés. Es decir, las reglas morales “nos urgen a no realizar los actos que nos prohíben simplemente porque nos los prohíben. Es lo que se llama carácter obligatorio de la moral”.²³⁰¹

Queda aquí en evidencia, empero, que tanto Durkheim como Habermas (y Mardones) malentienden dicha distinción. No existe hasta la fecha, como hemos ya acreditado,²³⁰² una

²³⁰⁰ Mardones, J. M.: *El discurso religioso...*, *op. cit.*, p. 53.

²³⁰¹ Mardones, J. M.: *Ibidem*.

²³⁰² Capítulo 4, apartado 4.1.

fundamentación de la relación entre transgresión de la norma y castigo. Dicha legitimación sólo podría realizarse desde el “fenómeno VM”, que permanece oculto por motivos ideológicos sobradamente acreditados a lo largo de esta investigación. Que la norma es obligatoria significa, precisamente, que no puede estar sujeta a la búsqueda de una recompensa y, en consecuencia, que el castigo no puede consistir en una simple inversión valorativa de ese mismo concepto de retribución. La ética kantiana se define como una ética del deber *por el deber mismo* y no ha menester de mecanismos de *domesticación* zoológica impropios del “ser moral” (pero característicos de la mal llamada “ciencia penitenciaria” contemporánea). No documentaremos esta última afirmación porque la referencia a la *Crítica de la razón práctica* (1788) nos parece más que suficiente para cuestionar, como poco, la relación establecida en el fragmento citado entre obligación moral y retribución. En todo caso, entendemos que *autoridad* es aquéllo que se nos impone mediante una “coacción sin coacciones”, ya se trate de enunciados cognoscitivos o normativos, y que la caracterización expuesta por Habermas es contradictoria: si no podemos realizar ciertos actos prohibidos simplemente “porque nos los prohíben”, entonces esta afirmación ostenta, a nuestro juicio, un significado distinto a “no podemos realizar ciertos actos prohibidos porque seríamos castigados por ello”. En cualquier caso, es el propio Mardones quien señala para Habermas, en unos términos muy concretos, la familiaridad entre la validez de las reglas jurídico-morales originarias y el “aura de lo santo”.²³⁰³ El siguiente paso de Mardones es todavía más decisivo y nos coloca en el centro del “fenómeno VM”:

Además, lo santo, (sic) despierta, como la autoridad moral, la misma actitud ambivalente: espanta y atrae, aterroriza y encandila.²³⁰⁴

Confunde Mardones, una vez más, “lo santo” y “lo sagrado”, pero no se trata de un problema de interpretación, sino que la “amalgama” hállese en el “objeto” y así tanto en la teoría de Durkheim cuanto en la de Habermas. “Lo sagrado” y “lo santo” son dos estratos distintos y sucesivos de un fenómeno que, como tal, permanece anónimo, aunque podría ser denominado provisionalmente “lo sacrosanto” a falta de un término más apropiado. En todo caso, “lo sagrado” o “sacro” es más originario que “lo santo” y los estratos salvíficos de “lo santo” deben ser interpretados como una antítesis dialéctica o “interaccionista simbólica” (H. G. Mead) frente a “lo sagrado” que funda, precisamente, la “ideología B” en tanto que posición axiológica cosmovisional e historiológica de la “no-verdad” respecto de “la verdad”.²³⁰⁵ En cualquier caso, nos interesa aquí la mención de Mardones al “espanto” y al “terror”, que constituyen filosofemas fundamentales, específicos y esenciales de “lo sagrado” *por oposición a los rasgos semánticos soteriológicos adscritos a “lo santo”*. Una primera aproximación a “lo sacrosanto” se indicó ya y aquí reiteramos su importancia como *Anfang* fenomenológico de una “fenomenología de la *Trifügkeit*”.²³⁰⁶ No aceptamos el enfoque interpretativo de Otto en lo relativo a la dicotomía racional/irracional, que nos parece completamente errada por

²³⁰³ Mardones, J. M.: *op. cit.*, p. 54.

²³⁰⁴ *Ibidem*.

²³⁰⁵ Cfr. Jesús Conill Sancho: *El poder de la mentira, op. cit.*, pp. 54 y ss.

²³⁰⁶ Cfr. Rudolf Otto: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1980.

Edición alemana original: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt & Granier, Breslau, 1917; *Ensayos sobre lo numinoso*, Madrid, Trotta, 2009. Edición alemana original: *Aufsätze: Das Numinose Betreffend*, Gotha, Leopold Klotz, 1923.

cuanto “racional” mienta un predicado que no puede atribuirse a los entes, sino a los enunciados y, en todo caso, a las “acciones” basadas en fundamentos normativos o cognoscitivos:

Más o menos racionales pueden serlo las personas, que disponen de saber, y las manifestaciones simbólicas, las acciones lingüísticas o no lingüísticas, comunicativas o no comunicativas, que encarnan un saber. Podemos llamar racionales a los hombres y a las mujeres, a los niños y a los adultos, a los ministros y a los cobradores de autobús, pero no a los peces, a los sauces, a las montañas, a las calles o a las sillas. Podemos llamar irracionales a las disculpas, a los retrasos, a las intervenciones quirúrgicas, a las declaraciones de guerra, a las reparaciones, a los planes de construcción o a las resoluciones tomadas en una reunión, pero no al mal tiempo, a un accidente, a un premio de lotería o a una enfermedad.²³⁰⁷

El fenómeno de “lo sacrosanto” no puede ser calificado de racional/irracional porque *establece la “condición de posibilidad” de toda racionalidad*. La verdad “llega a ser” racional cuando se articula conceptualmente, es decir, en tanto que “fundamento” (*ratio*). Pero como “experiencia” debe ser calificada de *arracional* en los mismos términos que un árbol, un rayo o el cielo tachonado de estrellas. Estamos, pues, ante un pseudoproblema en el sentido en que la filosofía analítica del lenguaje utiliza ese calificativo para “resolver” determinadas cuestiones filosóficas ocasionadas por embrollos en los usos cotidianos del lenguaje. Otra cosa es que se confunda “lo sacrosanto” con Dios como ser personal y nos preguntemos si dicho ente actúa o no racionalmente. Pero “lo sacrosanto” tendrá, originariamente, un carácter impersonal, puramente fenoménico, como los truenos, los rayos, las tempestades en la noche y situaciones similares que la estética de Kant identificaría con la noción de “lo sublime”.²³⁰⁸ Otto, como es sabido, refiérese a ese aspecto originario de “lo sagrado” —que *trasciende* “lo santo” en cuanto concepto *moral*— “lo numinoso”:

(...) para las necesidades de este estudio, una palabra destinada a designar lo santo *menos* su componente moral, y —añadimos a renglón seguido— *menos* cualquier otro componente racional. (...) / A este fin forjo, desde luego, un neologismo: lo numinoso (pues si de *omen* se forma *ominoso*, y de *lumen*, *luminoso*, también es lícito hacer con *numen*, *numinoso*), y hablo de una categoría peculiar, lo *numinoso*, explicativa y valorativa, y de una disposición o temple de ánimo, que sobreviene siempre que aquella se aplica.²³⁰⁹

²³⁰⁷ Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa...*, t. I., *op. cit.*, p. 24. Sobre lo irracional en *das Heilige*, véase también Martin Heidegger: *Estudios sobre mística medieval*, Madrid, Siruela, 1997. Edición alemana original: *Phänomenologie des religiösen Lebens: “Augustinus und Neuplatonismus”, „Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik“*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1995. La procedencia de los textos son las lecciones o apuntes para lecciones impartidas por Heidegger en Friburgo y Marburgo con fecha de 10 de agosto de 1919 para el más antiguo (“Los fundamentos filosóficos de la mística medieval”) y el semestre de verano de 1921 (“San Agustín y el neoplatonismo”). Véase también: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Siruela, 2005. Edición alemana original ya citada y basada en las lecciones del semestre de invierno de 1920/1921.

²³⁰⁸ Otto, R.: *Lo santo...*, *op. cit.*, p. 67 y ss.

²³⁰⁹ Otto, R.: *Lo...*, *op. cit.*, pp. 15, 16.

Nos interesa caracterizar ese estrato originario y previo,²³¹⁰ común a todas las religiones, de “lo numinoso”, cuya confusión o mezcla con otros aspectos derivados o genética y cronológicamente posteriores impide captar su singularidad:

De este sentimiento y de sus primeras explosiones en el ánimo del hombre primitivo ha salido toda la evolución histórica de la religión. En él echan sus raíces lo mismo los demonios que los dioses y todas las demás creaciones de la “apercepción mitológica” (Wundt) y de la fantasía que materializa y da cuerpo a esos entes. Cuando no se le reconoce por factor primero e impuso fundamental específico que no se deriva de otros, todas las explicaciones del origen de la religión por el animismo, la magia o la psicología popular, quedan condenadas de antemano al error y dejan escapar la verdadera esencia del problema.²³¹¹

No podemos admitir en consecuencia, por razones que explicaremos a continuación, la atribución de las formas más puras de “lo numinoso” a las religiones semíticas y mucho menos, singularmente, a la bíblica:

Aquello de que hablamos y queremos dar idea o, mejor dicho, hacer palpable en el sentimiento, vive en todas las religiones como su fondo y médula; sin ello no serían estas, en modo alguno, tales religiones. Pero con vigor más señalado palpita en las religiones semíticas, y entre ellas, de modo preeminentísimo, en la bíblica.²³¹²

Aceptado que “lo numinoso” constituye el fondo y médula o “estrato de sentido” más originario de las religiones, difícilmente se lo hallará en toda su pureza en las religiones semíticas “de salvación”, por cuanto se trata de producciones ideológicas relativamente tardías en las cuales “lo sagrado” ha evolucionado ya hacia “lo santo” y donde, precisamente, este imaginario *reacciona* frente a “lo sagrado” con la promesa soteriológica. El estadio del “dios iracundo”, el antiguo Yahvé, “personifica” aquello que en el “destino” (Ragnarök, Moira, Eimarmene...) tenía un sentido anónimo, “inocente” e impersonal. Dicho estrato *derivado* se caracteriza por lo siguiente: 1/ *ontificación* de “lo santo” en un “ente omnipotente” capaz de vencer a “lo sagrado”, que será así, a su vez, *demonizado* como antítesis de “lo divino”; 2/ *personificación* del ente en cuestión; 3/ vinculación de “lo santo” a los estratos “morales” (=salvíficos) más superficiales *respecto de los cuales el propio Otto ha deslindado el fenómeno ancestral de “lo numinoso”*. Tales tres elementos nos permiten, *a contrario sensu*, caracterizar por exclusión “lo numinoso” en cuanto esencia de “lo sagrado” originario en estos términos: 1/ estrato común y fundamental de todas las religiones que no se identifica con ente alguno, sino con el “poder de lo real”,²³¹³ 2/ sentido *impersonal*, que en las religiones paganas anteriores a las religiones semíticas de salvación muéstrase como “destino” al que los propios dioses están sometidos,²³¹⁴ 3/ “anclaje” a los estratos de sentido pre-morales o pre-salvíficos, es decir, aquéllos que expresan el puro “poder de la realidad”, sin paliativos, en estado elemental, simple, originario e incluso, si se quiere —para emplear las connotaciones

²³¹⁰ Otto, R.: *Op. cit.*, pp. 52-53: «Fuera muy posible, casi verosímil, que el sentimiento religioso en los primeros grados de su evolución se iniciase solamente por una de estas dos facetas o polos; a saber: por el retrayente o *tremendum*, y que al principio sólo se mostrase bajo la figura del pavor demoníaco».

²³¹¹ Otto, R.: *Op. cit.*, pp. 25-26.

²³¹² Otto, R.: *Op. cit.*, p. 13.

²³¹³ Cfr. Jesús Conill: *El poder de la mentira...*, *op. cit.*, p. 146 y ss; nn. 150, 151. Gracia, D.: *Voluntad de verdad*, *op. cit.*, p. 250.

²³¹⁴ Cfr. Lanzeros, P.: *El destino de los dioses...*, *op. cit.*, p. 119 y ss.

peyorativas de Otto refiriéndose al sentimiento de “lo numinoso” expresado por las raíces semánticas de la lengua alemana *anteriores* a la cristianización— “grosero”:

El alemán no ha hecho más que copiar del lenguaje de las Escrituras la palabra *heiligen*, santificar. Pero carece de expresión propia y autóctona para la forma elevada y madura de aquello a que nos referimos. En cambio no le faltan para los estadios previos e inferiores más toscos y más bajos. Tales son las palabras *Grausen* (miedo), *Schauer* (espanto), *schauervoll* (espantoso). Y *erschauern* (temblar); como en la expresión *erschauern in Andacht* (temblar en devoción), despierta en los alemanes con bastante pureza el estado superior. Para las formas inferiores existen expresiones populares y groseras, como *Gruseln* (estremecimiento), *grassen* (estremecerse). En estas palabras, así como en *grasslich*, el sentimiento numinoso queda designado y entendido muy determinadamente.²³¹⁵

No obstante lo cual, propondrá Otto el término *Scheu* para referirse al tal estrato de sentido más básico y sencillo de “lo numinoso”, en el cual el elemento semántico, fenomenológico-existencial y pre-religioso, por decirlo así, aprehéndese de manera torrencial en la forma de una “experiencia gnoseológica” del ser ancestral:

Hace tiempo en mi discusión con el animismo de Wundt, propuse la palabra “*Scheu*” (pavor), en la cual el carácter específico, es decir, numinoso, sólo se expresa por las comillas. También vale al objeto *die religiöse Scheu* (el pavor religioso). Su primer grado es el pavor demoníaco, el terror pánico, con su mugrón o bastardo, el terror fantasmal. Y tiene su primera palpitación en el sentimiento de lo siniestro o inquietante. (*Unheimliche*, en alemán; *uncanny*, en inglés).²³¹⁶

Otto no parece darse cuenta de que los llamados niveles “superiores” de “lo santo” están ya sometidos a *un proceso de adulteración del sentido puro y originario de “lo numinoso”*. De manera que los plexos semióticos (“paleo-símbolos”, según Habermas) más valiosos para su interpretación serían precisamente los que él califica de groseros, inferiores, etc. *Originarios*, diría un Heidegger más respetuoso con la dignidad del *Anfang*. Otra cosa es que dichos signos sólo puedan documentarse, a diferencia de los bíblicos, con menor riqueza. Pero la caracterización del fenómeno no puede depender de los azares de la conservación o transmisión de fuentes. El “origen” es *prelingüístico* y, por ende, necesariamente *mudo*, silencioso, arracional: no por azar habrá que reconstruirlo fenomenológicamente a partir de una “experiencia fundamental” de “la verdad” a la que podemos acceder, empero, ontogenéticamente. Por otra parte, no es poco, como veremos inmediatamente con cierto detalle, lo que nos ha quedado de la tradición religiosa germánica. Nosotros no podemos, por tanto, aceptar semejante terminología colonial, que Otto aplica a los propios alemanes “primitivos”, es decir, a los “bárbaros” germánicos pre-cristianos. Antes bien, haremos nuestros tales significados a fin de situarnos en la estricta perspectiva, trágico-heroica (“sin esperanza”), del “inicio”.

Ahora bien, según Otto los sentidos en cuestión son los que corresponden con “lo demoníaco”, siniestro e inquietante, el terror pánico, fantasmal...²³¹⁷ Quizá resulte pertinente

²³¹⁵ Otto, R.: *op. cit.*, p. 25.

²³¹⁶ *Ibidem*.

²³¹⁷ Otto considera que las formas más elementales de “lo numinoso” perduran en la literatura popular más ingenua: «Así lo demuestra el encanto perdurable que, aun en los estadios superiores de la cultura sentimental, tiene el miedo en los cuentos de duendes y espectros» (*op. cit.*, p. 27). La literatura

tener en cuenta algunas observaciones de Heinrich Heine sobre la especial relación entre dicho “plexo de sentido” y la cultura alemana tradicional:

La fe nacional europea, más acusadamente en el norte que en el sur, era panteísta: sus misterios y símbolos se referían a cierto servicio natural o de la naturaleza, en cada elemento de ésta se veneraba un ser maravilloso, en cada árbol alentaba una divinidad, el mundo fenoménico entero estaba deificado; el cristianismo invirtió literalmente esta concepción, y colocó en el lugar de una naturaleza deificada otra diabolizada. Las alegres formas de la mitología griega, embellecidas por el arte y dueñas del sur gracias a la civilización romana, no fueron, empero, tan fáciles de transformar en feas y horrendas larvas satánicas como las figuras de los dioses germánicos, que no habían sido objeto de ningún excelente sentido artístico y que ya antes eran tan melancólicos y turbios como el norte mismo. Por eso no ha podido desarrollarse entre vosotros, en Francia, diablería tan siniestra como entre nosotros, y por eso también el sistema de espíritus y encantamientos cobró entre vosotros un aspecto más alegre. (...) / Como rasgo básico del carácter de los demonios alemanes vemos la ausencia de toda nota ideal, el hecho de que en ellos todo es mezcla de espanto y grosería. Cuanto más ruda y confiadamente se nos manifiestan, tanto más espantosa es su acción.²³¹⁸

A la diabolización cristiana del paganismo se añade una singular crudeza de “lo inquietante” e *inhóspito* en el “bosque originario” alemán.²³¹⁹ La palabra *Unheimliche* pertenece a la panoplia terminológica de la hermenéutica heideggeriana en relación con el ser.²³²⁰ El descenso a “lo ancestral” que Habermas ha imprudentemente iniciado como camino del fundamento (“cuasi-trascendental”), no se detiene, pues, en Yahvé, sino que conduce, primero, a la religión griega en tanto que *fundación (Ereignis)* de la secularización o “lingüistificación de lo sacro” —tema del que ya nos hemos ocupado— y, más hacia “atrás” todavía, a “lo sagrado” originario, una de cuyas expresiones más genuinas —y pertinentes para el caso, como acreditaremos acto seguido— constituye el *Ragnarök* germánico:

La cosmovisión nórdica gira entorno a un eje que, a modo de dominante simbólica, da coherencia a todo el edificio ideológico germano-escandinavo. Ese eje es el destino. No se trata de una palabra, de un concepto o una imagen; más bien de la clave, a medias oculta, que da sentido al continuo semántico e imaginario que compone la mitología nórdica.²³²¹

El *ser* en Heidegger corresponderíase, *ex hypothesi*, con la *secularización* del *destino* germánico y ésta, a su vez, permitiría fundamentar la *esencia* del “fascismo” en cuanto fenómeno espiritual moderno y contemporáneo de “re-nacimiento” de “lo ario” y consumación de la modernidad

alemana está repleta de tales signos asociados con el bosque primordial y la figura central del árbol y, más singularmente, del fresno sagrado.

²³¹⁸ Heinrich Heine: *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Madrid, Alianza, 2008, pp. 63, 66. Edición alemana original: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, 1835.

²³¹⁹ Cfr. Jon Juaristi: *El bosque originario*, Madrid, Taurus, 2000. Sobre el ejército alemán como “bosque en marcha”, véase Elías Canetti: *Masa y poder*, Madrid, Alianza, 1987, p. 169 y ss.

²³²⁰ Cfr. Voz *Unheimlichkeit (die)*, *unheimlich*, Adrián Escudero, J.: *El lenguaje de Heidegger...*, *op. cit.*, p. 173. Según el mismo autor, en Heidegger hasta 1927: «[GA 17, pp. 289-290; GA 20, pp. 391-399, 400-404 (angustia), 406 (vía para salir de la inhospitalidad = dejarse determinar primariamente a partir del mundo); SuZ, pp. 188-189, 251-252, 276-277, 280, 286, 289 (conciencia), 295 (poder ser), 342-344]» (sic).

²³²¹ Lancersos, P.: *El destino...*, *op. cit.*, p. 119.

en un socialismo ayuno de ilusiones utópicas.²³²² La primera parte del enunciado que resume esta directriz interpretativa queda documentada por la obra de Patxi Lanceros y explicaría las características de la filosofía alemana “puramente teutónica” por oposición a la filosofía “alemana” en el sentido habermasiano, judaico y cabalístico (“Asquenaz”) expuesto más arriba:

Es posible que ningún otro colectivo humano haya desarrollado de igual forma, con pareja intensidad y similar riqueza de matices, una concepción destinal de la existencia. Es posible que ningún otro colectivo humano haya hecho del destino y sus múltiples ramificaciones la explicación del acontecer cósmico y humano, la explicación del acontecer individual y colectivo. Para los germanos el destino es la fuerza que anima todo lo real en sus diferentes manifestaciones. Es la ley —inquebrantable— que domina el cosmos en conjunto y en detalle, la ley que implica a dioses y hombres en un proceso único.²³²³

Las connotaciones semánticas de la historiología del “destino” germánico son completamente inequívocas y su relación con el “fenómeno VM”, obvia:

La palabra que utiliza el poema [“La visión de la adivina”] es elocuente y merece atención: *mjötvid*. El significado literal es árbol-medida. La raíz *mjöt* —del verbo meta (*medir*)— aparece frecuentemente en compuestos en los que la idea del destino es dominante o exclusiva, así en la estrofa 46 del *Völuspá* en la palabra *mjötudr* que significa destino, con la connotación de muerte, decadencia o crepúsculo.²³²⁴

El “plexo de sentido” que subyace en el estrato más ancestral de la experiencia sacra (“ideología A”) no deja lugar a dudas sobre sus características antagónicas con la “ideología B”:

Lo que comienza a narrar la adivina es un devenir o un desarrollo que es, a la vez, el desarrollo del árbol y el del mundo hasta su consumación. La visión no es la de un estado, sino de un proceso. No es una fotografía sino una película: y en ella árbol y mundo están indiscerniblemente unidos. En ese contexto y en ese sentido, la palabra *mjötvid* significa árbol-medida y tiene toda la fuerza del significado de árbol-destino. Más adelante se irá completando la imagen. En el principio, la semilla o retoño es “medida de las cosas”: una medida que se integra en una cosmovisión que no piensa tanto en términos de espacio y tiempo sino en términos de *devenir* y *destino*.²³²⁵

Las familiaridades a la vez “presocráticas” —véanse los paralelismos del imaginario nórdico con el “fragmento de Anaximandro”— y “aristotélicas” de la noción de “destino”,²³²⁶ resultan sorprendentes y ponen de manifiesto la unidad conceptual y simbólica de la “ideología A” en el seno de las “cosmovisiones arias”, así como la singularidad de la religión germánica por

²³²² Cfr. Monod, J.: *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Barcelona, Tusquets, 1981, cfr. “El reino y las tinieblas”, p. 173 y ss. Edición francesa original: *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, París, Seuil, 1970

²³²³ Lanceros, P.: *Op. cit.*, pp. 119-120.

²³²⁴ Lanceros, P.: *Op. cit.*, p. 124.

²³²⁵ *Op. cit.*, pp. 124-125.

²³²⁶ Higinio Martín: *La invención de lo humano. La génesis sociohistórica del individuo*, Madrid, Encuentro, 2007, p. 41 y ss.

la prístina transparencia y pureza con que expresa de forma pre-conceptual, poética, los “paleo-símbolos” comunes:

La idea es apreciable en su importancia y sus dimensiones. Porque sugiere, ya desde el comienzo, lo más característico de la elaboración nórdica del destino; para los nórdicos —sean germanos, anglosajones o escandinavos— el destino no es algo externo o que sobreviene desde un “afuera” ignoto, como sucede en algunas cosmovisiones orientales. En la cultura nórdica hay una concepción inmanente del destino; éste es siempre la culminación de un proceso, el cumplimiento o la “llegada a término” de un desarrollo: sea éste el desarrollo de una vida, de una comunidad o del cosmos en su conjunto. Concepción naturalista sin duda que encuentra en el árbol su imagen adecuada. Y recordemos que el *Völuspá* no atiende sólo a la imponente del árbol-centro o del árbol-columna. Asiste a su nacimiento, su desarrollo y su decadencia final. Vale decir: el nacimiento, desarrollo y decadencia del cosmos.²³²⁷

Los conceptos aristotélicos de ἐντελέχεια y ἐνέργεια²³²⁸ podrían ser así interpretados como *secularizaciones filosóficas* de la noción germánica e indoeuropea de “destino” y ya anunciados por los presocráticos, a saber, en términos de una consumación (completud, *perfectio*), *inmanente al ente* a la par que inexorablemente ligada a la decadencia, destrucción o muerte del mismo. Otro tanto cabría aseverar respecto al “ser para la muerte” del *Dasein*: este ente se constituye sólo en tanto que fija decisionalmente *sus propios límites*, “vive la muerte”, co-determinándose o co-de-fínese *experiencialmente* para “llegar a ser” lo que es como potencia/posibilidad/temporalidad. Circunstancia escenificada *in extremis* en la “situación límite” por antonomasia, a saber, la tragedia griega, allí donde el coro narra la historia del “héroe” como “sujeto” que busca “la verdad” y resulta aniquilado (“cegado”) en el acto de su desvelamiento, léase: el descubrimiento de aquella finitud *que él siempre fue*. Únicamente entonces puede, en efecto, surgir el ente en calidad de tal, a saber, como cifra del ser, siendo así que *en su ser* identifícanse nacer y perecer. El “héroe trágico” emerge, por tanto, sólo en la ejecución destinal de su propia autodestrucción. El ser *no es un ente*, sino el ente en su *ser*, aquéllo que el ente “no puede” (*Ohmacht*) “dejar de ser” cuando asciende y culmina la realización de su potencia máxima (*Übermacht*). Las cargas “a la bayoneta calada” durante la Primera Guerra Mundial despertaron en la conciencia del “pueblo alemán” —depositario historiográfico de “la verdad” de “lo sagrado”— el significado primigenio de la mitología germánica ancestral.²³²⁹ Sólo entonces pudo Heidegger “leer” los textos filosóficos griegos desde el *Vorhabe* que, como una llave milenaria, abría el cerrojo de su genuina interpretación existencial *para toda la humanidad*.²³³⁰ Pero el mensaje que debía llegar así a los pueblos no ostentaba un feliz carácter “utópico-profético”, sino “trágico-heroico”; la *Götterdämmerung*,

²³²⁷ Lanceros, P.: *op. cit.*, p. 125.

²³²⁸ Cfr. Franco Volpi: *Heidegger y Aristóteles*, Buenos Aires, FCE, 2012. Edición italiana original: *Heidegger e Aristotele*, Gius, Laterza & Figli, 2010.

²³²⁹ La resonancia semántica blasfema con que tienen que ser leídas o escuchadas estas palabras forma parte de la verificación fenomenológica de su validez: hablan el código simbólico de los *mortales* que, respecto y por oposición al de los *humanes*, ha sido entrecomillado a lo largo de la entera investigación.

²³³⁰ La figura mitológica de Balder personifica la componente pacífica, fraternalista y “dialógica” de la cultura aria. La cual aparecerá posteriormente encarnada en referentes histórico-mundiales de la ética como Sócrates y Buda mucho antes de que el nacionalista judío Jesús de Nazaret evacuara el “Sermón de la Montaña”.

allende la “cultura wagneriana” del régimen nacionalsocialista, había sido inscrita historiológicamente por Heidegger en Alemania y secularizada desde el imaginario del *Ragnarök*, cuya vinculación con “la muerte” Patxi Lanceros insiste en subrayar:

Lo que mide el árbol no es propiamente el tiempo y el espacio (categorías escasamente elaboradas en la cultura nórdica) sino el tiempo y el espacio vitales, el proceso que de inicio a fin se concibe (se piensa y se siente) como destino: finalización y cumplimiento, compleción de una ley inmanente y masivamente operante. Por ello —y no sólo por razones de similitud y familiaridad etimológicas— hay un parentesco entre *mjötvid* (árbol-medida) y *mjöturd* (*Völuspá*, 46) que señala el proceso cumplido, la suerte ya echada, es decir, el destino como finalidad y término: si se quiere, como decadencia.²³³¹

A fin de caracterizar el filosofema de “lo siniestro”,²³³² el cual fundamenta el “proceso de secularización” conducente de “lo indogermánico” a “lo griego” y de “lo griego” a “lo alemán” en una *ἔντελέχεια* simbólica puramente *intra-aria*, es decir, ajena por completo a “lo otro” de la cultura judeo-cristiana, intentaremos acreditar las notas definitorias documentadas por el estudio de Lanceros para el “plexo de sentido” correspondiente en cuanto “estrato primordial” de “lo sagrado”. Teologema que el “fascismo” racionaliza como “socialismo nacional” bajo una directriz simbólica que abriga asombrosas analogías de fondo —en los estrictos términos aquí definidos— con el “verdadero socialismo”²³³³ de Jacques Monod. En primer lugar, el sesgo *impersonal* de “lo sagrado”:

La concepción naturalista y vitalista que anima a la mitología germánica es perceptible tanto en los términos que el idioma utiliza para referirse al destino, como en las imágenes en torno a las cuales se elabora el imaginario cultural nórdico. Entre las primeras encontramos expresiones como *skolo* (deber, inmanente al proceso), *rök* (desarrollo destinal, dirigido a un fin inexorable), *aldrlag* (vida destinada), *örlog* (destino vivido y pasivamente asumido) y, sobre todo, *verda* (devenir) y *Urdr* (que designa tanto el poder impersonal que rige todos los procesos como la *norna* por antonomasia, la señora de los destinos).²³³⁴

De esta impersonalidad se deriva la noción del “destino” como poder, ley y decreto, que constituye el fundamento de la *auctoritas* porque dicha normatividad se funde y confunde con el ser mismo de la vida.²³³⁵ Esta nota, además, resulta concordante en alto grado con la tesis

²³³¹ Lanceros, P.: *Op. cit.*, pp. 125-126.

²³³² Jacques Monod define así el mensaje de la ciencia: «Si acepta este mensaje en su entera significación, le es muy necesario al Hombre despertar de su sueño milenarista para descubrir su soledad total, su radical foraneidad. El sabe ahora que, como un Zíngaro, está al margen del universo donde debe vivir. Universo sordo a su música, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes» (*op. cit.*, p. 184). “Lo siniestro” constituye la cifra de la realidad y de la verdad en el seno de las cosmovisiones religiosas y, por tanto, *el mitema secularizador por excelencia, primero en la filosofía, finalmente en la ciencia*. El error de Monod, a nuestro juicio, consiste en pensar que la ciencia puede fundar el “reino” por sí misma sin contar con la filosofía, la política, la cultura y las elecciones axiológicas explícitas de una “comunidad nacional” que ejerza como “sujeto de la historia”. Frente a Monod y en el lado “científico” de la “ideología B”, véase Eduard Punset: *El viatge a la felicitat. Les noves claus científiques*, Barcelona, Columna, 2006. Edición castellana original: *El viaje a la felicidad*, Barcelona, Destino, 2005.

²³³³ Monod, J.: *El azar y la necesidad*, *op. cit.*, p. 189.

²³³⁴ Lanceros, P.: *op. cit.*, p. 126.

²³³⁵ *Op. cit.*, p. 127.

habermasiana de la procedencia religiosa de las normas morales y jurídicas. En el germanismo tardío, ya aculturado por el judaísmo cristiano, todavía se contraponen el “destino”, como fuerza y potencia,²³³⁶ a la figura de Cristo. Así, según Lanceros, en un manuscrito inglés del año 1000 hallamos manifestaciones como la siguiente:

Donnar (Thor) es a menudo fuerte. Las fuerzas de Cristo son grandes, el destino (*Wyrd*) es el más potente.²³³⁷

Los germánicos sujetos a *cristianización forzada y violenta* irán perdiendo la fe en sus “dioses” (entes), pero no en el anónimo y aóntico “destino” (ser). La verdadera esencia del germanismo no remitiría, por tanto, a un panteón determinado, sino a la ancestral “creencia” en un proto-concepto ontológico de decisivas implicaciones epistemológicas y científicas.

En *segundo* lugar, la nota de “lo trágico-heroico” que hemos postulado para la “ideología A” desde los inicios de la presente investigación, también queda acreditada en Lanceros. Al imaginario germánico le es inherente, según el autor, un *pathos* trágico y un sesgo *heroico* como “directrices de comportamiento”. Siendo así que estamos ante una comprensión cosmovisional y existencial *unitaria*:

Una concepción que el imaginario celebra en la mitología con toda su fuerza y riqueza de matices: y de la que se desprenden progresivamente directrices de comportamiento que constituyen la moral, el *pathos* trágico y el sesgo heroico que han llegado hasta nosotros.²³³⁸

La literatura germánica recoge las palabras de personajes como Ragnar Lodbrok, “héroe trágico” germánico que asume conscientemente “la verdad de la existencia”, el “enunciado VM”, como pauta de vida (“ideología A”) entregada al combate, por cuanto, aun lúcidamente sin esperanza, rechaza el fatalismo, el “pesimismo” y el indiferentismo: «Las valquirias que Odín me envía desde su palacio me invitan a casa. Feliz beberé la cerveza con los Ases en su trono. Poco puedo esperar de la vida, quiero morir riendo».²³³⁹ Lanceros no deja lugar a dudas sobre el significado existencial de tales manifestaciones:

Expresiones similares de aceptación del destino, aun cuando éste es la muerte —destino por antonomasia— se hallan por doquier. Pueden indicar un *amor fati*, una asunción del destino que, en cualquier caso, no concuerda con el indiferentismo fatalista. El héroe lucha, el germano vive la vida, pero siente y sabe que la vida es destino: y que el destino de lo vivo es la muerte.

Dicha cosmovisión —a saber, por un lado, la anónima e impersonal “ley del destino” y, por otro, el “sujeto trágico-heroico” que *experimenta* este “imperar del ser” (Heidegger)— exprésase de forma acentuada entre los germanos, pero vale también para *todos* los pueblos indoeuropeos y, por tanto, debería poder hallarse entre los griegos antiguos, de manera que su recuperación y secularización por parte de la filosofía alemana contemporánea obedecería, como ya hemos sugerido, a una doble fuente: 1/ la propiamente filosófica, en la medida en que la filosofía surge en Grecia y manifiesta la secularización de la “ideología A” en el seno

²³³⁶ *Ibidem*.

²³³⁷ *Op. cit.*, p. 128.

²³³⁸ *Ibidem*.

²³³⁹ *Ibidem*.

de la religión helénica; 2/ la germánica autóctona de Alemania, cuyo *Vorbabe* permite interpretar de forma originaria la herencia filosófica griega retrotrayéndola a su *Anfang* presocrático, es decir, más puramente indoeuropeo. La filosofía de Heidegger debe ser interpretada en este marco si se pretende comprender (*verstehen*) su compromiso político.

En *tercer* lugar, la nota, por decirlo así, “matriarcal” del imaginario germánico. Aunque, según Lanceros, «No hay elementos suficientes para atestiguar que la concepción destinal y las figuras que la encarnan constituyen un zócalo preexistente y anterior a las invasiones indoeuropeas»,²³⁴⁰ conviene no olvidar que el elemento femenino subordina las divinidades patriarcales de la guerra a las nornas como ejecutoras del “destino”. En este sentido y a tenor de determinadas tesis antropológicas, los primeros pobladores de Europa no fueron los indoeuropeos, sino una cultura neolítica de carácter “matriarcal”, extremadamente pacífica, que fue anegada por dichos invasores, cuya cultura contrasta en este punto con la de los pobladores autóctonos.²³⁴¹ De manera que la religión germánica, como la mayoría de las religiones por otra parte, constituiría de hecho una “constelación de polaridades”, bien visible también en la griega de “lo apolíneo” *versus* “lo dionisiaco”. No podemos aventurarnos aquí a realizar especulaciones que desbordan el objeto de la presente investigación, pero conviene subrayar que este aspecto de la cuestión puede resultar decisivo a la hora de sacar conclusiones sobre el significado de la secularización en materias como el papel de la mujer y la extremada misoginia²³⁴² de las religiones semitas, que no se observa, empero, en las religiones arias. En cualquier caso, la extremada complejidad de la cosmovisión indoeuropea podría estribar, precisamente, en que ya incorporó en su seno una experiencia de “lo otro” absoluto y permanece inmersa en la tensión dialéctica de sus orígenes “polémicos” pre-arios.²³⁴³ Para hacerse una idea de dicha ligazón véase la elogiosa descripción de las culturas caballerescas realizada por Bachofen, con la germana medieval como ejemplo,²³⁴⁴ que concluye con la siguiente y misteriosa afirmación:

Todos los pueblos guerreros, señala Aristóteles, obedecen a la mujer, y la observación de épocas posteriores nos enseña lo mismo: resistir el peligro, buscar aventuras y servir a la belleza, es la virtud siempre unida a la juventud.

En cualquier caso, la procedencia de la religión germánica parece incluir una creativa articulación entre la religión de la Vieja Europa y la religión de los pueblos indoeuropeos, con una distribución entre la *auctoritas* y la *potestas* que reconoce a la mujer una singular vinculación con el “destino”, al que los dioses de la guerra arios han de someterse:

²³⁴⁰ Lanceros, P.: *Op. cit.*, p. 129. Véase también p. 130: «(...) esa concepción del destino, con su evidente filiación naturalista, ¿es propia de los germanos o, por el contrario, ha sido importada de las culturas mediterráneas? ¿Preexistía acaso a las invasiones arias?».

²³⁴¹ Cfr. Villar, F.: *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa...*, “La Vieja Europa”, *op. cit.*, p. 73 y ss.

²³⁴² Cfr. Pepe Rodríguez: *Dios nació mujer. La invención del concepto de Dios y la sumisión de la mujer: dos historias paralelas*, Barcelona, Ediciones B, 2000.

²³⁴³ Cfr. Johann Jakob Bachofen: *El matriarcado. Una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid, Akal, 1987. Véase singularmente el Capítulo I Cuestiones de Método. Edición alemana original: *Das Mutterrecht: eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart, 1861.

²³⁴⁴ Bachofen, J. J.: *Op. cit.*, pp. 39-40.

Esta mitología, que al nivel de los dioses máximos concuerda básicamente con el resto de las mitologías indoeuropeas, como ha mostrado G. Dumézil, ofrece una interesante posibilidad de interpretación en la medida en que se puede demostrar que tales divinidades máximas —o funcionales— están vinculadas o sometidas a un destino que las dirige o acaso las precede.²³⁴⁵

Cita así Lanceros a Nordal cuando afirma que «los poderes del destino (y, por lo tanto, sus corporeizaciones, es decir, las nornas) son más poderosas que los dioses».²³⁴⁶ La palabra que mienta el “destino” y a la norna por excelencia es *Urdr*:

La palabra *Urdr* (*Wurd*, *Wyrd*) considerada por todos los filólogos (Gehl, Neumann, Mittner, de Vries, Kauffmann) como extraordinariamente arcaica es la expresión del destino como devenir vital. Designa primariamente el poder impersonal del destino y es, a la vez, el nombre de una de las Nornas, de las que inmediatamente hablaremos. La palabra *Urdr* está relacionada con el verbo *werden* (devenir), y aparece como lo devenido, la suerte dictada (en este sentido como muerte). Pero también está relacionada con el latín *vertere* y remite originalmente al significado de “dar la vuelta”... que caracteriza a las labores del tejido e hilado: actividad de las nornas como lo es de las parcas.²³⁴⁷

Urdr es el término para nombrar el más ancestral y originario estrato de “lo sagrado”. En la mitología germánica “la fuente de *Urdr*” representa un lugar especial: junto a ella crece el árbol de la vida: «Pero la fuente de la vida es la fuente del destino». Recordemos que en la tradición judaica el “árbol de la vida” y el “árbol del conocimiento” (de “la verdad”) son entidades distintas y hasta simbólicamente antagónicas. En la señalada mitología impera, por el contrario, un solo árbol, el de la vida, el “fresno sagrado”, que se alimenta de la fuente del “destino” (“la verdad” de la vida). La vida *finita* en cuanto “valor supremo” puebla así el bellísimo y conmovedor imaginario germánico. Ahora bien, Lanceros subraya el carácter femenino del mitema destinal:

Es cierto, es indudable, que el panteón está dominado por divinidades que responden tipológicamente a las que presiden otros panteones indoeuropeos. Es cierto que tales divinidades, dioses básicamente guerreros, remiten al polo solar-diurno-masculino de la estructura mitológica. Pero también es incontrovertiblemente cierto que tales dioses están referidos al destino. Y el destino se configura como vida en desarrollo, como árbol y fuente nutricia; y las divinidades que los destinos rigen son figuras femeninas: nornas, fylgias, hamingjas.²³⁴⁸

En *ninguna* religión indoeuropea existe un dios equivalente a Yahvé, es decir, un ente omnipotente capaz de “ofrecer” a sus creyentes la “victoria” sobre la muerte, que lo sería sobre la vida misma y que, como creencia, encierra una trampa letal cuya primera víctima es la mujer. Los dioses indoeuropeos son finitos y el espacio de la *auctoritas* está ocupado por el “destino” impersonal, la ley. Es, en consecuencia, un espacio *vacío* de entes en el cual, precisamente, puede prosperar la democracia frente a los sacerdocios servidores del culto a un dios-tirano de tipo semítico:

²³⁴⁵ Lanceros, P.: *Op. cit.*, p. 129.

²³⁴⁶ *Ibidem*.

²³⁴⁷ *Ibidem*.

²³⁴⁸ Lanceros, P.: *Op. cit.*, p. 130.

La relación de los dioses con los símbolos máximos del destino en la mitología germánica —el árbol y sus fuentes— está múltiplemente atestiguada. Todos los dioses se reúnen diariamente bajo el árbol y cabe la fuente, allí celebran el consejo. Ya hemos señalado que la cuestión no es anecdótica. Significa que la más alta asamblea se celebra y decide junto a la fuente del destino. Traducido a un estilo más inteligible, se puede decir que la más alta instancia jurídico-política del universo —el *Thing* de los dioses— se celebra en la sombra del Fresno y se nutre, como él, de las fuentes de la vida.²³⁴⁹

Dicho ámbito de la *palabra*, esencial para una “lingüistificación de lo sacro”, se corresponde con el ágora griega y la asamblea germánica del “pueblo en armas”, radicalmente libre, y en el mismo resuena la dicotomía ser/ente, *auctoritas/potestas*, mujer/varón. Ahora bien, no hay ni pudo haber jamás gineco-*cracia* —y en vano la buscan los antropólogos— porque la mujer nunca ostentó poder alguno, sino una autoridad ancestral, inherente a “la madre” y, singularmente, a la mujer embarazada, encarnación de la señalada “vida finita”. La mujer embarazada era el ser más frágil y menesteroso de cuidados, pero, al mismo tiempo, la máxima fuerza vital, portadora de la vida, es decir, de la “potencialidad” radical de la *nación* (los “nacidos”), en su vientre. El “poder” “matriarcal” no es el de la espada, no es *potestas*, sino la autoridad por excelencia, a saber, “la verdad” emanada de su boca en tanto que *mandato de la finitud*. «Nadie ve la tarde si la norna no quiere».²³⁵⁰ No tenemos, pues, que buscar frenéticamente en culturas pre-arias —o al menos únicamente en ellas— la bipolaridad masculino/femenino, diurno/nocturno, de la religión aria, porque dicha bipolaridad es inherente al ser humano biológico. Las *mujeres germanas*, incluso como diosas, están presentes en la mitología, no han sido excluidas. Que los “dioses de la guerra” se *someten* al “destino” comporta que los varones, en la asamblea, *obedecen el mandato verbal de la mujer en cuanto suprema depositaria de la vida*. Dicha distinción y la función femenina de la *auctoritas* constituye la *condición de posibilidad de la secularización de “lo sacro”*. Hete aquí el significado del *Ragnarök*, el “destino de los dioses”: mienta de forma simbólica la secularización en cuanto tal, el sometimiento de la fuerza (*potestas*) a la verdad (*auctoritas*) que la religión semítica invertirá, empero, de forma radical con la figura despótica y misógina de Yahvé. No cabe duda de que con lo dicho respecto a la mujer retrocedemos, incluso, a estratos *anteriores* a las religiones arias, que éstas heredaron. Porque, como ya hemos subrayado, “numinoso” es “lo común”, que las religiones arias paganas preservan, sin embargo y hete aquí un elemento decisivo, de forma mucho más genuina que las religiones semíticas de salvación.²³⁵¹ Podemos aceptar la caracterización de Otto como *mysterium tremendum* y también podemos aceptar, sin reparos, que el fenómeno en cuestión detéctase de forma indiscutible incluso en la Biblia.²³⁵² La persistencia de “lo sagrado” recodificado en las “religiones soteriológicas del individuo” constituye la “condición de posibilidad” de su postrera secularización, pero la clave de la misma no se encuentra en éstas y tanto Otto como Habermas yerran a mi juicio cuando colocan el judeo-cristianismo en el centro de la modernización occidental, de tal suerte que el concepto de

²³⁴⁹ Lanceros, P.: *Op. cit.*, p. 133.

²³⁵⁰ Lanceros, P.: *Op. cit.*, p. 127.

²³⁵¹ Cfr. Lanceros, P.: *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, Barcelona, Anthropos, 1997. Véase también, para la religión matriarcal pre-indoeuropea: Francisco Villar: *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa. Lenguaje e historia*, Madrid, Gredos, 1991.

²³⁵² Otto, R.: *op. cit.*, p. 24.

“secularización del cristianismo” debería recuperar el sentido *crítico* que ostentaba en tiempos de Nietzsche.

No seguiremos abundando en el tema por cuanto nos basta esta caracterización provisional para *proponer* la correspondencia entre “lo numinoso”, la *Triftigkeit* y el *Sein zum Tode* (“ser para la muerte”). Nuestra tarea no consiste aquí en “desempeñar” dicha pretensión, sino en fijar sus parámetros metodológicos *en tanto que hipótesis* que permite *recodificar la fundamentación racional del “enunciado VM” en términos ético-dialógicos*. En efecto, la reconstrucción histórico-genética de la “lingüistificación de lo sacro” no establece una mera sucesión cronológica de estadios de secularización, sino una secuencia apagógica trascendental de fundamentación con “lo sagrado” como “condición de posibilidad” última e irrebasable. Los enunciados pragmático-trascendentales, es decir, aquéllos que no se pueden *deducir* porque están implícitos en toda argumentación, y tampoco pueden falsarse porque en el acto comunicativo mismo de la falsación deberíamos suponerlos como válidos, constituyen la lingüistificación del estrato último de sentido de “lo sagrado”. Debe existir, *ex hypothesi*, una relación fenomenológica y hermenéutica de sentido que vincule la *Triftigkeit* y el significado de “lo numinoso”. Si retomamos ahora a Mardones:

La fuerza imperativa de lo sacro, basado en su estar supraordinado a lo real, explica como sentimiento oscuro, la idea de una pretensión de validez de las normas debida a las idealizaciones inmanentes de la identidad colectiva. Siguiendo esta línea de indagación, dirá Habermas (*TAC*, II, 104), descubrimos que esta validez de las normas, que tiene sus raíces en paleosímbolos, puede ser interpretada analógicamente con la pretensión de verdad proposicional y de la veracidad expresiva. Es decir, la validez de las normas constituye el modelo de todos los conceptos de validez, y especialmente de la idea de verdad (...).²³⁵³

Mardones añade —eludiendo cuidadosamente, empero, el significado propio de “lo numinoso” y en orden a caracterizar la relación de fundamentación trascendental entre “lo sagrado” y “la verdad”— la siguiente observación:

(...) pensar lógicamente es siempre pensar *sub specie aeternitatis*. Impersonalidad y estabilidad son las dos características de la verdad, que han tardado siglos en brotar, y que cuando Platón se refiere a ellas lo hace recogiendo ese asombro en el que, sin duda, late el oscuro sentimiento de lo sagrado.²³⁵⁴

Parece evidente que Mardones, como fiel y *declarado* seguidor del imaginario judeo-cristiano (“ideología B”), ha enterrado las ruinas ancestrales de “lo sagrado” bajo los firmes, blancos, novísimos pilares, del templo jerosolimitano de “lo santo”; y confundido deliberadamente la faz “estable” de “la verdad”, es decir, su carácter ontológico vinculante, imperativo, no susceptible de caprichosa “modificación” a instancias de nuestros “deseos”, con la fijeza de un ente que no nace ni muere, un super-ente siempre disponible para satisfacer las “necesidades metafísicas” del creyente, un “yo empático”, perenne, eterno, depositario de virtudes ansiolíticas y promesa mesiánica de realización de los anhelos “humanos”... Pero no es éste el significado originario de “lo sagrado”: su sentido primigenio encuéntrase, antes bien, en las antípodas de “lo salvífico” y muéstrase aterrador, pavoroso, siniestro; trágico,

²³⁵³ Mardones, J. M.: *El discurso religioso...*, op. cit., pp. 57-58.

²³⁵⁴ *Ibidem*.

“pre-socrático”, no platónico. El existente, ante “lo sagrado”, experimenta en primer lugar la finitud, la desposesión radical (“dependencia de la criatura”), el abismo; y la única estabilidad o seguridad que le es dada consiste precisamente en la inexorabilidad de ese ser-finito, en la certeza del dolor, la enfermedad y la muerte; en la precariedad, “eterna” si se quiere, de lo *Unheimliche*. Mardones ha suprimido de un plumazo el aspecto de la cuestión incompatible con la ideología “utópico-profética” para reducir “la religión” al dogma de cuño judaico; embutir “lo sagrado” en “lo santo”; ocultar “la verdad” bajo el manto de “la esperanza”... Una vez usurpado el sombrío “lugar” del “fundamento último” —que Habermas prefiere evitar frecuentar por buenos motivos—, el entero proceso de racionalización occidental adquiere un sesgo cristiano-burgués dócil a la “ideología B”:

(...) a medida que queda libre el potencial de racionalidad que la acción comunicativa comporta, el núcleo arcaico de lo normativo se disuelve y da paso a la racionalización de las imágenes del mundo, a la universalización del derecho y la moral y a la aceleración de los procesos de individuación (*TAC*, II, 70).²³⁵⁵

No cuestionamos, conviene advertirlo, el concepto habermasiano de “lingüistificación de lo sacro”, sino el sentido que adquiere en la *Teoría de la acción comunicativa* desde el momento que “lo santo” judeo-cristiano desplaza a “lo sagrado” indogermánico e *interrumpe* el proceso de secularización emprendido por la civilización grecorromana. La cuestión estriba en localizar el filosofema que opera como nexo entre la *Triftigkeit*, cuya faz es lógico-lingüística, y “lo numinoso” en cuanto sustrato existencial de la “creencia” y fuente de la *imperialidad (fasces)* normativa. Dicho nexo es el “fenómeno VM” que, por otra parte, se desempeña obviamente “siempre ya” como *Vorbabe* del círculo hermenéutico y nos “orienta” en una determinada dirección exegética. Así, en el capítulo de *Lo santo* que el autor dedica a “lo fascinante” del *numen*, detéctanse los siguientes hallazgos:

En la misma medida que el objeto divino-demoníaco pueda aparecer horroroso y espantable al ánimo, se le presenta otro tanto como seductor y atractivo. Y la misma criatura, que tiembla ante él en humildísimo desmayo, siente a la vez el impulso a reunirse con él y apropiárselo de alguna manera. El misterio, no sólo es para él maravilloso, sino además admirable; de suerte que, al efecto del numen que conturba y trastorna los sentidos, se añade el efecto dionisiaco que capta los sentidos, arrebatada, hechiza y a menudo exalta hasta el vértigo y la embriaguez.²³⁵⁶

Según Otto, estaríamos ante aquéllo que, apetecido por los místicos, fue identificado por ellos como *fondo del alma* y que se corresponde, a nuestro entender, con la experiencia de la totalización del *Dasein* en su radical ambivalencia de “impotencia” y “superpotencia”:

Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden lässt, versteht es sich, frei für ihn, in der eigenen *Übermacht* seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur "ist" im

²³⁵⁵ Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa...*, t. II, op. cit., p. 70. Citado por J. M. Mardones: *El discurso religioso...*, op. cit., p. 58.

²³⁵⁶ Otto, R.: *Lo santo...*, op. cit., pp. 51-52.

Gewählthaben der Wahl, die *Obnmacht* der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellsichtig zu übernehmen.²³⁵⁷

Únicamente podemos comprendernos a “nosotros” mismos y la consumación del proceso de secularización tiene que mostrarnos, en el rostro de la muerte, *nuestro propio rostro*. El “fascismo”, a su vez, mienta la dimensión política, también secularizada, del plexo semántico originario ligado a lo “terrorífico”, “pavoroso”, “siniestro”..., etcétera, inherente a la *auctoritas* de “lo sagrado”. Monda y lironda, dicha *auctoritas* remite al fenómeno irreductible de la muerte que “lo santo” no puede “secularizar”, “modernizar” o “racionalizar” en términos hedonistas, sino sólo, a lo sumo, negar u ocultar. En la ontología fundamental tiene lugar, en consecuencia, la elevación a concepto (*ratio*) del fenómeno de “lo numinoso”: el “final de la filosofía” no acontece en Nietzsche, una falsa modestia de Heidegger, sino en el propio Heidegger. La articulación conceptual ontológico-fundamental del *Dasein* establece el suelo hermenéutico de una reconstrucción histórico-genética (historiología) de la racionalidad con “lo sagrado” como *Anfang* y “el fascismo” en calidad de “modernidad acabada”, completa, perfeccionada. Filosofía/ciencia, democracia (holista) y tragedia heroica son las tres esferas de validez (conocimiento, ética y estética) de esa consumación o realización de la secularización, la cual debe concebirse como ἐντελέχεια, entidad potencialista, actualización de la potencia,²³⁵⁸ jamás como la interminable aplicación regulativa de unas normas ideales contra-fácticas de crítica irrealizables *por principio*. De tales prácticas sólo se sigue la extirpación de las comunidades populares, aculturadas bajo el yugo de la *society* cosmopolita universal. Aquello que se realiza en el legítimo proceso de lingüistificación de “lo sagrado” *originario* es una entidad cultural denominada Europa en un ciclo historiológico que comienza en la antigua Grecia y culmina en la Alemania contemporánea. El enemigo hereditario de este “proyecto occidental” (*Entwurf*) es el judeo-cristianismo en todas sus formas religiosas y secularizadas (o mixtas como la “ideología del Holocausto”, configuración actual de la “ideología B”). La desaparición de la cultura europea, ya en curso como consecuencia de los imperativos oligárquicos de la globalización, cerrará definitivamente la posibilidad misma de la “aventura” filosófica nacida en Jonia y abortada en *dos* ocasiones por Judea.

Jürgen Habermas es perfectamente consciente del significado pre-cristiano de “lo sagrado” —incluidas sus implicaciones políticas— en el pensamiento de Heidegger: la hostilidad del frankfurtiano disimúlase apenas mediante el recurso, tenue y difuso en este caso, a las usuales formas elementales de la “cortesía académica”. Aquéllo que es elogiado cuando se trata de la cábala, deviene así objeto de burla en Heidegger en calidad *blasfemia* “fascista”, *pagana*... Obsérvese la referencia de Habermas al “destino”:

²³⁵⁷ Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 384. Véase *El ser y el tiempo...*, *op. cit.*, p. 415: «Cuando el “ser ahí”, precursando la muerte, permite que ésta se “apodere” de él, se comprende, libre para ella, en la peculiar *superpotencia* de la libertad finita, para tomar sobre sí en ésta, que sólo es en el haber hecho la elección del caso, la *impotencia* del “estado de abandonado” a sí mismo, y para volverse, en esa misma libertad, clarividente para los accidentes de la situación abierta».

²³⁵⁸ Obsérvese que el *Dasein* es *posibilidad* fáctica, pro-yecto (de-terminado y enderezado a su fin). Pero no puede confundirse este fenómeno con el substancialismo de la maduración de un fruto.

Problemático es, en fin, el indeterminado carácter del destino que Heidegger pone en perspectiva como resultado de la superación de la metafísica. Como el Ser se hurta el acceso asertórico que representan los enunciados descriptivos y sólo puede circunscribirse mediante un habla indirecta y un “entrecortado” silencio, los destinos del Ser escapan a toda comprensión. El habla acerca del Ser, vacía de todo contenido proposicional, tiene empero el sentido ilocucionario de exigir la sumisión al destino. Su lado práctico-político consiste en provocar el efecto perlocucionario de una disponibilidad a la obediencia, difusa en cuanto a su contenido, frente a una autoridad aurática, pero indeterminada. La retórica del último Heidegger compensa la ausencia de contenidos proposicionales que el propio texto se niega a tener, con otra tarea: la de asistir a los destinatarios en el trato con potencias pseudosacras.²³⁵⁹

Confróntese acto seguido el fragmento transcripto con las expresiones de exaltado fervor que Habermas imprimió negro sobre blanco en sus artículos sobre la cábala: no nos hallamos ante un simple ideólogo político o moral, sino ante un *creyente* judío que azota al filósofo pagano, infiel, europeo, gentil..., por haber mancillado el nombre de Yahvé. Pero, al mismo tiempo, Habermas es *plenamente consciente* de que el último estrato de “lo sagrado” se corresponde con el *Dasein* totalizado, es decir, con el “ser para la muerte”. De esa fuente brota la *Trifigkeit* en cuanto primera articulación lógica de la “lingüistificación de lo sacro”, cuya secularización comienza en Grecia y debería haberse consumado en Alemania. Que *de iure* se consumó ya, aunque sólo en su forma fantasmal, negativa, a modo de *espectro* de la “ideología B”:

De ser la muerte el Absoluto, que en vano invocó positivamente la filosofía, todo sería simplemente nada, comenzando por todo pensamiento; imposible pensar nada con verdad. Y es que en la verdad hay un componente de duración que comienza por su meollo temporal; eliminada de ella toda verdad, dejaría de existir, la muerte absoluta devoraría hasta su última huella.²³⁶⁰

Ahora bien, “la muerte” es “lo sagrado”: el fundamento de todo pensamiento que, como tal, no puede ser objeto de “razonamiento” precisamente en correspondencia con su carácter “absoluto”. A estas alturas, todavía confunde Adorno “el ente” con “el ser”, “la verdad” con “lo verdadero”, el conocimiento con algo “estable” que debe “satisfacer” a un “sujeto empírico”, judío por más señas. Tales simplezas y obsolescencias intelectuales pre-heideggerianas, pre-“fascistas” también cabría añadir, son empero, a sus ojos, perfectamente compatibles con todas las “maravillas” de la cábala. Mas Adorno malentendiendo porque quiere, porque sabe que *comprender es morir*, siendo así que no se trata de una cuestión de filosofía, sino de “fe” que pone fin al judaísmo como la mayor patraña de la historia, a saber, el “poder de la mentira” o “el fraude” *en tanto que* potestas —ayuna de *auctoritas*— *institucionalizada*. Habermas es plenamente consciente de ello: el “fundamento último” de la filosofía *es gibt* (“se da”), ha sido alcanzado. O, mejor dicho, nos alcanzó a nosotros, porque no “se” hizo otra cosa que rehuirlo inconscientemente durante los milenios que siguieron al *Ereignis* griego. Trataríase ya sólo de continuar cerrando los ojos, pero ahora ya *conscientemente*, tanto tiempo cuanto sea posible sostener la “ideología del Holocausto” como “imaginario infernal

²³⁵⁹ Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, p. 173.

²³⁶⁰ Adorno, Th. W.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, *op. cit.*, p. 371.

secularizado”. No otro será el último “argumento”, de índole penal, frente inexorable al retorno de “lo sacro”.

CAPÍTULO 8

LA RECODIFICACIÓN DIALÓGICA DE LA CUESTIÓN DEL SER Y EL PROBLEMA COSMOVISIONAL DEL “FASCISMO” (2). APEL

La habermasiana “historiología de la racionalidad” nos condujo a un “lugar” teórico completamente inesperado, a saber, el imaginario germánico de “lo sagrado”. Hemos justificado esta chance mediante dos argumentos: 1/ el inicio (*Anfang*) de la secularización nos remitía a la religión griega, una creencia pagana indoeuropea, y no a la religión judeo-cristiana, la cual, por el contrario, como hemos visto, interrumpe el proceso de secularización e invierte su sentido a pesar de las irracionales adhesiones de Habermas;²³⁶¹ 2/ la variante europea más ancestral de las religiones paganas “arias” cuyas evidencias documentales conservamos con cierta profusión hallaríase en algún lugar del norte. En efecto, “lo sagrado” originario, *Ereignis* de la “lingüistificación” o “racionalización” occidental, entroniza sorprendentemente a esa gran Germania “teutona” autóctona, por Habermas tan menospreciada cuan elogiada la supuesta “verdadera Alemania” (“Azquenaz”) cabalística, talmúdica y judía. A este “hecho”, que abona nuestra crítica de la “ideología B” en el meollo mismo de la “ciencia reconstructiva” habermasiana, hay que añadir otro ahora más “incómodo” para Habermas: tal *reconstrucción histórico-genética de la racionalidad* no se limita a narrar una cronología historiográfica desde el *Beginn* (comienzo), es decir, empírica, sino que aprehende, en términos de *aprendizaje* y, por tanto, con carácter vinculante, el *Anfang* (inicio) de la validez racional, de tal suerte que *cada etapa del proceso reconstructivo establece un nivel de fundamentación progresivamente más profundo y abarcante en términos de “condición de posibilidad” apriórico-transcendental*. El más antiguo o soterrado de tales estratos de sentido (*das Unheimliche*) es entonces “irrebasable”. Si no fuera así, los filosofemas correspondientes carecerían de valor a los efectos de esa “crítica contrafáctica de la sociedad” característicamente pretendida por la Escuela de Frankfurt desde los tiempos de Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin y Ernst Bloch.

Habermas, empero, se niega a conceder rango “trascendental” *tout court* a sus hallazgos historiológicos. Otro filósofo “frankfurtiano”, K.-O. Apel, insiste por su parte en la necesidad de un “fundamento último” trascendental como requisito insoslayable del programa de “teoría crítica de la sociedad” y, en este punto, *coincide con nuestras pretensiones de fundamentación del “enunciado VM”*. Hete aquí el principal e importantísimo tema de discrepancia entre Apel y Habermas: una patente “fisura” en el interior de los referentes filosóficos de la “ideología B”. Aporía interna, escándalo de la escuela filosófica judía de Alemania que, según Adela Cortina, *no existiría*:

La sutil diferencia entre ambos, que, como intentaremos mostrar, tal vez es más nominal que otra cosa, estribaría tal vez en el hecho de que Habermas considere que tales normas son ineliminables porque no encontramos otras que puedan sustituirlas, mientras que Apel las considera ineliminables por irrebasables. A mi juicio, ambos autores dicen lo mismo. Lo que ocurre es que Habermas intenta introducir alguna distancia atribuyendo a la fundamentación

²³⁶¹ Tanto el asesinato de Hipatia (415 d. C.) cuanto la prohibición de la Academia de Atenas (533 d. C.) constituyen fechas emblemáticas de este descomunal proceso de regresión irracionalista judeo-cristiana. Cfr. Nixey, C.: *La edad de la penumbra. Cómo el cristianismo destruyó el mundo clásico*, op. cit., pp. 149 y ss., 17, 227 y ss.

apeliana unas pretensiones de infalibilidad, que él parece rechazar. Sin embargo, tal acusación se reduce, a mi juicio, a puro nominalismo en el mal sentido, del que tan sobrados andamos, porque el procedimiento de fundamentación y las conclusiones de los dos autores son las mismas; incluso se identifican en cuanto a las pretensiones de normatividad ética.²³⁶²

Cortina resume la polémica entre Habermas y Apel minimizando su importancia e implicaciones:

El único punto de litigio que consistiría, según Habermas, en una búsqueda de la evidencia infalible por parte de Apel, mientras que él se aproximaría al falibilismo, se desvanece como el humo en cuanto entramos en el desarrollo real del proceso fundamentador de ambos autores.²³⁶³

Luis Sáez Rueda, otro especialista en Apel al que también tendremos en cuenta como criterio de selección de los aspectos más relevantes de este pensador, resume así el debate Apel-Habermas sobre el “fundamento último de la filosofía”:

El reto habermasiano a la pragmática trascendental de Apel podría ser sintetizado en la consecuencia según la cual no existe entre filosofía y ciencias reconstructivas una diferencia metodológica relevante en lo que concierne a las pretensiones de validez y al control de los resultados, y de que el abandono del “fundamentalismo” que ello significa implica la sustitución del proyecto de fundamentación última por el de una fundamentación hipotética y falible que tiene ante sí nuevas posibilidades para la corroboración de sus propuestas utilizando medios empíricos y no, como en el caso apeliano, una reflexión estricta (pura); en el ámbito de la filosofía moral —al que parece haberse desplazado últimamente la discusión— la ética del discurso puede, por ejemplo, competir con otras éticas en la descripción de las representaciones empíricas existentes de la moral y el derecho, tanto en el plano sociocultural como en el de la ontogénesis, haciendo así posible una “contrastación indirecta”.²³⁶⁴

A nuestro juicio, la cuestión decisiva desde el punto de vista de los intereses de esta investigación es el hecho de que la *Triftigkeit*, es decir, los enunciados pragmático-trascendentales que expresan las condiciones de posibilidad del diálogo no son ni pueden ser un producto o resultado del diálogo. A pesar de lo cual, Habermas y Apel persisten en construir la ética dialógica como un conjunto de filosofemas utópico-proféticos (“ideología B”) derivados del acto de dialogar, omitiendo el entramado de sentido (“ideología A”) que emana de la *Triftigkeit* en cuanto tal. No hemos hallado en la obra de Cortina una referencia a esta cuestión crucial, pero sí en Sáez Rueda:

Una de las intelecciones esenciales de la teoría consensual de la verdad, a la que conduce tanto la semiótica trascendental como la teoría de los actos de habla, consiste en dar cuenta del carácter interpretativo de todo aserto lingüístico y la necesidad de que el examen de su validez se realice a través de un diálogo intersubjetivo. En el caso de las proposiciones filosóficas que afirman el carácter inmovible de las presuposiciones últimas, sin embargo, parece estar descartada toda posible interpretación intersubjetiva y discusión argumentativa sobre su validez.²³⁶⁵

²³⁶² Adela Cortina: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.O. Apel*, Salamanca, Sígueme, 1985, p. 132.

²³⁶³ *Ibidem*.

²³⁶⁴ Luis Sáez Rueda: *La reelustración dialógica de Karl-Otto Apel. Razón dialógica y fundamentación última*, Granada, Universidad de Granada, 1995.

²³⁶⁵ Sáez Rueda, L.: *La reelustración dialógica...*, op. cit., p. 239.

Parece como si la pregunta subsiguiente del crítico citado fuera planteada para ser respondida por la presente investigación:

¿Cómo se compatibilizan la fundamentación última filosófica y la teoría del consenso de la verdad?²³⁶⁶

Éste será nuestro “objeto” aquí. En efecto, la teoría de la “fundamentación última de la filosofía” puede ser debatida, resulta susceptible incluso de ser “negada” en el “espacio institucional del diálogo”, pero no puede pretenderse que su validez depende y se fundamenta *en* el diálogo, es decir, justamente la prescripción que define la teoría consensual de la verdad, a saber:

El conocimiento no funciona de tal modo que lo que es verdadero alcanza por ello validez intersubjetivamente, sino que, a la inversa, estamos obligados a llamar verdadero a aquel conocimiento que alcanzaría validez intersubjetiva en una comunidad ideal e ilimitada.²³⁶⁷

Pero este imperativo *no* “vale”, precisamente, para los fundamentos del diálogo. El propio Apel tiene que reconocer que el “fundamento último de la filosofía” no puede ser él mismo producto discursivo del consenso:

(...) el espacio de juego de la formación explicativa del disenso se reduce aquí, en el caso límite, metódicamente relevante, del saber de reflexión, prácticamente a 0.²³⁶⁸

La avanzadilla ético-dialógica de la “ideología A” o de ésta dentro el paradigma del linguistic turn queda formulada en tales términos. La distinción entre “la verdad” y “lo verdadero” (Capítulo 1) hace acto de presencia en este punto y pone de manifiesto las consecuencias nefastas de confundir el ámbito óntico (ciencia) y el ámbito ontológico (filosofía) de la pregunta por “la verdad”. Un error que, como hemos visto respecto a las “ciencias reconstructivas de la racionalidad”, Habermas reitera, pero del que Apel no parece querer extraer las consecuencias lógicas fulminantes.

Así las cosas, si todo diálogo sobre el fundamento último comporta “ya siempre” el “fundamento último”, *el sentido de “la verdad” precede trascendentalmente a “la razón”*. Según Habermas, volveríamos con ello a recaer en el “paradigma de la conciencia” (segundo paradigma de la historia de la filosofía) y en la evidencia “cartesiana” como fuente de verdad, pero, en realidad, esto es así sólo porque el filósofo de Frankfurt quiere ignorar el “paradigma del *Dasein*” y el peso teórico abrumador de la ontología fundamental. *La teoría consensual-dialógica vale para “lo verdadero”, pero no para “la verdad”*. Por lo que respecta, efectivamente, a “la verdad”, se impone el “paradigma A”: “la verdad” ha sido “ya siempre” comprendida. Conocer la “verdad” implica una *reflexión sobre la autocomprensión* (“ver a través”) que no requiere del diálogo para su validación, porque el diálogo supone ya ab initio “la verdad”. El diálogo filosófico es así “mayéutica” que *eleva a conocimiento “la comprensión” (verstehen) de “la verdad”: el Dasein, el “abí /yá” de “la verdad”*.²³⁶⁹

La segunda cuestión esencial en este objeto para los fines de la presente investigación es el hecho de que la “comunidad ideal de diálogo” manifiéstase de antemano como

²³⁶⁶ *Ibidem*.

²³⁶⁷ Sáez Rueda. L.: *La reelustración...*, *op. cit.*, p. 135.

²³⁶⁸ Apel, K.-O.: „Fallibilismus, Konsentstheorie der Wahrheit und Letztbegründung“, en *Philosophie und Begründung*, Forum F. Philosophie Bad Homburg (ed.), Frankfurt, Suhrkamp, 1987, p. 193.

²³⁶⁹ Cfr. Capítulo 6 de la presente investigación.

irrealizable por principio, de tal suerte que, cabe anticiparlo con certeza trascendental, el “ideal utópico-profético” *no existirá jamás como realidad histórica*:

Las condiciones de una comunidad ideal son susceptibles de ser perseguidas aproximativamente, pero, en cuanto elementos de una idea regulativa y contrafáctica, dichas condiciones son irrealizables, por principio, en su totalidad.²³⁷⁰

Y más abajo reitera el autor esta devastadora conclusión que convierte a los creyentes utópico-proféticos del progresismo en víctimas de un fraude:

Pero este ideal, precisamente por contener condiciones contra-fácticas, es irrealizable por principio, actuando como una idea regulativa de una aproximación infinita e interminable de la comunidad real a la comunidad ilimitada anticipada. La coincidencia de lo real a lo racional está, pues, diferida por principio al acuerdo último, cuya materialización completa no será jamás esperable.²³⁷¹

Dicha imposibilidad constituye un indicio valiosísimo de la validez del “enunciado VM”. La realización de la “ideología B” en una “comunidad ideal del diálogo” entrañaría la supresión de “la muerte”, pero ya se nos advierte que semejante vivencia sólo puede experimentarse en la “esperanza”, porque se trata de una agradable y ansiolítica “ilusión”. El fundamento de la “ideología A”, por el contrario, no se “tiene que” realizar, no vegeta en un plano ontológico “ideal” paralelo a la realidad, platónico, porque estuvo siempre ahí/ya en cuanto “precomprensión del ser” (*Dasein*); el proyecto de la “ideología A” consiste en institucionalizar la verdad, en reconocer la validez de la verdad (“la razón”), en elevarla a significado, lenguaje, enunciado y conciencia teórica: en eso consiste la filosofía desde su fundación griega (*Ereignis*), que no judía.

Con el exilio ontológico al plano ideal de su objeto (el “paraíso”), queda hipostasiado empero el “paradigma B”, a saber, la “búsqueda sin término de la verdad” (el “término” como tal equivale a “la verdad” misma). La cual, como se nos advierte desde el principio, no llegará a ser jamás hallada. *Que era, por otra parte* —pero la letra pequeña del contrato se nos ocultó—, *de lo que se trataba desde el punto de vista de la “ideología B”*. Dicha búsqueda será, insistamos en ello, “esperanzada”, es decir, que viviremos permanentemente en una “intención utópica” cuyo “estado” nos permite silenciar, velar y olvidar “la verdad comprendida ya siempre”:

Lo curioso y dialéctico de la situación consiste en que quien argumenta presupone en cierto modo la comunidad ideal en la real, como posibilidad ideal de la sociedad real, aunque sabe que la comunidad real —incluido él mismo— está muy lejos de identificarse con la ideal (...). Pero la argumentación, en virtud de su estructura trascendental, no tiene otra opción que la de hacer frente a esta situación desesperada y esperanzada.²³⁷²

La adscripción de Apel al “principio esperanza” de Bloch va más allá del uso ocasional de adjetivos floridos:

Lo que la metafísica clásica supuso como existente *sub specie aeternitatis* —la identidad del *unum, verum, bonum*— debe ser supuesto por la filosofía moderna, pero refiriéndolo a la

²³⁷⁰ Sáez Rueda, L.: *La reelustración...*, *op. cit.*, p. 160.

²³⁷¹ Sáez Rueda, L.: *op. cit.*, p. 192.

²³⁷² Apel, K.-O.; *La transformación de la Filosofía*, t. II., Madrid, Taurus, 1985, pp. 407-408. Edición alemana original: *Transformation der Philosophie*, Band II., Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 429.

mediación, aventurada históricamente, de teoría y praxis, como postulado necesario de la crítica del sentido y —con respecto a su realización— como “principio esperanza”.²³⁷³

Estamos ante una auténtica “confesión de fe” “judeo-cristiana secularizada” de Apel. No es admisible, empero, que el carácter contrafáctico de determinados sentidos, inherentes a su función crítica, los coloque en una región ontológica “ideal” platónica irrealizable por principio. Cabe concebir criterios contrafácticos de carácter más aristotélico, por decirlo así, donde tales sentidos críticos y revolucionarios operen como potencialidades susceptibles de actualización. Máxime cuando están ya inviscerados y “realizados”, en el “fundamento último”, los “sentidos fundamentales de la experiencia” sin necesidad de esperar a un ficticio e imposible “acuerdo” (*Verständigung*) general en el plano de “lo verdadero”. Acuerdo que, como se nos ha informado de antemano, no va a llegar *nunca* y cuya única función reduce a *aplazar indefinidamente la racionalización de aquéllos*. Otra cosa sería que los sentidos inherentes al “fundamento último” no resultasen del agrado de la “ideología B” porque, precisamente, ostentaran indicios poco “esperanzadores” y más bien próximos al imaginario del “fascismo”. Y aquí entramos ya en el terreno de la política disfrazada de filosofía que hemos denunciado constantemente a lo largo de esta investigación.

El más somero examen de la cuestión nos permite así detectar tres “plexos de sentido” que aspiran a regular los destinos filosóficos, ideológicos y políticos de Occidente: 1/ el inherente al “fundamento último” en cuanto tal, anterior al diálogo y no sujeto a validación, sino, a lo sumo, a convalidación o mero reconocimiento e inexorable *acatamiento* (“la verdad”, el “imperar del ser”); 2/ el inherente al diálogo como *procedimiento formal de “la razón”* que en la *civilización* regula el “conflicto” para la comisión de un “acuerdo” (*Verständigung*); 3/ el inherente al hipotético e ideal acuerdo postrero esperado en el plano de “lo verdadero”, falsable por definición, cuyo postrero significado desconocemos y resta aplazado a perpetuidad (“la ciencia”, “el conocimiento”). El “plexo de sentido 3” es exigido, por decirlo así, en la medida y sólo en la medida en que el “plexo de sentido 2” a/ postúlese como significado prioritario o criterio hermenéutico último y b/ neutraliza el significado “revolucionario” de “la verdad” asimilándola a “lo verdadero”. Una trampa retórica sugiere que los plexos 2/ y 3/ serán presumiblemente coherentes y que los significados de “la razón dialógica” quedarán satisfechos por la ciencia en el gran acuerdo soteriológico y escatológico del final de los tiempos, *pero nada indica que la entropía señale en esa dirección*. En cualquier caso, el plexo 2, hegemónico como “paradigma del lenguaje”, se “anexiona”, por decirlo así, el conocimiento científico (plexo 3) y lo pone al servicio de los significados “utópico-proféticos” de la “ideología B”. La ciencia sirve entonces a la religión y la modernidad deviene saboteada desde su propio interior.

Estas maniobras sólo son posibles porque, desde el principio, se ha omitido el significado del *plexo de sentido fundamental* (“plexo de sentido 1”), a saber: los sentidos ancestrales (terroríficos) dimanados del “fundamento último”, *das Unheimliche*, marco hermenéutico irrebasable desde el que deben ser interpretados los significados éticos del diálogo (la democracia), el arte (la tragedia) y la ciencia (el conocimiento). La clave exegética que reconoce y concede su imprescriptible prioridad a los sentidos del *arjé*, el “principio” por excelencia, aparece ya de alguna manera anunciada en el carácter *fáctico* de “la razón”. En efecto, Apel no se cansa de repetir que “la razón” es un *Faktum*, pero, por otro lado, contrapone el mundo ideal-racional fluidificado en la historia, platónico-hegeliano, a “la facticidad” del “ser en el mundo” (Heidegger). ¿No pertenece “la razón” al dominio de la facticidad? En el caso de Apel, por otro lado, entre ambas estructuras se establece una “dialéctica”: “lo ideal” modifica progresivamente la facticidad histórica, asimilada por de

²³⁷³ Apel, K.-O.: *La transformación de la Filosofía*, t. II., Madrid, Taurus, 1985, p. 385.

pronto a “lo real”, y nos aproxima al “paraíso”. No será ocioso, aquí llegados, recordar que para Apel los “existenciaris” de Heidegger son estructuras “cuasi-trascendentales”, como lo serían presuntamente los “enunciados pragmático-trascendentales” apelianos para Habermas. Apel *debilita* así las *virtualidades vinculantes* de la filosofía de Heidegger utilizando el mismo recurso de “depotenciación” (G. Vattimo) de sus enunciados filosóficos. La táctica con que también Habermas sustrae “imperatividad” a las posiciones de Apel a efectos de restarles potencialidad *política, auctoritas*, es decir, de velar el fenómeno que hemos denominado “plexo de sentido 1” (“fascista”) bajo el engañoso “plexo 2” (“utópico-profético”):

La facticidad que es atribuible, en este sentido, a la razón difiere, sin embargo, de la “facticidad” histórico-temporal a la que Heidegger hizo alusión en su *Kebr*e (vuelta) tras *Sein und Zeit*. Apel ha tratado de mostrar que este giro heideggeriano elimina el sentido “trascendental” que aún es posible descubrir en aquel escrito, pues no se trata ya de un análisis de estructuras “cuasi-trascendentales” (los “existenciaris” investigados en *Ser y tiempo*), sino de una reivindicación de la sucesión indisponible de “encubrimientos-desvelamientos” del ser.²³⁷⁴

Sin entrar a debatir ahora la interpretación apeliana del “segundo Heidegger”, la cuestión es aquí la siguiente: ¿qué pasa si nos mantenemos en los límites del “primer Heidegger”, el de la ontología fundamental, y no “eliminamos” el sentido trascendental de los existenciaris? Ya hemos visto que Habermas, para eludir el problema de mala manera, recurrió a la consabida tergiversación del *Dasein* y su exégesis *conscientemente* fraudulenta en términos de “individuo”, es decir, a la *burda cosificación empírica de los “existenciaris”*. Apel, por su parte, no nos explica qué sucede si no “eliminamos” el sentido trascendental, que no “cuasi-trascendental” —¿en virtud de qué?—, de los mismos. En mi opinión, Apel elude el problema refugiándose, como Habermas, en el más cómodo —en su opinión— Heidegger de la *Kebr*e. El cual, empero, no se puede entender, incluso en sus posibles o supuestos deslices místicos, cuando uno manifiéstase incapaz de interpretar el carácter trascendental de los “existenciaris” y la asimilación de la “facticidad histórica” a la “facticidad de la razón” (*Triftigkeit*) o viceversa. La clave de bóveda del concepto de *Ereignis* como acontecer indisponible del ser está, no obstante, ya aquí. En efecto, la “facticidad historiológica” (Capítulo 5) fundada en la temporalidad originaria *no se puede confundir con la realidad empírica*, como hemos dicho y repetido en innumerables ocasiones, porque entonces estaríamos reduciendo los “existenciaris” a categorías y el *Dasein* a “cosas” (el *Dasein* qua “individuo”). Los “existenciaris” son “trascendentales” de la “temporalidad originaria” con capacidad de fundamentar una crítica contra-fáctica de la “comunidad real de comunicación”, posibilitando que ésta alcance su completud (=finitud) en lugar de hipotecarla al infinito o al más allá utópico frankfurtiano. Una estrategia, ésta de la “ideología B”, que abandona el presente en manos de la “oligarquía ultraderechista judía” a la que sirve. Que “el diálogo” conduzca a un *factum*, la *Triftigkeit*, y ésta se corone como sentido de “la razón”, ya nos indica que debe (de) haber un “parentesco” entre los “existenciaris” como estructuras fácticas del “ser en el mundo” y la “facticidad racional”, el ser irrebalsable de “la razón” misma. No se ordenan comunidad real y comunidad ideal en mundos contrapuestos y enfrentados dialécticamente, sino que la *Triftigkeit* realiza como razón (“lingüística de lo sacro”) “la verdad de la existencia”, es decir, “la verdad” *a secas* inviscerada en su ancestral significado ontológico. La *articulación lingüística* del “fenómeno VM” como “enunciado VM” formula este paso constituyente, proceso historiológico exigible “por principio” (ético) pero a la par susceptible también de realización histórico-social (*Ereignis*). Razón y verdad no se oponen: “la razón” es tributaria de “la verdad” (como el poder, de la autoridad) y ambas constityuyen

²³⁷⁴ Sáez Rueda, L.: *op. cit.*, p. 174.

la “facticidad trascendental” en la cual los existentes “nos movemos, vivimos y somos” (Agustín de Hipona).²³⁷⁵

Damos por buena, evidentemente y a tenor de lo expuesto, la apreciación de Cortina sobre Apel en todo lo referente a la cuestión política.²³⁷⁶ La adscripción de Apel a la “ideología B” es indiscutible, por cuanto que, si quedó probada para Habermas (Capítulo 7), también habrá que admitirla para su —a partir de 1960 aproximadamente— correligionario frankfurtiano. No existen discrepancias políticas entre Apel y Habermas, no obstante lo cual *sí convendrá señalar aquellos matices que ayuden a explicar las polémicas teóricas que les enfrentan*. Apel, quien hasta los cuarenta años de edad se desarrolló como un heideggeriano destinado a engrosar en el futuro las filas de los discípulos de H.-G. Gadamer y no se formó, en cualquier caso, bajo la influencia de los cabalistas judíos de Frankfurt, es el postrero filósofo de ciertas dimensiones en cuya obra la cuestión del “fundamento último” se plantea como problema central del pensamiento. En el aspecto puramente teórico, la citada pretensión identitaria de Cortina parece pues un tanto exagerada a la luz de las evidencias que la propia autora aporta y de las diferencias entre el concepto habermasiano de “ciencia histórico-reconstructiva”, próximo pero no idéntico a nuestra noción de historiología,²³⁷⁷ y el método apriorístico-trascendental de fundamentación apeliana. De hecho, cabría presumir que ambos programas son en parte complementarios para los fines de la “ideología B”, pero que existe una divergencia notable —con repercusiones *extrafrankfurtianas*— respecto al *estatus ontológico* de los fundamentos en la común legitimación de la “teoría crítica de la sociedad”. Así, según Habermas y en relación a su concepto de “ciencia histórico-reconstructiva”, ya examinado en el Capítulo 7:

La expresión “trascendental”, con la que asociamos una oposición a la ciencia empírica, no es, por tanto, adecuada para caracterizar de un modo inequívoco una dirección heurística como la pragmática universal. Tras la cuestión terminológica se encuentra la cuestión sistemática del *status*, hasta ahora insuficientemente aclarado, de las ciencias de la experiencia no nomológicas, de tipo reconstructivo.²³⁷⁸

En años posteriores a esta significativa declaración, Habermas reivindicó la función crítica y, por tanto, el carácter “no meramente empírico”, de las reconstrucciones de la racionalidad (véase Capítulo 7), con una importante apuesta, como ya hemos visto, por la “psicología cognitiva del desarrollo moral” en Kohlberg y la “psicología genética” de Piaget. De lo cual no se desprendería, empero, una concesión a la noción filosófica de “trascendental”, sino el establecimiento, ya definitivo, en una suerte de ambigüedad terminológica que, a nuestro

²³⁷⁵ La expresión, sin embargo, procede de *Hechos de los apóstoles* 17:28.

²³⁷⁶ A tenor de la amplitud de la obra de Apel, recientemente fallecido, no podemos pretender agotarla en un capítulo, por lo demás breve, del presente trabajo. Aquí sólo nos van a interesar cuestiones muy determinadas que, al mismo tiempo, no ostenten un rango secundario en la filosofía apeliana. A tales efectos, nos basaremos en la referenciada obra de Cortina y en la de Luis Sáez Rueda *La reelustración filosófica de Karl-Otto Apel* (1995) como criterios para establecer la relevancia de un determinado aspecto o fragmento de dicha obra que, además, afecte a la temática abordada por la presente investigación. Los autores citados son especialistas en Apel, de tal suerte que no se nos podrá reprochar habernos basado en una exégesis desenfocada, subjetiva o parcial de Apel.

²³⁷⁷ Habermas nos acusaría de “retroceder” a los tópicos de la “filosofía de la historia”, oculto pecado mortal de los filósofos contemporáneos, pero el propio Habermas no anda muy lejos de incurrir en la misma falta con su idea “hegelianomorfa” de una “ciencia histórico-reconstructiva” de la razón.

²³⁷⁸ Habermas, J.: „Was heisst Universalpragmatik?“, en Apel (ed.): *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, pp. 174-272, p. 204. Citado por Cortina, A.: op. cit., p. 130. Traducción castellana Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 299 y ss.

entender, justifica hasta cierto punto la posición relativamente más coherente de Apel:

Ahora bien, que Habermas defienda un trascendentalismo débil, e incluso una fundamentación trascendental de las normas morales a través de la ética discursiva, no significa que se pronuncie a favor de un “trascendentalismo fuerte” de tipo kantiano, ni tampoco en pro de una “fundamentación filosófica última” al estilo de Apel. La fundamentación trascendental de Habermas pretende conciliarse de algún modo con el principio falibilista de toda reconstrucción. Por ello su pragmática continúa denominándose “universal” y no “trascendental”.²³⁷⁹

A mi juicio, Habermas confunde la obviedad de que incluso en materia filosófica haya y deba haber *de facto* discusión entre distintas teorías, hipótesis o posiciones críticas, como pueda haberla entre los matemáticos, lógicos u otros científicos de materias no empíricas, con el carácter ontológico de los filosofemas implicados u “objeto” de la misma. De sus palabras se desprendería que “no” la confunde, pero a efectos prácticos concluye como si las confundiera:

Ciertamente, el saber intuitivo de reglas que los sujetos, competentes lingüísticamente y en la acción, tienen que utilizar para poder formar parte en argumentaciones no es, en cierto modo, falible, pero sí nuestra reconstrucción de ese saber preteórico y la pretensión de universalidad que con él asociamos. La certeza con la que practicamos nuestro saber de reglas no se transmite a la verdad de las propuestas de reconstrucción de presuposiciones hipotéticamente universales; pues no podemos discutir las de una forma distinta a como, por ejemplo, un lógico o un lingüista sus descripciones teóricas.²³⁸⁰

De la circunstancia, innegable, de que *argumentemos* sobre “trascendentales” tanto como sobre cualesquiera otros “temas” o “materias” del conocimiento, *no se desprende que quepa asimilar los trascendentales a “hechos empíricos”*. El acto de argumentar no “transforma” en contingente, empírico y *a posteriori* el objeto de la argumentación. Y a la inversa: la pretensión de trascendentalidad tampoco impide el diálogo. La argumentación racional es inherente a la discrepancia dentro y fuera de la academia, pero el discrepante no ostenta legitimidad teórica alguna por el *hecho* de discrepar, de ahí que pueda discreparse *de facto* incluso en el caso de evidencias *infalibles*, como el “principio de no-contradicción” o el “enunciado $2.2=4$ ”. La equiparación entre argumentación, debate y “falibilidad empírica” del “enunciado-objeto” es un recurso retórico *liberal* para justificar el relativismo universal exigido tanto por “los mercados” cuanto por la religión monoteísta como coartadas pseudoteóricas contra toda forma de *autoridad racional* que pueda someter los intereses de la oligarquía ultraderechista judía a una instancia “espiritual” superior. En realidad, la negación “por principio” de una “fundamentación última” descalabra de un mazazo la exigencia moral y política del *socialismo* en cuanto *culminación del proceso de racionalización occidental*. Una trinchera que las oligarquías del gran capital no pueden entregar tan fácilmente y cuya usurpación cuenta siempre con insospechados colaboradores dentro de la (supuesta) “izquierda” político-ideológica de tradición “libertaria”, hoy dominante. La cuestión es aquí, en efecto, la siguiente: si los filosofemas de la “ciencia histórico-reconstructiva” habermasiana no ostentan rango trascendental, con el carácter ontológico que fuere, entonces pierden su virtualidad contrafáctica como fundamento de aquella “teoría crítica de la sociedad” que constituyó en su día la esencia irrenunciable (“cosmovisional”) del proyecto frankfurtiano originario. Ahora

²³⁷⁹ Cortina, A.: *Razón comunicativa y...*, *op. cit.*, pp. 130-131.

²³⁸⁰ Habermas, J.: „Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln“, en *Diskursethik -Notizen zu einem Begründungsprogramm*, Frankfurt, Shrkamp, 1983, p. 107. Edición castellana: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985. Citado y traducido por Sáez Rueda, L.: *La reelustración dialógica...*, *op. cit.*, p. 246.

bien, en aquel tiempo, tales fundamentos se confundían con el imaginario utópico-profético marxista, hegeliano a lo sumo, mientras que posteriormente, llegados Apel y Habermas al *floruit*, apuntaron a figuras críticas “gentiles” como Sócrates, Heidegger y Kant. Qué duda cabe de que en la “segunda generación” de la Escuela de Frankfurt se ha persistido en el trabajo retórico de maquillaje “ideológico” de la fundamentación dialógica (fraternidad, esperanza, felicidad...), pero de forma ritual y hartamente menos convincente que en los tiempos mesiánicos plenos de Bloch y Benjamin. El enclave teórico relativo a la “fundamentación última de la filosofía” suscita con razón, por sí mismo y al margen de sus contenidos concretos, reservas y desconfianzas entre los belicosos simpatizantes académicos del judaísmo. El motivo son las resonancias semánticas inherentes al concepto formal mismo de “fundamento último” (“el nombre ya sabe a turrón”), es decir, más agua para nuestro molino. La filosofía, en cuanto instancia e institución sujeto y presunta depositaria de una racionalidad incondicional, *no* puede aspirar, *por principio* —para la “ideología B”—, a emitir enunciados infalibles que entren en conflicto, y encima con “pretensiones de validez” debidamente acreditadas, con el relativismo liberal *obligatorio* de “la razón” impuesto por “los mercados de la deuda” o las “confesiones de fe” monoteístas judeocristianas. Habermas concede de buen grado a dichos poderes dominantes el recurso irónico a una cierta ridiculización de las pretensiones de fundamentación última de la filosofía. Apel, recluta voluntario de la Segunda Guerra Mundial, no. Todavía alienta, pues, en Apel, aunque reducido a su mínima expresión, el talante heroico de la genuina filosofía alemana.

Sobre este punto, empero, y subrayando ahora el aspecto político-ideológico de la cuestión, debe rechazarse toda ambigüedad: de la misma manera que una mujer no puede estar “casi” embarazada —lo está o no lo está—, un filosofema es un “trascendental” (filosofema relativo a un fenómeno necesario, ontológico) o remite a un “hecho empírico” (filosofema relativo a un “hecho” contingente, óntico). Habermas se empeña, sin embargo, en hablar de (*cuasi*)-trascendentalidad de dichos filosofemas para eludir a cualquier precio *los sentidos inherentes* a la noción de “fundamento último” racional (“plexo de sentido 1”). Apel, por razones que desconocemos y que chirrían en el contexto de la “ideología B”, da un paso adelante y le recuerda a su interlocutor —y antagonista en dicho extremo crucial— que *sin trascendentalidad de los filosofemas normativos no hay fundamento crítico racional posible ni virtualidad contrafáctica de la ética*:

Justamente el intento de mostrar la posibilidad de una fundamentación de las normas éticas, con ayuda de una teoría de los actos de habla y de la concepción de la “competencia comunicativa”, tiene una oportunidad sólo si logramos descubrir en las *reglas pragmático-universales de la comunicación* un núcleo *trascendental normativo* no empírico. De otro modo nos veríamos obligados a deducir normas a partir de hechos empíricos (...) lo cual es imposible. / (...) no puede fundamentarse la ética mediante una teoría universal de la ciencia social reconstructiva. Ello constituiría una reproducción de aquella “falacia naturalista” que hasta ahora estaba unida a cada ciencia real ascendente.²³⁸¹

Ahora bien, en el marco de una *historiología* fundada en la estructura *a priori* de la “temporariedad” originaria, la cual permitiera *interpretar* determinados *hechos históricos* como *facticidades trascendentales*, la habermasiana “reconstrucción histórico-genética de la racionalidad” sí podría fundamentar filosofemas a la par “históricos” e “infalibles” con carácter vinculante y virtualidad crítica contrafáctica. Así, cabe fácilmente entender una “historia de la matemática” que permitiera “comprender” eventos —como, pongamos por caso, el descubrimiento del “teorema de Pitágoras”— en cuanto *facta* a la vez que como

²³⁸¹ Apel, K.-O.: „Sprechakttheorie und Begründung ethischer Normen“, en K. Lorenzen (ed): *Konstruktionen versus Positionen*, t. 2, Berlín, 1979, pp. 37-107, pp. 97, 121.

procesos de génesis sistemática de las estructuras matemáticas. Dicho teorema sería entonces, bien es cierto, *de Pitágoras*, y formaría parte de un contexto social, histórico y cultural *determinado*, pero este “hecho” no *relativizaría* o diluiría el carácter imperativo del teorema, sino que, antes bien, *“trascendentalizaría” las “condiciones de posibilidad” de su emergencia histórica*. Semejante cadena de fundamentaciones, recorrida en sentido inverso, desembocaría en una “fundamentación última”, “lo sagrado” secularizado, como ya hemos visto, cuyo potencial vinculante no queda comprometido por su carácter histórico, siendo así que “la historicidad” en cuanto estructura del “ser en el mundo” no puede ser imputada de pecado historicista sin incurrir en contradicción. Bien entendido que si sostenemos que “todo” es histórico, “la historicidad” misma adquiere de forma automática rango trascendental. En “lo sagrado” originario se identifican así, por su sentido, “lo histórico” (*Ereignis*) y la “historicidad” historiológica o “historial”. Antójase evidente que Habermas tenía buenos motivos, pero asaz “ideológicos”, para *eludir* la cuestión del “fundamento último” vista la cosa desde esta perspectiva. *Las “ultimidades” metafísicas, excepto si desprenden aromas cabalísticos, talmúdicos y utópico-proféticos, no son del agrado de Jürgen Habermas*. Pero, a tenor de lo expuesto respecto al factor pseudo filosófico distorsionante de la “ideología B”, los motivos de Apel para rechazar el carácter vinculante de las “ciencias histórico-reconstructivas” y fijar el concepto de “fundamento último” de la filosofía en las condiciones *a priori* de la argumentación y bien lejos de toda referencia historiológica, *podrían ser los mismos que los de Habermas* cuando cuestiona *a radice* la idea misma de “fundamento último”. Para Apel se trataría, en efecto, de establecer un “fundamento último” *aquende* la “temporalidad originaria” y la “historicidad ontológica” que nos asegure la *esperanza* de “el paraíso” (“comunidad ideal de diálogo”) frente a la inquietante posibilidad de sufrir, como Habermas, un “trágico accidente” en los resbaladizos terrenos hegelianos de la historia. Sobre semejante hipótesis ininterpretativa no podemos pronunciarnos en este momento de forma definitiva.

A pesar de todos los pesares, el caso es que estamos, pues, ante un hecho incontestable de innegable relevancia para nuestros fines: hay un filósofo frankfurtiano²³⁸² que reivindica un concepto *estrictamente filosófico* de “fundamento último”. Y tampoco por

²³⁸² La adscripción de K.-O. Apel a la Escuela de Frankfurt no es de recibo. En todo caso, Apel sería un “frankfurtiano de adopción” procedente de una escuela “opuesta”. En efecto, hasta los años setenta, cuando comienzan sus relaciones con Habermas, puede considerársele un heideggeriano más próximo al futuro H.-G. Gadamer que a los filósofos de la “primera generación” frankfurtiana (Horkheimer, Adorno y Marcuse). Este hecho tiene una incidencia notable en los planteamientos de Apel, así como en las diferencias que le separan de Habermas. Cabe entonces preguntarse si la “ética dialógica”, con una señalada identidad propia de intereses, temática y orientación política, pero liderada por *ambos* filósofos, pertenece o no a la Escuela de Frankfurt: según se responda a esta pregunta, podrá considerarse o no a Apel un frankfurtiano de impronta a la par “habermasiana” y “heideggeriana”, circunstancia que explica en parte la posibilidad de una recodificación ético-dialógica de la ontología fundamental. No se da una posición unánime al respecto entre los especialistas y quizá todo se reduzca a una cuestión de etiquetas. La *apeliiana* Adela Cortina, en su obra *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt* (1985) cuando menos, *no incluye* a Apel entre los frankfurtianos, pero *al mismo tiempo* asevera, como hemos visto, *de forma harto incongruente*, que las diferencias entre ambas son “humo” nominalista. Quizá convenga aquí levantar acta del comentario de Javier Muguerza en el Prólogo: «La mayor novedad de esta escueta pero incisiva historia que ahora presentamos no estriba tanto, pues, en que su autora la haga concluir con Habermas cuanto en que da la sensación de haberla escrito *desde* el pensamiento de este último, decisivamente complementado en su opinión por el de Karl-Otto Apel» (*op. cit.*, p. 9). Por nuestra parte, entendemos que existe una decisiva continuidad filosófica, y no puramente ideológica, entre los intereses de la Escuela de Frankfurt —con su idea central de una “teoría crítica de la sociedad”— y la “ética dialógica”, culminación teórica de dicho proyecto en la que ha sido *decisiva* la aportación del “heideggeriano” Apel. Por tanto, en la presente investigación hemos interpretado a Apel como un *frankfurtiano de segunda generación* harto más alejado de la *primera* que su compañero y *antagonista* Jürgen Habermas.

casualidad tal vez, *Apel está prácticamente solo en el panorama filosófico mundial.*²³⁸³ Quizá sus inclinaciones socialistas sinceras y su señalado anti-liberalismo, ilustrado por Adela Cortina, entre otros factores, tengan algo que ver con su insistencia en dar la máxima solidez a los fundamentos de la crítica social, pero a nuestro entender la explicación de esta situación requiere ahondar mucho más en los elementos *cosmovisionales* de la “ideología B”. En cualquier caso, resultaba inevitable referirnos a K.-O. Apel en una investigación que, como la presente, plantea la *posibilidad teórica* de proponer el “enunciado VM” (“la muerte es la verdad de la existencia”) para el rango de “fundamento último de la filosofía” y, por ende, fundamento de una crítica socialista de la sociedad que *quiere llegar hasta las consecuencias anti-humanistas últimas del socialismo sugeridas por Jacques Monod*. Aunque no nos detengamos allí donde Apel, demasiado pronto, desearía quizá apearse y poner fin a ese viaje, tendremos que transitar por dicha estación de paso. No es, empero, nuestra intención exponer aquí sistemáticamente el pensamiento apeliano ni entrar en un debate que rebasaría con mucho los intereses meramente metodológicos de la presente investigación, sino sólo explicar, en los términos fijados por la misma, por qué y hasta qué punto, si fuera el caso, dicha pretensión “ultimista” de Apel sigue rindiendo o no tributo a imperativos ideológicos y políticos, por mucho que en este caso respondan, al parecer, a una estrategia o táctica discursivas *técnicamente* distintas de las de Habermas. Por nuestra parte, una vez evidenciado este aspecto de la cuestión, la tarea consistirá en localizar la ubicación metodológica idónea para la fundamentación de “enunciado VM” como “fundamento último” en el marco del “paradigma lingüístico”. De tal suerte que todavía podremos *retroceder trascendentalmente* desde los “sentidos ontológicos” de la *Trifligkeit*, así establecida por Apel con rango trascendental, hasta el fenómeno de la “lingüistificación de lo sacro” como proceso historiográfico y fundamento “fuerte” de la exégesis historiográfica. El “fundamento último” de la ontología heideggeriana recodificada en términos dialógicos desplegaría como una “*fenomenología ontológico-hermenéutica* de la *Trifligkeit*”. Por tanto, en nuestro enfoque hipotético, daríamos por buenos, pero a la par por insuficientes y parciales, tanto la idea habermasiana de fundamentación en la “ciencia histórico-reconstructiva” cuanto la idea apeliana de un “fundamento último” limitado a los supuestos trascendentales *de la argumentación*. Tales supuestos representarían sólo la cima indiciaria visible de un “continente semántico sumergido”, el *Dasein*, el cual, en el interior del *linguistic turn*, haría acto de presencia “negativo” a modo de un *silencio* “irrebasable” emanado de los fundamentos *prelingüísticos* del *sentido*.

8.1.-Habermas, Apel y el concepto de un “fundamento último” de la filosofía

De la misma forma que la “ciencia histórico-reconstructiva de la razón” como “lingüistificación de lo sacro” nos condujo al “imaginario religioso de la mitología germánica”, el método trascendental de Apel nos conduce a los “significados predialógicos” e imperativos (“fascistas”) de la *Trifligkeit*. Tanto Habermas cuanto Apel han omitido estas consecuencias por motivos ideológicos (“ideología B”). En ambos casos, unas virtuales conclusiones de la ética dialógica no mediadas por la lente distorsionante de la herencia judeo-cristiana abonarían las pretensiones de la “ideología A”. A continuación, intentaremos “ubicar” este “plexo de sentido predialógico de la *Trifligkeit*” (“plexo de sentido 1”), al que venimos haciendo repetidas referencias desde 1994, en el contexto de la “recodificación ético-dialógica de la ontología fundamental”. Dicho emplazamiento pone fin a la presente investigación, pero constituye el punto de partida de una fundamentación racional del “enunciado VM” en términos estrictamente ético-dialógicos hasta el natural agotamiento del “paradigma B”. El “lugar” donde se aloja el “plexo de sentido predialógico de la *Trifligkeit*” es la “acción prelingüística del sentido” o “acción ontológica”.

²³⁸³ Cortina, A.: *Razón comunicativa...*, op. cit., p. 16.

Cualquier argumento esgrimido contra la posibilidad de un “fundamento último” opera *de facto* y pragmáticamente²³⁸⁴ como “fundamento último” infalible. Estamos ante un hecho “demostrable experiencialmente” que Habermas se ha manifestado incapaz de reconocer o siquiera de captar en todo su alcance. Parece evidente que, en este nódulo decisivo del diálogo filosófico, *tiene razón Apel frente a Habermas*. No obstante lo cual, expondremos también brevemente los argumentos de Habermas, porque sólo su refutación y *reductio ad absurdum* pondrá en evidencia el verdadero sentido de la filosofía de Apel. Habermas sostiene, en resumidas cuentas, que 1/ las pretensiones de trascendentalidad deben ser discutidas de la misma manera que cualesquiera otras, luego todas las pretensiones y sus “objetos” son de idéntica naturaleza, a saber, falibles, *a posteriori*, siendo así que, en caso contrario, no necesitarían ingresar en el marco de una argumentación; 2/ el método de la contradicción performativa no puede garantizar el carácter trascendental de los enunciados correspondientes, sino sólo el “hecho” —no trascendental, sino meramente empírico-universal o, a lo sumo, “cuasi-trascendental”— de que tales enunciados, en las presentes circunstancias transitorias, no pueden ser refutados y, por ende, sustituidos por otros. Son así “válidos” interinamente mientras no se demuestre lo contrario: no hay ni puede haber “validez infalible” alguna, *excepto las afirmaciones de Habermas al respecto*. ¡Éstas, sí! A tales efectos, y sin darse cuenta del clamoroso ridículo en que incurre, define Habermas el concepto de “cuasi-trascendentalidad” en los siguientes términos:

(...) llamamos “trascendental” a las estructuras conceptuales que se repiten en toda experiencia coherente, hasta tanto en cuanto la afirmación de su necesidad y universalidad o sea refutada.²³⁸⁵

El “hasta tanto” anexiona la filosofía al falibilismo universal de Popper y explicita bochornosamente en filosofía su “paradigma B” de “búsqueda sin término” (ésta que, como hemos visto, suspende *ad infinitum* la experiencia de “la verdad”). Ahora bien, ¿qué pasa con el concepto de “experiencia coherente” que debe operar como criterio de la falsación? ¿Ostenta un rango a priori o depende a su vez de criterios empíricos de determinación? ¿Y cómo se justificarían tales criterios sino en “la experiencia” —con lo cual incurrimos en un *regressus ad infinitum* o en un *circulus in probando*— a menos que reconozcamos su “aprioridad” y “trascendentalidad”? ¡El criterio de “experiencia” no puede fundamentarse, a su vez, en la experiencia, *tiene que ser “trascendental”!* A aquélla afirmación suya *a priori e infalible* añade Habermas que 3/ es menester difuminar la distinción kantiana entre “lo empírico” y “lo trascendental”. Las razones expuestas para justificar tamaña pretensión apriorica no son filosóficas, parecen más bien reproches homiléticos sobre exceso de orgullo de la filosofía y burlas respecto a las ínfulas —características de los soberbios filósofos paganos— con que se quiere fijar su lugar a las ciencias: exactamente *eso* que en el mismo instante está haciendo el “rabino Habermas” al evacuar su crítica “anti-filosófica” (y, entendemos, “criptoprocabalística”). Porque tan “desmesurado” en su supuesta “pretenciosidad” sería afirmar que la filosofía debe asignar su lugar a las distintas ciencias cuan lo contrario, a saber, prohibir que lo haga. En uno y otro caso, las razones, si las hay —y haberlas haylas— serán filosóficas en ambos casos; por cuanto sólo la filosofía puede tomar una “decisión” sobre dicha competencia por mucho que con ello ofenda a los “científicos”; 4/aquello que hoy puede “parecer” trascendental, mañana quizá resulte meramente empírico *por razones que tienen*

²³⁸⁴ En tanto que preferencia de un “nosotros ejecutivo”.

²³⁸⁵ Habermas, J.: “Was heißt Universalpragmatik?”, en K.-O. Apel (ed.): *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 3a edición, 1982, pp. 174-272. Edición castellana en Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 299-368. Citado por Sáez Rueda, L.: *La reelustración...*, op. cit., p. 246.

que ver con cuestiones de tipo biológico, psicogenético y evolutivo. Este último argumento, de carácter poco menos que relativista y escéptico, coloca a Habermas en el mismo nivel filosófico que los planteamientos *psicologistas* y las exégesis naturalistas (darwinistas) de Kant, las cuales habían sido definitivamente refutadas por Husserl en sus *Investigaciones lógicas* de 1900. Y no sólo refutadas, sino infamadas con razón por el propio Husserl en *La crisis de las ciencias europeas* como causa de la debacle moral de nuestra civilización. Ahora bien, para distinguir de forma tajante entre “empírico” y “trascendental” existe un “criterio claro y distinto” (Descartes): basta atender al hecho de que *en toda crítica tenemos que dar por supuestos ciertos enunciados pragmático-trascendentales que la hacen posible.* ¡Dichos enunciados no podrán ser nunca refutados porque el acto mismo de la refutación los convalida! A lo sumo, se podrían añadir criterios nuevos, pero no confutar los ya “efectivamente operativos”. En consecuencia, cabe afirmar, con pretensiones de infalibilidad, que los supuestos pragmáticos necesarios e inherentes a toda crítica ostentan siempre estatus trascendental. O con otras palabras: *las afirmaciones emitidas por Habermas sobre el falibismo universal no pueden ser, si han de tener sentido, falibles ellas mismas,* y sí no lo son, el emisor se enreda en una flagrante *contradicción performativa* e incurre en el mismo tipo de prácticas “pecadoras” que critica.

Habermas no se da cuenta de que no es posible escapar de la trascendentalidad precisamente en el plano *pragmático, ejecutivo*, de tal suerte que sus cuestionamientos puramente teóricos son, como las clásicas razones del escéptico y del relativista, desmentidos *por su forma de proceder*, por el “nosotros ejecutivo” que constituye nuestro ser. Las distinciones entre “ontológico” y “óntico”, “verdad” y “verdadero”, “trascendental” (*a priori*) y “empírico” (*a posteriori*), etcétera, son filosofemas que señalan este fenómeno intangible, la “diferencia” ser/ente, la cual le garantiza definitivamente a la filosofía un campo propio de “objetos” *inaccesible a la ciencia.* El hablante puede, en efecto, afirmar que “yo no hablo”, “yo no existo”, “yo no pienso”, etcétera: el plano del significante discursivo “aguanta” *de facto* la “formulabilidad” de cualquier enunciado falso (“existe un círculo cuadrado”, $2 \times 2 = 6 \dots$) que, por ende, deviene por su misma naturaleza proposicional, es decir, “de oficio”, tema de diálogo y argumentación. Pero el plano pragmático, que es *fenomenológicamente descriptible al margen de la argumentación* —o con ella pero incurriendo en *petitio principii*—, no lo aguanta todo. En consecuencia, damos aquí por buena la conclusión de Sáez Rueda que condensa la de Apel, pero sólo en lo concerniente al “problema de la trascendentalidad”:

El problema afecta, por consiguiente, a las proposiciones filosóficas que expresan el contenido de la dimensión trascendental del logos, es decir, las presuposiciones del discurso, de las que se supone que no pueden ser negadas sin autocontradicción performativa ni fundamentadas deductivamente sin *petitio principii*. De acuerdo con las tesis habermasianas, dichas presuposiciones son falibles y contrastables por medios que no excluyen el análisis empírico. Por su parte, Apel insistirá en la especificidad de dichas proposiciones, ahora de un modo más flexible, a saber, admitiendo la posibilidad de correcciones en dicho ámbito, pero descartando la posibilidad de un examen empírico y restableciendo la diferencia trascendental entre filosofía y ciencia, a saber, entre saber *apriórico* y saber *a posteriori*.²³⁸⁶

En efecto, “la razón” en tanto que “nosotros ejecutivo” sólo puede ser objeto de enunciados descriptivos fenomenológicos y hermenéuticos basados en el principio husserliano de evidencia. Las afirmaciones en falso insertas en el discurso son desmentidas por el propio sujeto de la proferencia. Hete aquí “la diferencia” entre “lo empírico” y “lo trascendental”, tributaria de la diferencia ser/ente y negada por Habermas: *aquéllo que no podemos dejar de hacer en ninguna circunstancia acredita su condición ontológica, trascendental y a priori.* Ese “algo”, “objeto” de la filosofía, testifica sobre “la verdad” como trascendens anterior al lenguaje, la

²³⁸⁶ Sáez Rueda, L.: *La reelustración filosófica...*, op. cit., pp. 249-250.

comunicación y la argumentación. Respecto al concepto de “pragmaticidad” conviene aclarar lo siguiente: el relativista que afirma “no hay verdad, todo es relativo” pretende que este enunciado es verdadero e incurre en contradicción performativa, pero la dimensión pragmática donde se pone en evidencia dicha aporía *se sustenta en una dimensión todavía más fundamental*, manifiesta en el hecho de que el relativista, diga lo que diga o calle, actúa “silenciosamente” de una determinada manera, decide esto o lo contrario, evita caer en un pozo... Tales actuaciones no son argumentativas y ni siquiera necesariamente comunicativas, pero comportan una pretensión de validez que el existente “es” en cuanto quehacer. La estructura pragmática del argumento articula racionalmente “la creencia” que el existente como “nosotros ejecutivo” no puede dejar de ser, por cuanto la pasividad representa también una forma de acción con sentido, el que fuere. El heideggeriano *Dasein* en tanto que “ahí del ser”, da de “la verdad”, hace aquí otra vez acto de presencia: no espera al diálogo ni al consenso para “tener que ser” en cada momento. El *Dasein* constituye el “ser” de la racionalidad pragmática, el *factum* de “la razón” posibilitador de toda comunicación o argumentación discursivas.

El “sentido predialógico de la *Triftigkeit*” constituye una “indicación formal” del *Dasein*. En efecto, y ahora contra Apel, de este “hecho” no se desprende que el “fundamento último” deba identificarse de forma restrictiva con los supuestos de “la argumentación”, sino sólo que hay y tiene que haber un “fundamento último” *porque los supuestos pragmáticos de la argumentación así lo exigen*. En este punto, a nuestro juicio, tiene frente a Apel razón Habermas, aunque no a tenor de los argumentos falibilistas autocontradictorios que esgrime, sino por el hecho de que Apel confunde el *ordo essendi* y el *ordo cognoscendi* de la cosa, es decir, del “fundamento último”. Cabe preservar, en este sentido y sin renunciar al concepto apeliano de un “fundamento último” trascendental, el concepto habermasiano de unas “ciencias histórico-reconstructivas de la racionalidad”:

En el presente contexto esto significa que, aunque sea posible interpretar el reconocimiento necesario de presupuestos, en el sentido señalado por Apel, como un fenómeno de la facticidad humana en la historia, e incluso reconstruir la lógica del desarrollo onto y filogenético de las reglas universales pertenecientes a la racionalidad dialógica, éstas cuentan necesariamente para nosotros como condiciones de posibilidad irrebasables del examen de dicha dimensionalidad fáctica de lo trascendental, y también, como presupuestos de la discusión racional de las hipótesis reconstructivas mismas.²³⁸⁷

Según Apel, los supuestos de la argumentación perdominan la argumentación: hete aquí una verdad de perogrullo, porque si juego al fútbol acepto las normas de este deporte o soy expulsado. Que la argumentación, *siempre que* argumentemos (*ordo cognoscendi*), establezca ciertos presupuestos irrebasables inherentes a su ser, no significa que dichos supuestos resulten incondicionalmente irrebasables (*ordo essendi*) en *cualquier* circunstancia:

Podríamos considerar como marco último del punto de vista apeliano respecto de este tema su ya reiterado intento de conciliar pensamiento hermenéutico y pensamiento ilustrado. Esta difícil conciliación adopta ahora la forma de un ensamblaje entre historia y trascendentalidad, facticidad temporal y excentricidad reflexiva. En esta línea admite nuestro autor que el acto mismo del reconocimiento racional de presuposiciones pertenece también a la efectiva situación humana, a su historicidad. Pero, contra Heidegger, Apel reivindicó la trascendencia del *logos* discursivo respecto al *logos* hermenéutico.²³⁸⁸

²³⁸⁷ Saéz Rueda, L.: *op. cit.*, p. 250.

²³⁸⁸ Saéz Rueda, L.: *op. cit.*, p. 250. A menos que se se interprete “*logos*” en sentido griego arcaico, concepto que “incluye” los fundamentos ontológicos de sentido, por ejemplo, en Heráclito.

Apel es perfectamente consciente de que no puede prescindir de “la historicidad” y, por ende, de “la finitud”, al referirse a la “situación humana” en cuyo marco “pragmático” debe tener lugar toda argumentación posible. Y llega a admitir parodiando a Heidegger burlescamente que “la razón” es un *factum*, es decir, que estamos arrojados a “la razón”, que hay un “olvido de la razón”, etcétera, *pero se empeña en subordinar dicha facticidad al logos argumentativo*, cuando parece evidente que, si éste constituye un *factum*, cosa que no negamos, también es cierto que ostenta un carácter facultativo, porque *no tenemos que argumentar*, pero, en cambio, “tenemos que” *ser*, de suerte que el “ser en el mundo” y, sobre todo, la “posibilidad de la imposibilidad” (“la muerte”) constituyen *facta*, estos sí, necesarios e irrebables. De manera que la facticidad del *Dasein* no sólo trasciende el *logos* discursivo, sino el *logos* hermenéutico y todo *logos*. “La verdad”, el ser, precede estructural, trascendental y esencialmente a “la razón”:

(...) las condiciones en virtud de las cuales una argumentación garantiza que su conclusión es una proposición verdadera son: a) que la verdad de las premisas esté a su vez garantizada; b) el que la argumentación esté bien hecha, esto es: el que la conclusión se siga efectivamente de las premisas. Estas dos cosas, a) y b), son independientes entre sí.²³⁸⁹

Razón y verdad no se confunden. Desde el momento en que hay una *Triftigkeit* no argumentable, que se nos impone y que como fenómeno se identifica con el ser de “la razón”, parece evidente que esto, la verdad ontológica de la razón y, por ende, “la verdad” en cuanto tal, precede por principio a “la razón” óptica en tanto que diálogo. Así las cosas, “la verdad” debe poder corresponderse con el “sentido predialógico formal de la *Triftigkeit*” (plexo de sentido 1), es decir, debe a priori ser al menos coherente con el mismo. Cuál sea ese “fundamento último” no puede consistir en una cuestión puramente procedimental, porque sería como afirmar que el “fundamento último” de la argumentación consiste en la argumentación misma en calidad de “pauta de conducta ética”: respetar la persona del interlocutor. Por ahí intenta “colarnos” Apel el “paquete semántico” “utópico profético”, pero ya hemos visto que éste resulta *incongruente* con el señalado sentido predialógico de la *Triftigkeit*. Las conclusiones a las que llega Sáez Rueda son las siguientes:

Esto significa, de acuerdo con la réplica apeliana, que una reconstrucción de reglas que, por ejemplo, pretenda acceder a una historia y una sociología del desarrollo de la competencia comunicativa (ontogénesis y filogénesis de los elementos trascendentales de la razón) no puede referirse exclusivamente a universales empírico-antropológicos (en el sentido de Chomsky), sino a universales del pensamiento discursivo mismo. Por cuanto las ciencias recurren ya siempre a la racionalidad del discurso argumentativo, parten de criterios normativos pragmático-trascendentales al acercarse a la historia.²³⁹⁰

Así pues, Apel admitiría la validez de dicha —digámoslo claro— filosofía (hegeliana) de la historia siempre que Habermas le concediese la trascendencia del discurso argumentativo y el denominado “postulado” o “principio de autorrecuperación” de “la razón” en la historia. O, con otras palabras, Apel convalida la “filosofía genético-reconstructiva de la historia”, pero únicamente si no se pretende basarla en unos fundamentos empírico antropológicos de tipo “chomskyano” (fundamento “blando”). Por nuestra parte, cabe asumir el “postulado de autorrecuperación” de “la razón” en la historia,²³⁹¹ que además autoriza a hablar de una

²³⁸⁹ Felipe Martínez Marzoa: *Iniciación a la filosofía*, Madrid, Itsmo, 1974, p. 13.

²³⁹⁰ *Ibidem*.

²³⁹¹ Apel, K.-O.: “Normative Begründung der ‚kritischen Theorie‘ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken”, en Honneth, A./Otros (eds.): *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Festschrift für J. Habermas*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

“historicidad trascendental” y, por ende, de una “facticidad trascendental” del heideggeriano *Ereignis* dispensacional, tan denostado, pero *no* de “la razón” como “fundamento último”. De tal suerte que, al parecer, si tenemos que elegir, en esta “filosofía (no especulativa) de la historia”, entre la fundamentación trascendental argumentativa de Apel y la fundamentación falibilista y empírico-antropológica de Habermas, debemos rechazar ambas. Sin embargo, a nuestro juicio, existe una tercera opción ya señalada, a saber, *la fundamentación última trascendental (Apel) en “la historicidad” (Habermas) pero remitida a la temporalidad a priori, prelingüística y constituyente del Dasein.*

Aquí no nos vamos a mover ya de este planteamiento, en cuya directriz interpretativa están implícitas nuestras conclusiones sobre la *complementariedad* y, a la par, la insuficiencia de las posiciones de Habermas y Apel en materia de “fundamento último”. Resumiendo brevemente nuestra posición respecto a la *recodificación ético-dialógica de la ontología fundamental*, afirmamos que 1/ hay un “fundamento último” (Apel), pero remite a la “historicidad” de “la verdad” y de “la razón” en términos de una “ciencia histórico-reconstructiva” de la racionalidad (Habermas); 2/ aquella constituye la “condición de posibilidad” *trascendental* de la historia (Habermas/Apel); 3/ la “historicidad” se articula como “lingüistificación de lo sacro” (Habermas) y, por ende, como irrebalsable (Apel) acontecer racional (lingüístico) del ser en el *Ereignis*; 4/ la *Triftigkeit* es indisponible: se nos impone al igual que todas las facticidades trascendentales inherentes al “ser ahí” (*Dasein*). “Indisponibilidad” no significa “irracionalidad”, antes bien, la racionalidad misma como *Triftigkeit* aparece bajo el signo de “lo indisponible” por excelencia y consume su destino histórico, que el “individuo” no puede rechazar sin privar a su existencia de todo sentido. En conclusión: en el “enunciado VM” se consume dicho proceso de modernización occidental, único e irreplicable, oriundo de *das Unheimliche*. El vocablo “fascismo” mienta el *sentido* historiológico de la secularización o racionalización del *horror* de “lo sacro” ancestral. “El héroe es aquél que osa ser, el que se atreve con la verdad y la experimenta en la forma de la ruina, la oscuridad y la muerte” (Felipe Martínez Marzoa). Cabe preguntarse por qué Apel *no puede* llegar a dichas conclusiones (de Habermas ya hemos acreditado las evidencias al respecto), debido a sus compromisos *ideológicos* y el motivo por el cual, sin embargo, sería menester plantearlas legítimamente como puntos de partida de una argumentación racional con pretensiones perfectamente “apelianas” de “fundamentación filosófica última”. Las cuales equivalen, empero, contra Apel —y ahora también contra Habermas—, a *una fundamentación filosófica de la Triftigkeit, es decir, de la auctoritas y, en definitiva, del “fascismo”*. La *Triftigkeit*, el ser de “la razón”, la *verdad* de “la razón” *qua factum*, nos señala “indiciariamente” ya qué es “la verdad” a secas. Pero será menester *interpretar* esta “verdad preteórica” y por ello hablamos de una *ontología hermenéutica de la Triftigkeit*.

La problemática del “fundamento último” no resulta marginal o anecdótica en Apel, sino, antes bien, el meollo de un proyecto teórico amplio y multifacético pero perfectamente articulado entorno a dicha pregunta:

La relevancia del proyecto de fundamentación última filosófica en el contexto general del proyecto apeliiano se muestra, según creo, en el hecho de que no constituye un programa entre otros, sino la intención de fondo y el horizonte de todos ellos.²³⁹²

Una vez aceptada la pre-discursividad de la *Triftigkeit*, que todavía no nos garantiza su pre-lingüisticidad, el entero edificio de la filosofía apeliiana adquiere de golpe, frente a los tópicos de la Escuela de Frankfurt, un significado harto dispar e inquietante. Todos y cada uno de

²³⁹² Luis Sáez Rueda: *La reelustración filosófica de Karl-Otto Apel. Razón Dialógica y Fundamentación Última*, Granada, Universidad de Granada, 1995, p. 66.

los nódulos del “plexo de sentido” filosófico apeliano adoptan de golpe valencias axiológicas vinculadas a la “ideología A”. Los proyectos de Apel y Heidegger se engarzan y articulan en un concebir “nacional-revolucionario” de refundación socialista. Porque donde las dan las toman y aquí vale la fórmula “con Apel contra Apel”. El concepto de “fundamento último” en Apel no se confunde, en efecto, con los que habitualmente se han esgrimido desde el empirismo, el positivismo, el racionalismo crítico u otras escuelas “cientificistas” para cuestionar la mera posibilidad de dicha pretensión “filosófica”, tildada de “metafísica”. Al respecto son conocidos argumentos como el “trilema de Münchhausen” u otros, en los cuales no vamos a entrar por tratarse de tópicos de dominio público.²³⁹³ En cambio, no podemos pasar por alto la categoría de “irrebasabilidad” (*Nichtbintergebarkeit*) como concepto clave para entender la idea apeliana de “fundamento último”:

La argumentación es, pues, irrebasable, porque cualquier comportamiento racional debe contar con ella; pero también por el hecho de que la argumentación que se desenvuelve en lenguaje ordinario constituye el techo mínimo de la cadena de lenguajes y metalenguajes. El último lenguaje posible, del que todos los demás son lenguaje-objeto, es el juego de la argumentación “jugado” en lenguaje ordinario, más allá del cual es imposible ir ya (*nichtbintergebar*), porque no puede convertirse en lenguaje-objeto de ningún otro metalenguaje, que no tenga, a su vez, que interpretarse a su vez en lenguaje ordinario.²³⁹⁴

Este planteamiento resulta en apariencia muy vulnerable, como ya hemos visto, por el simple hecho de que, para la mayoría de la gente y para “todo el mundo” de forma regular, “la vida” transcurre sin necesidad de argumentar y a ésta (*Dasein, Lebenswelt*) subyace la posibilidad tanto de la comunicación cuanto de la argumentación, que se da en circunstancias muy concretas y, en general, poco habituales. Con otras palabras: como *existentes* que somos, antes de que lleguemos a ser “seres racionales”, *no estamos “siempre ya” argumentando, sino actuando* (“nosotros ejecutivo”). Ya conocemos la respuesta de Apel: aunque no argumentemos, a toda acción le es inherente una argumentación que, por decirlo así, la justificaría si fuera requerida. Dicha argumentación se podrá haber hecho efectiva o no, pero siempre es o fue “posible” como lo fuera el “yo trascendental” kantiano que acompañaba *de iure* a todas las percepciones del “sujeto trascendental”. Con lo cual, Apel pretende que una “posibilidad de argumentar”, que es a pesar de todo una posibilidad óptica, se da siempre en aquél ente cuyo ser consiste en su quehacer, el *Dasein* y, en consecuencia, en un “plexo de posibilidades”. Esta respuesta de Apel nos ofrece una oportunidad de oro en la medida en que parece homogeneizar el lenguaje técnico de la ontología fundamental con el de la ética dialógica. Tenemos, en efecto, por una parte, la “posibilidad de argumentar” como “posibilidad irrebasable” y “fundamento último”; y, por otra parte, la “posibilidad de la imposibilidad”, “la muerte”, caracterizada como peculiar, irreferente e “irrebasable”. La irrebasabilidad es el rasgo que nos interesa aquí:

La muerte es una posibilidad de ser que ha de tomar sobre sí en cada caso el «ser ahí» mismo. Con la muerte es inminente para el «ser ahí» él mismo en su «poder ser» *más peculiar*. En esta posibilidad le va al «ser ahí» su «ser en el mundo» absolutamente. Su muerte es la posibilidad del «ya no poder ser ahí». Cuando para el «ser ahí» es inminente él mismo como esta posibilidad de él, es referido *plenamente* a su «poder ser» más peculiar. Así inminente para sí mismo, son rotas en él todas las referencias a otro «ser ahí». Esta posibilidad más peculiar e «irreferente» es al par la extrema. En cuanto «poder ser» no puede el «ser ahí» rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del «ser ahí». Así se desemboza la *muerte* como la *posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable*. En cuanto tal, es una *señalada* inminencia. Su posibilidad existencial se funda en que el «ser ahí» es abierto

²³⁹³ Cfr. Cortina, A.: *op. cit.*, pp. 136 y ss.

²³⁹⁴ *Op. cit.*, p. 94.

esencialmente para sí mismo, y lo es en el modo del «pre-ser-se». Este elemento estructural de la cura tiene en el «ser relativamente a la muerte» su más original concreción. El «ser relativamente al fin» se hace un fenómeno más claro en cuanto «ser relativamente a la señalada posibilidad del "ser ahí"» que acabamos de caracterizar.²³⁹⁵

Con lo cual, cabe preguntarse: ¿qué puede ser calificado de más *irrebasable*, la “posibilidad de argumentar”, la “posibilidad del *logos*”, si así se quiere concederle toda la dignidad posible a la filosofía de Apel, o la “posibilidad de la imposibilidad”, “la muerte”, propuesta por Heidegger? La respuesta parece obvia a poco que se haya comprendido la ontología fundamental. La experiencia de la “posibilidad de la imposibilidad” fundamenta la *totalización* del *Dasein*, su constitución como ente en cuanto de-terminación, de-finición, de tal suerte que cualquier otra “posibilidad” cae, por decirlo así, “dentro” del *Dasein* constituido por aquélla. Hay alojadas “en” el *Dasein* posibilidades *ónticas*, X, las que fuere, entre las que se cuenta “la argumentación”, pero la posibilidad de la *imposibilidad* es ontológica porque se realiza necesariamente y con certeza para el *Dasein*. Dicha posibilidad ostenta un carácter trascendental. El *Dasein* puede “no argumentar” sin que ello afecte a su totalización y autenticidad, pero no puede eludir la omnipresente “posibilidad de la imposibilidad” como no sea al precio de incurrir en la inautenticidad y la impropiedad, falseando con ello la totalidad de sus posibilidades *ónticas*. Apel ya tenía, pues, una respuesta preparada para la objeción de sentido común de que no siempre argumentamos pero ya hemos comprendido “la verdad”. Primero, que todo “acto humano con sentido” *entraña una argumentación virtual*. Segundo, que sólo puede hablarse de “verdad” como resultado *a posteriori* de un consenso dialogado. Una y otra cuestión van estrechamente unidas. Pero ya hemos refutado ambas: 1/ la “posibilidad de la imposibilidad” es irrebasable con respecto a la “posibilidad del *logos*”; 2/ “la verdad” de la *Trifligkeit* no depende ni es resultado del diálogo, sino su “condición de posibilidad”. Ahora conviene añadir que la “posibilidad de la imposibilidad”, de “la muerte”, mantiene una relación esencial con la “imposibilidad” de argumentar la *Trifligkeit*. Dicha vinculación constituye la clave de bóveda de la recodificación de la ontología fundamental en términos ético dialógicos.

Conviene puntualizar, en todo caso, que la defensa de Apel a la crítica del carácter meramente facultativo de la argumentación y cualquiera que sea el sesgo de la réplica apeliana, *no afecta a la validez del método trascendental*. Básase éste en el principio de retroceso apagógico desde un *factum* incontestable —la argumentación, según Apel, el “hecho” de que argumentamos— hacia sus “condiciones de posibilidad”. En el caso de Apel, el autor nos pretende convencer de que, en el momento en que argumentamos y por el simple hecho de argumentar, ya hemos aceptado la “ideología B”, nos guste o no, porque está implícita en la *praxis* argumentativa misma. En nuestro caso, el *factum* que opera como punto de partida del método trascendental no es “la argumentación”, sino el “nosotros ejecutivo”, el “comprender” (*verstehen*), el “actuar con sentido” (*Dasein*) en cuanto tal. El *Dasein* es sin duda depositario de un argumentación virtual, pero no se fundamenta en ella, sino *en una experiencia preteórica de “la verdad” que podría argumentarse a posteriori pero que en todo caso es “sufrida” a priori y de forma “necesaria”*. El *factum* apeliano es, insistamos en este punto, contingente; el que nosotros proponemos, no. La diferencia entre un *Faktum* necesario y un *factum* contingente como punto de partida del proceso apagógico de reducción trascendental tiene consecuencias: para que los supuestos o condiciones de posibilidad del *factum* sean irrebasables y puedan operar como fundamento último, el *factum* debe, al menos, postularse él mismo como “necesario” (*Faktum*). Así las cosas, el existente “somos” un “nosotros ejecutivo” y esta afirmación resulta “infalible” porque hagamos lo que hagamos, incluido el acto de negarla, la confirmamos: con mayor razón entonces cabe atribuir dichas “notas

²³⁹⁵ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo*, México, FCE, 5ª edición, §50, 1974, pp. 273-274.

semánticas” a sus “condiciones de posibilidad” trascendentales, a saber, la “creencia” que haría posible una respuesta (*Vorbabe*) a la pregunta que interroga por el ser.²³⁹⁶ La idea de “fundamentación última” *trascendental* permanece, insisto en este punto, indemne; no así, a mi juicio, la atribución “racionalista” de ésta realizada por Apel.²³⁹⁷ Kant asignó al “sujeto”, “conciencia” o “yo” trascendental el papel de “condición de posibilidad” última del conocimiento. Adela Cortina se muestra más prudente que Apel y retrocede del “yo” al “nosotros”, un paso que, de forma reiterada, tampoco hemos dejado de dar en esta investigación:

(...) el punto supremo será ahora la *unidad de la interpretación* (no ya de la conciencia), que se produce entre sujetos, y no a la unión de sujeto y objeto a través de la conciencia. El punto supremo es un *nosotros* trascendental, no el *Yo* de la apercepción trascendental. / Y es precisamente este “nosotros” irrebable, del que toda racionalidad depende, el que justifica la existencia de un principio moral, que prescribe el reconocimiento recíproco de los interlocutores de una argumentación, sea teórica o práctica.²³⁹⁸

Comienza, pues, el “baile” de los “supuestos” trascendentales, siendo así que la “unidad de la interpretación” y el *apriori* de la argumentación son filosofemas que no pueden alegremente confundirse.

Las “condiciones de posibilidad” señaladas no se encuentran, como hemos visto, en el mismo nivel de la cadena de fundamentaciones y ostentan cargas semánticas e implicaciones ideológicas distintas a la hora de determinar el “fundamento último” de la filosofía. La ambigüedad frankfurtiana al respecto, con constantes cambios terminológicos de tercio, sólo parece detenerse ante la insistencia homilética, machacona, difícil de disimular, en “salvar” los *contenidos morales* secularizados de la religión judeocristiana (fraternidad, felicidad, esperanza...) adhiriéndoles etiquetas propagandísticas de “racionalidad” que, en la mayor parte de los casos, parecen haber sido forzadas *in extremis* e introducidas con “calzador” y de forma bochornosamente retórica en la argumentación filosófica. Sea como fuere, cabe ilustrar dichas oscilaciones conceptuales, con que los believers de la “ideología B” pretenden escamotear las palmarias contradicciones y mixtificaciones sofísticas de su apología política, remitiéndonos a evidencias documentales. Así, según Cortina:

La estrategia concreta para fundamentar una ética de la responsabilidad solidaria consistirá en descubrir los principios morales implícitos en este hecho máximamente universal por irrebable, llegando a afirmar que quien pretende introducirse en una argumentación, si desea comportarse racionalmente, presupone ya ciertos principios morales. La ética de la ciencia se amplía, en virtud de este nuevo comienzo, a ética de la argumentación y con ello extiende su vigencia desde la comunidad de los científicos a la de los hombres, porque cuantos pretendan argumentar racionalmente tienen que someterse a los principios descubiertos. Racionalidad y conducta moral se identifican.²³⁹⁹

²³⁹⁶ La objeción de que todo acto ético, en cuanto fundamentado en la libertad, es contingente por definición, no afecta en primera instancia al *Dasein*. Porque su ser como ente es ya un “tener que ser” y la cuestión para el *Dasein* es su totalización, el *modus*, auténtico y propio o no, de ese “tener que ser”. Fúndense ser y deber-ser, o mejor dicho permanecen inseparables ya siempre, en el *Dasein*. La incompletud del *Dasein* caído es una cuestión ontológica, no ética. El *Dasein* resuelto, el “ser para la muerte”, no el “tú”, fija el horizonte último de sentido de toda decisión moral. La eticidad de ésta se constituye, sobre ese fundamento previo, en la historicidad. La “moral del acto” depende, en definitiva, a la *eticidad* de la *Volksgemeinschaft* y ésta, a su vez, a la autenticidad o completud ontológica del *Dasein*.

²³⁹⁷ Sobre el “método trascendental” véase Cortina, A.: *op. cit.*, p. 69.

²³⁹⁸ *Ibidem*.

²³⁹⁹ Cortina, A.: *op. cit.*, p. 94.

Obsérvese bien que, con semejante maniobra retórica, toda crítica de la moral judeo-cristiana *podría incurrir a priori en contradicción performativa*. Para ello bastará relacionar los mencionados “valores morales” con los “valores judeocristianos”, tarea de la que se ocupan tanto Habermas cuanto Apel con febril profusión. Sin embargo, esta concordancia en las aspiraciones ideológicas de los frankfurtianos no puede hacerse extensiva a los medios técnicos argumentativos, retóricos, estratégicos y tácticos con que aquéllos pretenden alcanzarlas. En efecto, para Cortina:

Tiempo ha faltado a Habermas para contestar, entre otras cosas, este punto de partida, manifestando la superioridad del comienzo de su propia ética comunicativa. A su juicio, la situación de argumentación no es irrebalsable, porque puede ser rebalsada, y lo es de hecho, por el mundo de las acciones comunicativas en las que ya siempre vivimos. Esta diferencia inicial de extensión tendría, según Habermas, graves consecuencias porque proporcionaría una excelente coartada al escéptico en materia de éticas cognoscitivas para denunciar la inanidad de las mismas.²⁴⁰⁰

Convalidada la réplica de Habermas donde sostiene que la argumentación “no es irrebalsable, porque puede ser rebalsada y lo es de hecho, por el mundo de las acciones comunicativas”, entonces cabría plantearse si el “fundamento último” de la filosofía retrocede desde una “acción argumentativa” típica de filósofos socráticos hasta la “acción comunicativa” ordinaria del *Dasein*. ¿En qué consiste la diferencia? La “acción comunicativa” es aquella orientada por y hacia “el acuerdo”, mientras que “la argumentación” constituye, por decirlo así, una *posibilidad derivada* de la misma desde el momento en que se produce una *discrepancia* sobre “supuestos de fondo”, razonamientos o conclusiones en su doble vertiente de pretensiones de verdad objetiva o corrección normativa:

Ahora bien, si el oyente pone en tela de juicio alguna de estas cuatro pretensiones de validez que el hablante esboza performativamente, la acción comunicativa o interacción se interrumpe. En el caso de que haya sido cuestionada la inteligibilidad, el hablante se ve obligado a aclarar la expresión; si es la veracidad del hablante lo que ha quedado en entredicho, no existe otro procedimiento para despejar la incógnita sino reiterar los procesos interactivos, porque sólo una convivencia interactiva puede mostrar si un hablante es o no veraz. Pero si lo que ha quedado problematizado son las pretensiones de verdad o de corrección, ambos interlocutores se ven obligados a pasar al discurso argumentativo, si es que desean proceder racionalmente.²⁴⁰¹

“La argumentación” se fundamenta así en una “condición de posibilidad” previa, a saber, la “acción comunicativa”, en la cual, según Habermas, estamos “ya siempre”:

(...) quien no participa en la argumentación, o no quiere hacerlo, de todos modos se encuentra “ya siempre” dentro de conexiones de acción comunicativa.²⁴⁰²

Cabe preguntarse, empero, si realmente estamos necesariamente en situaciones de acuerdo o más bien en situaciones de conflicto. La búsqueda del acuerdo podría entrañar “ya siempre” el *desacuerdo* “hobbesiano” como “condición de posibilidad”, con lo cual cabría aplicar a Habermas el mismo tipo de argumento que él ha esgrimido contra Apel en un plano anterior

²⁴⁰⁰ Cortina, A.: *op. cit.*, pp. 94-95.

²⁴⁰¹ Cortina, A.: *op. cit.*, p. 99.

²⁴⁰² Habermas, J.: *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p. 134. Citado por Cortina, A.: *op. cit.*, p. 95.

de la reducción trascendental,²⁴⁰³ sin embargo, al margen de esta cuestión y manteniendo la mirada fija en el tema que nos ocupa ahora: ¿por qué rechaza Habermas la posibilidad de la “acción comunicativa” como “fundamento último” de la filosofía? Habermas está postulando que “la irrebasabilidad” no corresponde a “la argumentación”, sino al *Lebenswelt*, al “mundo vital” histórico-contingente donde necesariamente hemos sido socializados dentro de unas determinadas normas éticas:

(...) puede rechazar la moralidad, pero no la eticidad de las relaciones vitales, en las que, por decirlo así, permanece durante el día.²⁴⁰⁴

Semejante recurso a la *eticidad* hegeliana motivó el artículo de Apel “¿Se puede fundamentar normativamente la ‘teoría crítica’ recurriendo a la eticidad del mundo de la vida?. Ensayo pragmático-trascendental para pensar con Habermas en contra de Habermas”.²⁴⁰⁵ Si se diera una diferencia significativa entre Apel y Habermas en materia de “fundamento último” debería manifestarse en dicho ensayo con cierta nitidez. Según Adela Cortina tal diferencia no existe, y ésa es, como veremos, salvo matices, su postura:

De ahí que carezca de sentido la crítica de Habermas al punto de partida de Apel, tanto más cuanto ya en 1973 Apel afirmaba explícitamente que su comienzo no es sólo la argumentación, sino cualquier expresión lingüística, e incluso cualquier acción y expresión humanas dotadas de sentido, en la medida en que pueden verbalizarse, porque todas ellas pueden considerarse como argumentos virtuales.²⁴⁰⁶

Estamos ante una, a nuestro juicio, nueva e importantísima afirmación de Apel, cuyo alcance e implicaciones parece que Cortina no calibra demasiado bien. En efecto, si el “inicio” (*Anfang*) puede darse: 1/ en la argumentación; 2/ en la comunicación; 3/ en el lenguaje; 4/ en el sentido, tenemos cuatro “condiciones de posibilidad” trascendentales distintas, porque la comunicación y el lenguaje constituyen sin duda “condiciones de posibilidad” de la argumentación (¿quién lo negaría?), pero, a su vez, *el sentido* —el “nosotros ejecutivo”— *erigese en indiscutible condición de posibilidad del lenguaje*. Hecho que refuerza nuestras pretensiones ya expuestas sobre la irrebasabilidad de la “posibilidad de la imposibilidad”, “la muerte”. Por otra parte, Cortina sostiene al mismo tiempo que la única diferencia significativa entre Apel y Habermas estriba en la sensibilidad kantiana del primero y hegeliana del segundo. Para Apel, no hay moralidad sin elección del “individuo”, coyuntura que no nos condenaría al decisionismo (arbitrariedad) porque uno debe poder optar por una elección *racional*, válida, pero queda siempre abierta la puerta al “cinismo” (¿o al yerro?):

²⁴⁰³ Cfr. Cortina: *op. cit.*, p. 95: «(...) es indudable que los individuos pueden optar con plena racionalidad por las acciones instrumentales o estratégicas (monológicas), rehusando las acciones comunicativas (dialógicas) (...) ¿Es igualmente racional optar por la acción comunicativa que optar por la acción estratégica, siendo ambas propias del hombre?» (sic). Más grave resulta todavía, a efectos de una pretendida fundamentación de la moral judeo-cristiana, que la “acción estratégica” preceda siempre a la “acción comunicativa” en tanto que fórmula para la resolución de conflictos, porque el conflicto sería entonces más fundamental, desde el punto de vista del método trascendental, que el acuerdo.

²⁴⁰⁴ Habermas, J.: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 110.

²⁴⁰⁵ Apel, K.-O.: *Apel versus Habermas*, Granada, Comares, 2004, p. 33 y ss. Edición alemana original: „Normative Begründung der ‘Kritische Theorie’ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transcendental-pragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken“, en K.-O. Apel: *Ausinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt, Suhrkamp, 1998, pp. 649-699.

²⁴⁰⁶ Cortina, A.: *op. cit.*, p. 100. Esta, para nosotros, *importantísima* afirmación de Apel hállase en *Transformation der Philosophie*, t. II., Frankfurt, Suhrkamp, 1973, p. 400.

Una fundamentación racional de la ética debe presuponer, como una posibilidad básica de la existencia humana, la posibilidad del *cínico* que se percata de la validez de la norma fundamental y, sin embargo, decide transgredirla.²⁴⁰⁷

Y concluye Cortina que Apel «desea mantener en todo momento un componente volitivo dentro de la ética, ya que sin autonomía de la voluntad no cabría hablar de moral».²⁴⁰⁸ Ahora bien, Habermas sostiene que se puede rechazar la moralidad, pero no la “eticidad” en la que uno está “siempre ya” inmerso. Pretende Habermas que el cínico no saldría beneficiado con su decisión de omitir el cumplimiento de la norma, porque, aunque considere que se ha despedido definitivamente de la moral, va en breve a toparse con la “eticidad” *dondequiera que desarrolle su actividad vital*. Toda su existencia devendrá así, si no interpreto mal a Habermas, un fraude, una representación teatral, en el mejor de los casos, o un trastorno mental que puede conducirle hasta el suicidio, en el peor.²⁴⁰⁹ La “eticidad” forma parte de nuestro ser, no podemos transgredirla o expulsarla alegremente del “nosotros ejecutivo” sin pagar un alto coste existencial. Apel responde, por su parte, que Habermas incurre aquí en una argumentación que ha renunciado a la ética y apela a los intereses más elementales, utilitarios, hedonistas del individuo.

Estas cuestiones deben permitirnos identificar la búsqueda “diferencia” entre Apel y Habermas en lo tocante a sus ideas sobre el “fundamento último” de la filosofía.²⁴¹⁰ O, en su defecto, valiosas indicaciones sobre el papel de la “ideología B” en su función de impedir la *convergencia de sentido y validez* y, en consecuencia, la fundamentación del “enunciado VM” prohibida por Adorno en *Dialéctica negativa* (1966) en cuanto “programa esotérico” de la Escuela de Frankfurt tras la Segunda Guerra Mundial. El citado artículo de Apel contra Habermas (1998) viene instigado aparentemente por la publicación de *Faktizität und Geltung* (1992) y es, por tanto, muy posterior a la obra de Adela Cortina (1985) que hemos seguido hasta aquí como hilo conductor, aunque no está nada claro que las conclusiones generales de la misma en todo lo concerniente a las diferencias y coincidencias entre Habermas y Apel hayan quedado obsoletas. En todo caso, *Facticidad y validez* fue para Apel, con razón o sin ella, motivo de irritación y notoria beligerancia.²⁴¹¹ Llega Apel, en efecto, a afirmar que:

(...) la disensión que supongo, se encuentra en el propio pensamiento de Habermas

²⁴⁰⁷ Apel, K.-O.: “Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophische Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft”, en P. Kanellopoulos (ed.): *Festschrift für K. Tsatsos*, Atenas, Baden-Baden, Nomos, 1980, 215-275. Citado por Cortina, A.: *op. cit.*, p. 96 y n. 27.

²⁴⁰⁸ Cortina, A.: *op. cit.*, p. 97.

²⁴⁰⁹ Cfr. Habermas, J.: „Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln“, *Diskursetik -Notizen zu einem Begründungsprogramm*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 53-127, 1983. Citado por Sáez Rueda, L.: *La reilustración...*, *op. cit.*, p. 253.

²⁴¹⁰ Si admitimos la hipótesis de Cortina, no dándose una diferencia esencial entre Apel y Habermas, tiene que poder detectarse un “fundamento último”, aunque oculto o camuflado, también en Habermas: la idea de una *cuasi*-trascendentalidad, que ya hemos examinado a propósito de la “ciencia histórico-reconstructiva de la racionalidad”, camina en la misma dirección “historiológica” que el concepto “hegeliano” de la *Sittlichkeit*. La clave de la opción habermasiana estriba en la cuestión ontológico-trascendental de la *historicidad*, de ahí que, en su polémica, Apel intente estratégicamente asimilar el enfoque habermasiano a una variante del historicismo: «El peligro de caer en la criptometafísica es máximo cuando se intenta evitar la fundamentación última reflexivo-trascendental, siendo ella la que le garantiza a la razón un punto de vista no dependiente de la historia» (Apel, L.-O.: *Apel versus Habermas*, *op. cit.*, p. 90). Pero la “historicidad” no depende de la historia, sino a la inversa: la historia sólo resulta *comprensible* desde una “historicidad” ontológico-trascendental fundada en la “temporiedad” originaria del *Dasein*.

²⁴¹¹ Norberto Smilg Vidal en Apel, K. O.: *Apel versus Habermas*, *op. cit.*, Estudio Preliminar, p. 30.

cuestionando su coherencia e incluso su consistencia.²⁴¹²

Estamos ante un presunto desafío a Habermas por parte de un correligionario ético-dialógico de no poca envergadura que cuestiona nada menos que la competencia filosófica del maestro. Por ello, resultará sorprendente que, según Apel, el objeto de su “disensión” con Habermas deba formularse en términos “heideggerianos”. Apel se pregunta, acto seguido, cómo cabe «plantear este punto de disensión lo más directamente posible».²⁴¹³ Y aquello que Apel entiende como “lo más directamente posible”, y conviene atender a la forma y no sólo al fondo, es la siguiente afirmación:

Probablemente, la forma más rápida de responder a esa pregunta es a partir de una reflexión sobre el significado de la renuncia a reconstruir y confrontar ambas concepciones “arquitectónicas”.²⁴¹⁴

Ambas “concepciones arquitectónicas”, a saber, la de Habermas y la de Apel, eran el objeto temático que Adela Cortina, en calidad de “especialista” en filosofía frankfurtiana, tenía que aclararnos; una tarea cuyas conclusiones ya conocemos, a saber: no existe, en realidad, tal disensión *ni disensión relevante alguna entre ambos filósofos*. Después de ello Apel, quien por cierto conocía el libro de Cortina y de alguna manera lo convalidó con su Epílogo,²⁴¹⁵ sostuvo que la mejor forma de aclarar en qué consiste una discrepancia que *pone en cuestión la solvencia filosófica de Habermas*, es explicar el *significado* de la *renuncia* a reconstruir y confrontar ambas filosofías. Deshácese entonces, de forma sorprendente, la trama de unidad escolar trabajosamente hilvanada por Adela Cortina en 1985. La explicación de por qué ello *debe ser así*, si no hemos entendido mal, constituye la clave para comprender la real discrepancia entre Apel y Habermas. Pero estamos ante un formulismo formalista —¡“el significado de la renuncia a confrontar ambas filosofías”!—²⁴¹⁶ nada “directo” a pesar de las declaradas y supuestas intenciones de Apel. El lector interpretará cuál puede ser el verdadero significado del enigma a partir de los motivos que Apel imputa a Habermas para continuar aferrado a su dislate falibilista, a saber, el intento de fundamentar la “teoría crítica de la sociedad” en una idea (hegeliana) de *eticidad*. Dicha pretensión, insuficiente y contradictoria, remitiría en última instancia, según Apel, al *temor* de Habermas, quien ha colocado en el principio del discurso

(...) el “punto arquimédico” (él no quisiera oír esto, naturalmente) de una fundamentación última de la filosofía que ya no es ontológica ni tampoco pertenece a la teoría de la conciencia, sino que es pragmático trascendental (de lo cual tengo que responsabilizarme yo mismo, naturalmente). Pero, por otra parte, no hace un uso arquitectónicamente adecuado de este descubrimiento, debido evidentemente, a su temor a perder el contacto con la praxis del mundo de la vida, en tanto que base material de la filosofía (...).²⁴¹⁷

Una “explicación” demasiado escueta y ambigua, que dice demasiado o demasiado poco, sobre las motivaciones y, por tanto, sobre la inteligibilidad de la “renuncia a confrontar y reconstruir” ambas concepciones arquitectónicas.

La explicación sólo puede, a nuestro entender, remitirnos a la “ideología B”. Habermas es perfectamente coherente, sí, pero con la “ideología B”: su aspiración a librar la

²⁴¹² Apel, K.-O.: *Apel versus Habermas, op. cit.*, p. 34.

²⁴¹³ *Ibidem*.

²⁴¹⁴ *Ibidem*.

²⁴¹⁵ Apel, K.-O.: “¿Límites de la ética discursiva?” en Cortina, A.: *op. cit.*, p. 233 y ss.

²⁴¹⁶ En mi opinión, Apel se refiere subrepticamente a la imposibilidad de hablar claro (“perder el contacto con la praxis”) sobre los supuestos ideológicos y, por ende, interpretativos, de ambas filosofías.

²⁴¹⁷ Apel, K.-O.: *Apel versus Habermas, op. cit.*, pp. 75-76. Véase nota anterior.

ética dialógica a la *eticidad* del *Lebenswelt* trasluce intereses políticos, por cuanto éste *Lebenswelt* concreto —la “sociedad de consumo” socioliberal alemana a la sombra de las fuerzas armadas estadounidenses— es el heredero *histórico* del proceso de “lingüistificación de lo sacro” que seculariza la ética judeocristiana; mientras que, al mismo tiempo, una fundamentación filosófica “fuerte” amenaza la supervivencia de dicha religión. Con lo cual, si se trata de “salvar” la moral judeo-cristiana del embate de la ilustración “antisemita” (Voltaire), de la crítica corrosiva (Marx) y del ateísmo nihilista activo (Nietzsche), la *eticidad* aparece como un *hecho consumado* inherente a la racionalización y no como un estadio de desarrollo superado u obsoleto respecto de la “cultura secular”. Antes bien, la “consumación” de la “modernidad inacabada”, reclama más judeocristianismo secularizado —y, quién sabe, quizá también religioso, cabalístico— en cuanto fuente de la “constitución del sentido”. El concepto de “eticidad” en Habermas como fundamento de la ética dialógica resuelve así el problema de la incompatibilidad *a priori* entre “ilustración”, “religión” y “pueblo elegido”, la agenda oculta tanto de la masonería cuanto del proyecto teórico de Habermas *como versión exotérica del mismo ideario*. Por supuesto, Apel no podría llegar tan lejos en su explicación de las *motivaciones esotéricas* de Habermas y quizá por esta razón su explicación se atrinchera prudentemente en la justificación de una “renuncia” a reconstruir y confrontar ambas “concepciones arquitectónicas”. El pensamiento de Habermas entrañaría así para Apel una encubierta *filosofía especulativa de la historia*, un neo-hegelianismo, heredado de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, que su autor intenta camuflar decentemente bajo apelaciones al empirismo de la “ciencia histórico-reconstructiva”.²⁴¹⁸ El meollo del asunto de la “eticidad” *qua* virtual “fundamento último” de la filosofía apunta así, como ya hemos señalado y reiteramos una vez más, a las cuestiones que planteamos en el Capítulo 5 de la presente investigación sobre el concepto de “historiología”. Apel, por su parte, sería más consecuente con el concepto de una “modernidad inacabada” que sólo la filosofía puede realmente llevar a término *a despecho de la religión*.

El propio Apel, por otra parte, conduce su debate con Habermas al terreno más favorable para nuestras pretensiones. Así, siguiendo el hilo de la mencionada “renuncia”, aclara Apel:

Pues a mi entender esa renuncia no puede evitar en lo sucesivo que tenga que presuponer y hacer valer una vaga representación de los horizontes de precomprensión que hay que reconstruir: en cierto modo como “recursos de fondo” específicos del “mundo de la vida” del que depende todo posible acuerdo, según la conceptualización de Habermas en la *Teoría de la acción comunicativa* (...).²⁴¹⁹

Hacen acto de presencia, entonces, nuestros personajes habituales: el *Vorhabe*, la “ideología” y el *Dasein*... Aunque en este último caso se nombra al (genuino) “fundamento último” de forma oblicua u omisiva, a saber, recurriendo al término husserliano y “políticamente correcto” de *Lebenswelt*. Con ello no se pretende sugerir que Apel disimule en este punto la realidad de los hechos, sino que se limita a hacer uso de una convención ideológica habitual entre los filósofos-creyentes de la “ideología B”, consistente en sustituir *Dasein* (“fascista”) por *Lebenswelt*, término más multicolor y apropiado para expresar los sentidos lúdicos y hedonistas de la “sociedad de consumo” socialdemócrata, ya moribunda, aunque a la sazón todavía vigente en la Europa de los ochenta. Apel, antes bien, reconoce entre paréntesis, pero de forma explícita, en qué lugar teórico nos instalamos a partir de ese mismo momento:

(Según Heidegger y Gadamer, se trata aquí de la “preestructura” de la facticidad del ser-en-

²⁴¹⁸ Apel, K.-O.: *Apel versus Habermas*, op. cit., pp. 68-69.

²⁴¹⁹ Apel, K.-O.: *Apel versus...*, op. cit., p. 34.

el-mundo que comprende, la cual precede a todo acuerdo actual y tiene que hacerlo posible).²⁴²⁰

El monumental “precede” de la cita tiene un sentido *trascendental* y señala *de iure* en la dirección de un “fundamento último” historiográfico, pero Apel evita señalar este aspecto de la cuestión y, mediante una rapsódica maniobra de confusión semántica en la cual nosotros, por supuesto, sí nos detendremos, procede a negar la virtualidad fundamentadora de dichos “recursos de fondo” (siempre que, comenta, no ostenten ellos mismos carácter “trascendental”, término que se asimila aquí, sin explicar el porqué, a *ahistórico*). Así pues, tendríamos dos tipos de recursos de fondo: 1/ los histórico-contingentes, relativos, accidentales, etcétera, que no podrían fundamentar por sí solos la ética dialógica; 2/ los propiamente *trascendentales*, a saber, aquéllos que “trascienden” las “formas de vida histórico-contingente” (no-históricos, ahistóricos):

Así pues, el discurso filosófico —que fue posible, tanto sistemática como históricamente, gracias a la reflexión crítica sobre la contingencia de las certezas de fondo de todas las formas socioculturales de vida— ¿puede y debe recurrir *con esta concepción relativista a su vez a nuevos presupuestos de fondo*? Es decir, ¿puede y debe recurrir a presupuestos de fondo que ya no son *histórico-contingentes*, sino presuposiciones *universales e indiscutibles* del acuerdo que —como motivos de duda y de limitación de toda duda posible y por ello, como motivos en el sentido de *fundamentación* filosófica *última*— trascienden radicalmente los recursos de fondo relativizables de las formas de vida histórico-contingentes y son, por ello, *trascendentales*.²⁴²¹

Podrá sorprendernos, a continuación, la curiosa respuesta de Apel a su propia pregunta. Antes, empero, es menester identificar el *supuesto* en que se sustenta esta falsa dicotomía, que nos forzaría a escoger entre los males de la enfermedad empirista-relativista de Habermas y el antídoto trascendental, formal-argumentativo, comercializado por el propio Apel. Dicho supuesto sería él mismo de carácter relativista, pero, al parecer, con afectaciones restringidas a *Ser y tiempo* de Heidegger. El concepto heideggeriano de “preestructura” y “ser en el mundo”, que Apel ha introducido *motu proprio*, es también, en efecto, en cuanto formal y abstracción hecha de su contenido material, “indiscutible” y “universal”. Es decir, puede afirmarse que el sentido *óntico* de la “preestructura”, a saber, de esta o aquella “preestructura” determinada, resulta variable, contingente, relativo a cómo y “en función de” qué épocas y lugares —a efectos de anular su peligrosa virtualidad imperativa— se la quiera calificar, *pero no así su sentido ontológico*. La “preestructura de la comprensión” *en cuanto tal* es un “existenciario” que pertenece a la esencia del *Dasein* y, por ende, debe ser calificada de *necesaria*. Los enunciadados fenomenológicos formales que la describen, en tanto que la describen adecuadamente (otra cosa será que lo hagan o no y este punto siempre puede estar sujeto a diálogo), ostentan pretensión de infalibilidad. Ahora bien, la “preestructura de la comprensión” no constituye un caso aislado, azaroso, atípico o accidental: si estamos ante un existenciario de la “ontología fundamental”, tras la “preestructura de la comprensión” se alinearán legiones de conceptos con el mismo rango y potencialidad vinculante. La *totalización* del *Dasein*, léase: de dichas estructuras ontológicas universales, *a priori* y necesarias, comporta además un *sentido determinado*, a saber, el “enunciado VM” fundado en el “fenómeno VM”. Así que, de la misma manera que Apel y Habermas pretenden fundamentar, a partir de estructuras meramente formales de “la argumentación” y de “la acción comunicativa”, unos sentidos universales y necesarios supuestamente “irrebasables”, *otros sentidos universales y necesarios se desprenden de la “preestructura de la comprensión” inherente al Dasein*. La cual, empero, precede a aquéllos porque, desde el enfoque trascendental, son “condición de posibilidad”,

²⁴²⁰ *Op. cit.*, pp. 34-35.

²⁴²¹ *Op. cit.*, p. 36.

como el propio Apel ha tenido que reconocer, de los mismos. En Apel se da una tendencia a confundir “óntico” y “ontológico” de forma retórica y, a renglón seguido, reducir “lo ontológico” a la “ontología antigua de la cosa”. Ya hemos criticado esta maniobra y no vamos a reproducir ahora una vez más la refutación correspondiente, sino sólo a recordar que el propio Apel es incongruente con su propia estrategia y utiliza, según los contextos, la palabra “ontología” y “ontológico” con connotaciones en ocasiones diametralmente opuestas a las de su descalificación por obsolescencia. De ello levanta acta el especialista Guillermo Lapiedra en su Introducción a *Semiótica trascendental y filosofía primera*:

Tras esta apresurada esquematización del proyecto apeliano de una semiótica trascendental tridimensional, cabría por nuestra parte, y para finalizar, dejar una cuestión abierta. Apel sostiene que su concepción de la semiosis como instancia trascendental obliga a asumir tres dimensiones ontológicas reales: el objeto real, el sujeto real y el lenguaje real, pero ¿qué significa aquí “real”? Y, sobre todo, ¿en qué relación está con la prohibición de ir más allá de lo metódicamente irrealizable? Es decir, si esa afirmación de lo real como implicado (tridimensionalmente) en la semiosis en tanto que presupuesto necesario implica un retorno a la posibilidad de una distinción entre *ordo essendi* y *ordo cognoscendi*, ¿por qué no se emprende la búsqueda de lo primero ontológico, de lo ontológicamente “irrealizable”, sino que se permanece en lo metodológicamente (*ordo cognoscendi*) irrealizable?²⁴²²

Tan sorprendente como la pregunta del autor, que ya se planteó en su momento supra, es este recurso de Apel a la ontología, aunque de hecho una y otra cuestión devienen, en el fondo, inseparables, porque responden a la misma problemática, que el filósofo frankfurtiano intenta eludir por motivos *ideológicos*. La ideología es, desde 1945, el rey secreto de la filosofía y ningún filósofo de relevancia puede omitir el tributo debido a los “imperativos adornianos” sin verse expulsado o, como poco, marginado de las corrientes centrales del gremio filosófico profesional. Sólo así cabe explicar las *asombrosas incongruencias* de Habermas respecto de su teoría de la *cuasi-trascendencia* (que Apel deja en ridículo en el artículo que estamos examinando), pero también las del propio Apel; por ende, y con mayor razón, las de la celeberrima “polémica” del “fundamento último”, cuyo *verdadero trasfondo* omiten desvelar los implicados porque su tematización haría saltar por los aires el “debate blando”, la “disidencia controlada” incluso, de la institución académica sometida a vigilancia “occidental” que ambos representan en Alemania. Así, respondiendo a la pregunta que ha planteado sobre si se debe recurrir a “presupuestos de fondo” —que ya no son *histórico-contingentes*, sino universales y necesarios— a los efectos de una “fundamentación filosófica última”, Apel admite que la posición dominante entre los *filósofos competentes* es la opuesta a la suya, o sea, que *no se debe*:

La mayoría de los filósofos competentes en la actualidad defienden, según mi parecer, la posición caracterizada en primer lugar. Ven en ella una mediación o una síntesis plausible y suficiente entre el *falibilismo* radical de Peirce y Popper, y la concepción (de nuevo peirceana, pero también wittgensteiniana y de la filosofía hermenéutica) sobre la absoluta necesidad de una *base fáctica de certeza* para la percepción concreta de sus problemas. (Pues, si todo se pusiese en duda a la vez —o igualmente— entonces ni siquiera se podría empezar a dudar concretamente de algo o plantear preguntas: esto es claro, hoy en día, para todo pensador que se haya educado en Peirce y Wittgenstein).²⁴²³

Bien entendido que esa “base fáctica de certeza” no tiene carácter infalible e incondicionalmente vinculante, sino meramente procedimental. Para expresarlo con palabras de Apel, la “preestructura de la comprensión” configura unos “fundamentos blandos” que

²⁴²² Guillermo Lapiedra Gutiérrez: “Prólogo a la edición española”, en Apel, K.-O.: *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis, 2002, p. 17.

²⁴²³ Apel, K.-O.: *Apel versus...*, op. cit., pp. 36-37.

«(...) son irrebasables desde un punto de vista *práctico-vital*—como las de una “forma de vida” en el sentido de Wittgenstein— que, en definitiva, hacen posible la duda concreta acerca de esta o aquella convicción (...).²⁴²⁴ En consecuencia, dicha “base fáctica de certeza”, “para ellos” pero no “en sí”, constituye sólo un “*juego* de lenguaje”, un supuesto para poder continuar dudando, cuestionando, negando cualquier pretensión de validez vinculante... Estamos ante la forma más *técnica*—y pedante— que conozco de describir la agradable charla de intelectuales a la hora del café, donde nadie arriesga nada y se trata sólo de “debatir”, de cuestionarlo todo sin que ese cuestionamiento comporte compromiso ni consecuencia alguna en la vida de los acomodaticios interlocutores. Hete aquí según Apel la descripción de aquéllo que “los filósofos competentes” aceptan hoy como discurso sobre el “fundamento último” de la filosofía. Puede resumirse esta “situación hermenéutica” actual de “los filósofos competentes”, al decir de Apel, con la siguiente frase: «“Le aseguro que yo no entablo por principio ninguna pretensión de verdad”. (El ejemplo procede de Richard Rorty)».²⁴²⁵ No habla, pues, “en serio”: estamos ante pura “charla” (*Gerede*) sin fundamento. Evidentemente, esta *ingenua* “advertencia” pretende evitarle a Rorty, cómo no —pero en vano— una flagrante contradicción performativa, y sostener sus “poses” relativistas saliéndose del carril formal-procedimental de “la argumentación”. De ahí que Heidegger, casi instintivamente, prefiriera enraizar su filosofía en un plano más fundamental de la existencia y despreciara, a mi entender de forma exagerada, pero no del todo infundada, el bucle de los “argumentos sobre argumentos” de “la razón” que caracterizan el racionalismo caducado de la filosofía frankfurtiana. El resultante nivel de “degradación” de la filosofía queda reflejado en la siguiente afirmación de Habermas:

Tampoco necesitamos aferrarnos a la pretensión de fundamentación última de la ética aún considerando su presunta relevancia para el mundo de la vida. Las situaciones morales cotidianas no precisan de la clarificación de los filósofos. Me parece que en este caso está excepcionalmente indicada una autocomprensión terapéutica de la filosofía, como la que inició Wittgenstein. La ética filosófica tiene una función clarificadora, en todo caso frente a las confusiones que ha causado ella misma en la conciencia de los intelectuales —sólo en la medida en que el escepticismo valorativo y el positivismo jurídico se hayan establecido como ideologías profesionales y hayan penetrado en la conciencia cotidiana a través del sistema de la cultura—. Ambos han neutralizado con falsas interpretaciones las intuiciones tejidas naturalmente en el proceso de socialización; en circunstancias extremas pueden contribuir a desarmar moralmente a los estratos académicos invadidos por el escepticismo cultural.²⁴²⁶

En opinión de Apel, este pasaje «ha estremecido o dejado perplejos a muchos conocedores de Habermas igual que a mí mismo».²⁴²⁷ Y añade que la pretensión de Habermas es «(...) inconsistente desde cualquier punto de vista con el contenido fundamental del pensamiento de Habermas».²⁴²⁸ Pretende aquí Apel excusar, por decirlo así, a su correligionario, intentando enmarcar las escandalosas afirmaciones de Habermas, propias de un cabalista, en el contexto específico —ahí es nada— del problema del “fundamento último”:

(...) sólo el contexto especial del problema de la fundamentación explica el pasaje citado (...) se muestra como una especie de reacción contraria a la fundamentación última filosófica de la ética, en vistas a su improbabilidad supuestamente constatada por Habermas.²⁴²⁹

²⁴²⁴ *Op. cit.*, p. 36.

²⁴²⁵ Apel, K.-O.: *Semiótica trascendental y filosofía primera*, *op. cit.*, p. 176.

²⁴²⁶ Habermas, J. en A. Honneth / H. Joas (eds.): *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 108, n. 5. Citado por Apel, K.-O.: *Apel versus...*, *op. cit.*, pp. 45-46..

²⁴²⁷ Apel, K.-O.: *Apel versus...*, *op. cit.*, p. 46.

²⁴²⁸ Apel, K.-O.: *Apel versus...*, *op. cit.*, p. 48.

²⁴²⁹ *Ibidem*.

En nuestra opinión, aquéllo que aflora en el pasaje de marras y en el debate Apel/Habermas en su conjunto es el entero plantamiento ideológico de la cuestión, cuyo objeto último en Habermas es la liquidación de la filosofía en aras de instituciones como la cábala y la religión judía secularizada, por un lado, y una “complementaria” “sociología empírica”, por otro. Apel pretende, rompiendo la pauta marcada por la logia, una fundamentación filosófica a despecho de que ello le aisle de los vectores sociales de fuerza y grupos de presión —para decirlo suavemente— a los que Habermas ha decidido servir de forma más dócil. La apelación habermasiana a la “eticidad” es así puramente estratégica, no filosófica, por cuanto se limita a aprovechar la circunstancia histórica de la secularización del judeocristianismo y de la vigencia —que no validez— de un determinado sistema de valores en la sociedad contemporánea para omitir un debate incómodo. ¿Con qué objeto fundamentar los valores que ya imperan *de facto* como consecuencia del proceso de secularización del imaginario religioso? La irrupción de la filosofía puede resultar, todo lo más, catastrófica, perturbando la prístina percepción de las “intuiciones morales” sociológicamente predominantes e induciendo a una práctica crítica y deconstructiva de fundamentación (*Destruktion*) cuyos últimos estratos de sentido Habermas, como Stalin, preferiría reservar a la actividad profesional de los “terapeutas”. En efecto, hurgar en la filosofía sólo puede despertar el monstruo dormido, el “enunciado VM”, el “fenómeno VM” y, en definitiva, el “fascismo”. No nos hallamos ante teorías filosóficas, sino, una vez más, en última instancia, bajo gestiones y tácticas políticas. De paso, la referencia a Wittgenstein, el “filósofo” judío promotor de tales “terapias” *para filósofos*, el “filósofo” que abole la filosofía y acota el espacio de “lo absoluto” en beneficio de “lo irracional” (maniobra perfectamente *sinérgica* con el positivismo, el logicismo de la “Ciencia Unificada”, el racionalismo crítico de Karl Popper y, en general, el cientificismo empirista antifilosófico de todos los pelajes), nos permite columbrar la descomunal *estrategia envolvente* que se cierne sobre la filosofía, cuya defensa queda a cargo de alguien, K.-O. Apel, quien, o bien no comprende, ni quiere comprender, qué está sucediendo realmente cuando debate con Habermas en una suerte de circo dialógico ayuno de genuina confrontación; o bien, con su defensa del “fundamento último” de “la argumentación”, postrero bastión *frente* al “absoluto” de “la muerte”, el “fenómeno VM,” encabeza una estrategia alternativa de autodisolución de la institución filosófica griega, mera “mitología blanca” denunciada por el “filósofo” judío “heideggeriano” (¿?) Jacques Derrida:

La metafísica —mitología blanca que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la indo-europea, su logos, es decir, el mythos de su idioma, por la forma universal de lo que todavía debe querer llamar la Razón. Lo cual no ocurre sin lucha. Ariste, el defensor de la metafísica (una errata habrá impreso, en el título Artiste), acaba por salir, decidido a no dialogar más con un mal jugador: «Salgo sin estar convencido. Si hubiera razonado dentro de las reglas, me habría sido fácil refutar tus argumentos». / Mitología blanca —la metafísica ha borrado en sí misma la escena fabulosa que la ha producido y que sigue siendo, no obstante, activa, inquieta, inscrita en tinta blanca, dibujo invisible y cubierto en el palimpsesto.²⁴³⁰

En cualquier caso, el “mitólogo blanco” Karl-Otto Apel responde punto por punto a las objeciones (o coartadas) del otro frankfurtiano, más propicio a la capitulación, y reivindica la “fundamentación última” de la filosofía. El análisis de las críticas de Apel a Habermas y viceversa permite columbrar no sólo las posiciones de uno y otro, sino también sus coincidencias, aclarar si se da un genuino debate o un falso debate inspirado por la compinchería ideológica y, en definitiva, fijar nuestra propia posición crítica razonada

²⁴³⁰ Jacques Derrida: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 253. Edición francesa original: *Marges de la philosophie*, París, Éditions de Minuit, 1972.

respecto a ambos, pero, singularmente, a propósito de Apel.

Si intentásemos resumir muy brevemente el terreno ganado hasta aquí, cabría afirmar que, para Apel, y en la medida en que se pretenda continuar hablando de ética y no sólo de “ciencia”, es menester apelar a un “fundamento último” de la filosofía identificado con la “acción argumentativa”. En cambio, para Habermas, la “acción argumentativa” es rebasada por la “acción comunicativa”, *que no puede calificarse de “fundamento último”* por su carácter histórico (“eticidad” en el sentido hegeliano) y, por ende, por su condición siempre revisable o “cuasi-trascendental” en el marco de una “ciencia histórico-reconstructiva” de la racionalidad. A nuestro juicio, empero, tanto la “acción argumentativa” como la “acción comunicativa” son ambas *rebasadas* por una “acción social” previa, a saber, la “acción social” básica a secas, una “acción con sentido”, el “nosotros ejecutivo”, que define la esencia del *Dasein* y que, a falta de otro término, denominaremos “acción ontológica” porque constituye *el ser del ente en cuanto ente* “antes” incluso de que el “comprender” (*verstehen*) vertebré ónticamente los entes y, en consecuencia, con rango trascendental. Pero tanto Habermas cuanto Apel eluden abordar de frente esta cuestión, la cual, para ellos, es como si no existiera. Como hemos señalado, esta “situación hermenéutica” o “estado de interpretado” se deriva, al menos entre los mismos filósofos afectados, de la interpretación impuesta a la “preestructura de la comprensión” como un “hecho” “histórico-contingente”, omitiendo la pregunta de si *el concepto de “historicidad” es él mismo histórico*, con lo cual el propio “historicismo vulgar” se derrumbaría en tanto que teoría. Así las cosas, aceptado incluso el historicismo de lo óntico, “la historicidad”, el concepto de una “preestructura de la comprensión” irrebalsable y necesaria, no puede ser calificado él mismo como tal de “histórico-contingente” aunque la filosofía sólo lo haya tematizado en una fecha y lugar concretos de la historia. Y cabe plantearse legítimamente las consecuencias que se derivan de esta evidencia irrefutable una vez implicados en ella la totalidad de los “existencialistas” y, por ende, la totalización del *Dasein* en cuanto estructura ontológica del sentido. Pues bien, Apel *omite* la aporía expuesta y su discusión posterior con Habermas en *Apel versus Habermas* queda totalmente condicionada y prejuzgada por este postulado arbitrario: [histórico = contingente]. Ahora bien, si el lugar originario y relevante de la “contradicción performativa” a los efectos de una “fundamentación última” no se da en “la argumentación” ni tampoco en la “acción comunicativa”, sino en la “acción social” con sentido “a secas” —un lugar del que ni siquiera el “solipsista metódico”, el cínico o el escéptico pueden hurtarse— y, por tanto, los enunciados que describen tales “supuestos ontológicos básicos” (“ontología fundamental”) son los únicos capaces de aspirar legítimamente a constituir el “fundamento último” de la filosofía, entonces las repercusiones ideológicas de esta conclusión resultan aparentemente fulminantes. Por cuanto “la filosofía” se identificará inexorablemente con aquello que Habermas califica de “nihilismo heroico” y que, según el propio Habermas, Apel superó acertadamente a su regreso de la Segunda Guerra Mundial. El “plexo de sentido 1” pertenece a ese ámbito prelingüístico de la “acción social” con sentido “a secas” y hay que relacionarlo con el “ver a través” prerreflexivo y preteórico que hemos analizado en el Capítulo 6 de la presente investigación.

8.1.1.-La propuesta apeliiana de una “filosofía crítica de la historia” y el “postulado de autorrecuperación” de “la razón”

A partir de la pág. 76 de *Apel versus Habermas*, el autor renuncia a proseguir su crítica *interna* de la propuesta habermasiana por una “acción comunicativa” (“eticidad”) orientada al entendimiento (*Verständigung*) como “fundamento” “cuasi-trascendental” —histórico, falible y, por ende, siempre revisable— de la filosofía, para dar un paso más adelante y «(...) explicar una propuesta alternativa positiva, en el sentido de una complementación de la primera figura

argumentativa». En este punto, en efecto, es Apel quién ingresa en el terreno de la historia e “invade” la típica temática habermasiana, siendo así que, a su juicio, *los supuestos de “la argumentación” forman parte también del “saber de fondo” de la “historicidad”*. En calidad de tales, dichos supuestos pueden “complementar” la tesis de la “acción argumentativa” pragmático-trascendental como “fundamento último” mediante el ya mencionado “principio de autorrecuperación”. El cual, a su vez, posibilitaría una fundamentación *infalible* de la “ciencia histórico-reconstructiva” corrigiendo el incongruente falibilismo de ésta en su versión habermasiana actual:

Precisamente la circunstancia de que no pueda elegirse o rechazarse emprender un discurso argumentativo, porque según su estructura ya está presupuesto también en el pensamiento solitario —en la autocomprensión— de todo aquel que *elige de forma comprensible*; esta circunstancia de la *irrebasabilidad* legitima a priori al defensor de la ciencia reconstructiva para que suponga un proceso de racionalización del mundo de la vida y para reconstruir así —crítico normativamente— que el discurso argumentativo y sus presuposiciones han de suponerse como presupuesto indiscutible de la reconstrucción, además de como *factum histórico* y, por tanto, *como telos ya alcanzado y posiblemente alcanzable del proceso de racionalización del mundo de la vida*. He llamado a esto principio de autorrecuperación de las ciencias reconstructivas y veo en él la fundamentación pragmático-trascendental —es decir, exenta de metafísica— de la *teoría crítica*.²⁴³¹

Así que Apel nos oferta, en el fondo, y aunque no emplee la ominosa locución, una “filosofía crítica de la historia” donde el elemento crítico consiste precisamente en la “racionalización del mundo de la vida” (*Lebenswelt*). Apel ya ha acusado a Habermas de incurrir, en su formulación vigente de la “ciencia histórico-reconstructiva de la razón”, en una “filosofía especulativa de la historia”. Cabe presumir, entonces, que el problema consiste en depurar el presunto elemento especulativo, aunque a mi entender dicha imputación apeliana no apunta tanto a la estructura conceptual de la “ciencia histórico-reconstructiva de la razón”, de carácter falibista, cuanto a la agenda “esotérica” de Habermas, ligada a la cábala y a la religión judía, que Apel no osa mencionar para no ser acusado de “antisemitismo”. De lo cual no debe desprenderse, como ya hemos advertido, que cuestione Apel la “ideología B”, sino que rechaza la estrategia discursiva adoptada por Habermas para implementarla. Apel propondría, simplemente, *una estrategia distinta e interna a la propia filosofía*, mientras que Habermas ha aceptado el papel de liquidacionista filosófico. Para expresarlo de forma un tanto grosera pero clara: Apel aspira a continuar siendo filósofo, en un sentido griego *pero socrático-platónico y anti-trágico*; Habermas se prefiere sociólogo en “lo científico” y cabalista en “lo trascendente”. Hete aquí una posible respuesta a la misteriosa pregunta por la confrontación de ambas “arquitectónicas” que Apel expresó de forma tan escueta y, por decirlo así, cifrada, para iniciados. Por lo que respecta a las dos concepciones de la filosofía de la historia con que se responde en código exotérico a las diferencias entre Apel y Habermas, vale la pena transcribir aquí las conclusiones de Sáez Rueda al respecto:

La reconstrucción habermasiana de la historia de la competencia comunicativa está basada en la hipótesis de la existencia de una dinámica de aprendizaje que está guiada por la meta a largo plazo de una racionalización del entendimiento en el mundo de la vida, cuya motivación interna reside en las pretensiones de validez del habla y la tendencia racional a su resolución discursiva. Pero Habermas cree posible suponer, sin recurso a una fundamentación última, que la comunicación en el mundo de la vida contiene la potencialidad racional que determina la meta a largo plazo del proceso de racionalización (una situación ideal de habla cuya estructura es la de una igualdad de derechos y de una solidaridad o

²⁴³¹ Apel, K.-O.: *Apel versus...*, op. cit., p. 77.

responsabilidad mutua).²⁴³²

Según Sáez Rueda, la respuesta de Apel sería la siguiente:

El recurso apeliario a la irrebasabilidad de las presuposiciones del discurso argumentativo, y no ya de la comunicación en el mundo de la vida, intenta justificar que dicho proceso histórico posee una necesidad interna —lo cual no quiere decir que acontezca causal y necesariamente—, una necesidad que está sustentada en un interés de la racionalidad en sí misma. Sin esta fundamentación última, que parte de un hecho irrenunciable de la razón (el discurso) y analiza sus condiciones de sentido y validez, la teoría habermasiana, que nuestro autor comparte, no está justificada. Mediante la pragmática trascendental la fuerza motivadora de la base racional del habla hacia la resolución de pretensiones bajo las condiciones del diálogo se muestra, no como una suposición para la comprensión de la historia, sino como una facticidad a la que ya siempre se encuentra entregado el ser racional. Sin ella, concluye Apel, estamos ante una metafísica especulativa de la historia.²⁴³³

La acusación de incurrir en una metafísica especulativa de la historia, es decir, en hegelianismo y pecado de leso cientificismo, no se compadece empero con la literalidad de la formulación habermasiana. A mi juicio, Apel está haciendo referencia a esos “supuestos de fondo” que en Habermas entrañan una determinada interpretación de las estrategias ideológicas no compartida por Apel. Alguien quien, además, osa recurrir a conceptos heideggerianos, como la “facticidad” de “la razón” inserta en la “preestructura de la comprensión”, de los que Habermas prefiere no tener que acordarse. Estamos, pues, ya muy cerca de Heidegger siguiendo simplemente los pasos de la ética dialógica de la mano de Apel. En Apel, en efecto, “la razón” se identifica ya como una “facticidad trascendental”. ¿No se nos está sugiriendo que “la razón” es también un existenciario? Sin embargo, Apel omite la consecuencia de su propio planteamiento, ese deslizamiento que Habermas debe “temer” cuando ignora su propuesta: en cuanto “facticidad”, el sentido de “la razón” no es dialógico en primera instancia, sino, previa y trascendentalmente, “plexo de sentido 1”, “imperar de la validez” que no puede dialogarse, sino sólo acatarse. La única respuesta racional posible a la pregunta de “por qué debe acatarse” la norma procedimental de “la razón” es el silencio o la *petitio principii*. A menos, claro está, que se “muestre” (no “demuestre”) por qué “tiene que ser” así mediante un discurso que no es argumentativo sino meramente fenomenológico, descriptivo... El “diálogo” debe poder interpretarse en dicho marco exegético, que corresponde a la “ideología A”, pero Apel prefiere ignorar la cuestión y sigue sosteniendo el “plexo de sentido 2” como horizonte hermenéutico último de interpretación de “la razón” y, por ende, del significado “utópico-profético” de la racionalización histórica. Conviene aclarar que en dicha exégesis, cuando ejecútase desde la “ideología A”, no se “niegan” los valores supremos ensalzados por la “ideología B” (fraternidad, esperanza, felicidad...), sino que dichos valores se subordinan a “la verdad”. “La fraternidad”, verbi gratia, es inherente a los valores comunitarios de la *Volksgemeinschaft*, pero no puede hacerse extensiva a quienes rechazan el diálogo y recurren a la violencia: la “comunidad de diálogo” se fundamenta así en una “comunidad de combate” (“no dialogante”) que garantiza la subsistencia de aquella y es finita, histórica, determinada, definida: fáctica. La resolución (*Entschlossenheit*) por “la verdad” funda una “comunidad de la racionalidad” (Europa) cuya enseña es la *Triftigkeit*, pero tal “la resolución” por “la verdad” no es obligatoria, sino libre y, por tanto, ostenta un inevitable carácter discrecional, excluyente, facultativo... “La facticidad” de “la razón”, su ubicación histórico-geográfica, su condición, en definitiva, de *Ereignis*, “*inexplicable*” en tanto que *decisión moral*, irreductible a “causas” y “efectos”, objetívase en la imagen de las guerras médicas de Persia contra Grecia y, singularmente, en el rol de Atenas como garante histórico de la democracia, la filosofía, la

²⁴³² Sáez Rueda, L.: *op. cit.*, p. 251.

²⁴³³ *Ibidem*.

ciencia y la tragedia. En la interpretación “A” de “la racionalidad”, se aplica, con efectos generales, el mismo “principio de finitización” o “factualización” y “fenomenalización” que en el caso del lenguaje: éste baja del cielo judeo-cristiano y deviene “idioma”, lengua de un *pueblo histórico*, determinado, definido: sólo así llega a ser “real”. “Universalidad” significa, en el “paradigma A”, “imperatividad vinculante”, no “globalidad” abstracta, infinita e indeterminada de una “humanidad cósmica” puramente fantástica. Por supuesto, Apel no atina a percatarse de este aspecto de la cuestión que él mismo acaba de plantear y que Habermas rechaza por “buenas razones” ideológicas “utópico-proféticas”, en las cuales, a estas alturas de la investigación, resultaría ya ocioso abundar.

En el párrafo que sigue a la puesta de largo del “postulado de autorrecuperación” de “la razón” en la historia (pág. 77), Apel pretende sacar las “consecuencias triunfales” que se derivarían de su asunción, sin ser demasiado consciente, a nuestro entender, de las implicaciones entrañadas en el reconocimiento de la facticidad de “la razón” como existencial de la “preestructura de la comprensión”. Así, según Apel

El *principio de autorrecuperación* se deriva del *principio de no autocontradicción performativa*, bajo el supuesto adicional (que se acaba de esbozar) de que el *principio* pragmático trascendental e irrebasable del discurso, en tanto que condición de posibilidad de la reconstrucción de la historia, tiene que ser también un *factum* y un telos de la historia que se pretende reconstruir.²⁴³⁴

“Principio” es ante todo *arjé*. Apel no percibe lo más próximo y evidente a los conceptos que está manejando con la atención puesta en los fines utópico-proféticos que se ha propuesto promover. El carácter fáctico de “la razón” incorpora en el interior de la racionalidad misma los “plexos de sentido” y entramados semánticos inherentes a “la facticidad en cuanto tal”, que ya hemos mencionado de forma sumaria. De ahí que la marcha triunfal iniciada por Apel a partir de este punto resulte chocante. En efecto, Apel se apresura a “liquidar definitivamente” una serie de planteamientos que le resultan molestos por razones políticas. Son los siguientes: 1/ las “estrategias” (sic) “externas” de “desenmascaramiento” (filosofías de la sospecha: Freud, Marx, Nietzsche, Heidegger); 2/ las críticas a la racionalidad que menosprecian el “principio de autocontradicción performativa” y se pretenden al mismo tiempo válidas y racionales; 3/ el *eurocentrismo* de “la razón”. Sin embargo, el reconocimiento de “la razón” como *Faktum* de la “preestructura del comprender” y, por ende, como *existencial* del *Dasein* debería, antes al contrario, calmar la auforia racionalista de Apel y rebajar las ínfulas con que disfruta de esa “limpieza ideológica” de las filosofías antagonicas. En primer lugar, porque las “filosofías de la sospecha” nunca han renunciado “en serio” a “la razón”, sino que han criticado determinadas formulaciones de la racionalidad moderna desde una aprehensión de “la verdad” que a estas alturas ya no debería sonar extraña. Todo cuestionamiento de la racionalidad vigente con pretensiones de veracidad puede aspirar a ser a su vez “racional” y está inscrito en el concepto mismo de ilustración —y de sucesivas “ilustraciones”— desde el momento en que, como hemos ya subrayado, la razón puede razonar correctamente a partir de premisas falsas. Esta afirmación vale, por supuesto, cuando tales premisas la tienen a sí misma, es decir, a “la razón” por “objeto” y como fenómeno particular. El nexo razón/verdad y el “desfase” discursivo basado en la existencia histórica de diversas articulaciones de la racionalidad (racionalidad comunicativa, racionalidad instrumental, racionalidad estratégica, racionalidad de los fines...) convierte en mero gesto impotente el recurso a “refutar” filosofías enteras de un plumazo apelando al comodín de la presunta autocontradicción performativa. Digamos que dicho recurso sumario puede ser utilizado en casos muy puntuales y claros de incompetencia lógica, pero no en las “críticas

²⁴³⁴ Apel, K.-O.: *Apel contra Habermas...*, op. cit., p. 77.

de la crítica” que anuncian el paso de una determinada “ilustración” a otra más coherente con los imperativos críticos. El “vacío” que se produce entre una articulación de la racionalidad y la siguiente puede confundir al lector e incluso al propio autor respecto al hecho de que la crítica está operándose desde el exterior de la razón, pero el desarrollo de aquella, que ajusta “razón” y “verdad” de forma progresiva pero no necesariamente “progresista”, convierte los supuestos presuntamente irracionalistas de la crítica “total” a la razón en meras configuraciones radicalizadas de la racionalidad contemporánea. Ejemplos por excelencia de este proceso son Nietzsche frente a las “ideas modernas”, Marx frente a los “jóvenes hegelianos” y Heidegger frente a “la ilustración” en general, toda vez que la ontología fundamental se concibe ya ordinariamente como “hermenéutica crítica” y, por ende, como “tercera ilustración” allende Nietzsche, Freud y Marx. Apel, empero, los mete a todos en el mismo saco y cree que con su mágica aplicación del “principio de no autocontradicción performativa” puede ya descansar tranquilo, cuando en realidad acaba de meterse en casa del “coco” ontológico fundamental cual ingenua Caperucita oriunda del obsoleto “paradigma de la (inter)subjetividad”. Más sorprendente si cabe resulta, en segundo lugar, el ataque al mal llamado “eurocentrismo” tras el reconocimiento de “la razón” como Faktum histórico e implícitamente, por ende, de Grecia en cuanto coordinada espacio-temporal de “la razón” (*Ereignis*), circunstancia que le obligaría a dar alguna explicación al respecto. En lugar de ello, sale al paso del asunto en una suerte de huída hacia adelante y afirma:

También hay que destacar que la reconstrucción de los procesos de racionalización (completamente fundamentada por el principio de autorrecuperación) ya no puede ser criticada de eurocéntrica —a diferencia de la reconstrucción fundamentada hipotéticamente en Max Weber que, vista desde el principio del discurso, tiene que aparecer claramente como unilateral e incompleta—. Esto ha de ser así, a menos que se considere posible criticar la razón (que se reclama manifiestamente para tal crítica) desde “lo otro de la razón” o —lo que conduce al mismo sitio— desde una “razón diferente”, que probablemente más tarde sea normativa.²⁴³⁵

Pero “lo otro” de “la razón”, es decir, aquéllo que no argumenta, ni responde a nuestros argumentos porque no es susceptible de ello, sino que simplemente y como “misterio” se nos impone, interpelándonos con su silencio, tiénelo en vano Apel ante sí, inscrito en el corazón mismo de “la razón”, a saber, la *Trifügkeit*, “la verdad” de “la razón”: “la muerte”. Cabe interrogarse por esta “razón” de la “tercera ilustración” («una “razón diferente”, que probablemente más tarde sea normativa») la cual, conducida por Apel hasta las puertas de la ontología fundamental, ha incorporado completamente “la verdad” de “la finitud” y de “la nada” (“nihilismo”, “fascismo”) a la autointerpretación de sus sentidos éticos fundamentales.

El siguiente paso de Apel es acusar de *parasitismo* a todas las formas de racionalidad ajenas al grupo “políticamente correcto” (“ideología B”) formado por la argumentativa y la comunicativa. Menciona expresamente las weberianas “racionalidad de fines” y “racionalidad instrumental”, así como la temible “racionalidad estratégica”, pero cabe entender en este concepto cualquier forma de racionalidad concebible a excepción de las reivindicadas por Habermas y Apel. En consecuencia, una “racionalidad de fines” con la verdad como valor supremo resultaría así parasitaria de la argumentación porque habría que argumentar y fundamentar dicha “opción” de valores. Pero si la relación entre racionalidad y verdad mostrara carácter apriórico, por cuanto las premisas de todo razonamiento remiten en última instancia a los fenómenos y, consecuentemente, a la verdad, cabría todavía preguntarse si esa “racionalidad de los fines”, antes que una “opción”, constituye la esencia misma de la

²⁴³⁵ Apel, K.-O.: *Apel versus...*, op. cit., p. 78.

racionalidad en tanto que “acción con sentido” a secas. “Parasitismo” significa que tales racionalidades secundarias dependen y se fundamentan en una racionalidad que las hace trascendentalmente posibles. A tenor del hecho de que la racionalidad mienta una pauta de conducta, podría afirmarse que la “acción argumentativa” constituye el fundamento último de toda racionalidad. Esta sería, como sabemos ya, la tesis de Apel. Véase:

A mi parecer, aquí se puede demostrar también la dependencia parasitaria del uso lingüístico “orientado al éxito” respecto al uso “orientado al acuerdo” y no sólo respecto al uso encubiertamente estratégico del lenguaje (no sólo imperativos como “¡manos arriba!”, sino sobre todo ofertas y amenazas usadas como base para la aceptación en negociaciones puras y duras). Aquél que argumenta en serio sabe y tiene que admitir que, poniendo en juego la pretensión de poder, bloquea necesariamente el acuerdo sobre las pretensiones de validez —pero a la vez tiene que reconocer que, en tanto que acuerdo completo, es necesario ya siempre para desempeñar esas pretensiones de validez—.²⁴³⁶

Y en la pág. 80:

Pero la fundamentación pragmático-trascendental a la que acabo de aludir (que toma como punto de partida la autorreflexión del discurso argumentativo, considerado como irrebasable) no es idéntica a la apelación habermasiana a las relaciones (que se pueden demostrar mediante descripción analítico-lingüística) de *comunicación en el mundo de la vida*. Respecto a ésta se puede demostrar ciertamente que quien quiere persuadir a otro usando el lenguaje de forma “encubiertamente estratégica”, ha reconocido ya siempre (para sí mismo) la dependencia parasitaria de este uso lingüístico respecto al uso orientado al acuerdo (virtualmente argumentativo). Esto es lo que muestra exactamente su comportamiento al hablar.

A Apel le preocupa singularmente el uso estratégico del lenguaje y de la argumentación, que pondría de manifiesto la subordinación de la racionalidad discursiva a la racionalidad instrumental. Y añade, sin tener presente que en un debate todo uso del lenguaje es también siempre ya estratégico y que la defensa frankfurtiana de la “ideología B”, es decir, *la subordinación de la verdad como valor supremo a cualesquiera otros valores*, dibuja la definición misma de una “estrategia lingüística”:

Pero en el plano de la TAC, considerada como teoría reconstructiva empíricamente comprobable, ya no se puede mostrar que también aquél que se comporta de forma abiertamente estratégica poniendo en juego la perspectiva del poder (como hicieron los atenienses contra los melios, según Tucídides), habría reconocido ya —en el uso del lenguaje— el parasitismo de la perspectiva del poder respecto a la del acuerdo argumentativo sobre las pretensiones de validez.

No así, sin embargo, si el conflicto, la estrategia y las relaciones de poder constituyen supuestos trascendentales irrebasables de la argumentación en la medida en que la lucha y el poder mismo ostenten rango trascendental tanto en las condiciones de posibilidad formales de la argumentación misma en tanto que proyecto de “con-vencimiento” al que el propio Apel nos somete, cuanto en los contenidos formales de la “ideología” válida (“ideología A”) *objeto* del debate y cuya ilustración más obvia son supuestos ideológicos del propio Apel, bien visibles en el siguiente pasaje, a mi juicio completamente asombroso:

Ahora bien, de aquí no se deduce que el rechazo tajante del discurso argumentativo (por ejemplo, por parte del escéptico que no quiere ser refutado) pueda hacer imposible la fundamentación pragmático-trascendental; pues en el plano de la discusión filosófica podemos y debemos presuponer la voluntad de argumentar (precisamente la voluntad para

²⁴³⁶ Apel, K.-O.: *Apel versus...*, op. cit., pp. 79-80.

el acuerdo completo respecto a las pretensiones de validez morales, que no podemos presuponer en el plano de la comunicación del mundo de la vida —por ejemplo en las negociaciones). Quien no participe ahora, no puede argumentar —cualquiera que sea el punto de vista. Sólo podrá figurar, con sus posibles motivos, como objeto de la elaboración teórica de los que argumentan, pero no como sujeto de los argumentos.

Apel insiste en nota, reprochándole a Habermas: «como si el escéptico pudiera sustraerse completamente al discurso y, aún así, hacer valer de alguna manera su posición escéptica». Pero la propia Adela Cortina cuestiona *de facto* el bochornoso precepto, que sólo podría valer en una irrealizable “comunidad ideal de diálogo”, “quien no participe ahora, no puede argumentar”:

En el caso de que una parte de los afectados por el conflicto se percate de que el uso afectivo de la argumentación no es racionalmente aconsejable, porque las condiciones en las que se produciría no garantizan en absoluto que los argumentos vayan a ser tenidos en cuenta, puede legítimamente retirarse de la argumentación; pero —y aquí el carácter irrebalsable de nuestro punto de partida— su decisión sigue siendo racional, porque tiene argumentos para excluirse temporalmente de la argumentación efectiva, al menos hasta que las condiciones garanticen un desarrollo del diálogo más acorde con la finalidad que le es propia: llegar a un acuerdo.²⁴³⁷

Así las cosas, la finalidad de “la argumentación” no es sólo “el acuerdo”, sino la *convalidación* de “la verdad”. Una exigencia que Adela Cortina niega.²⁴³⁸ Ahora bien, si un argumento *monológico* “vale” independientemente de su procesamiento dialógico, ¿no hemos con ello vulnerado el imperativo definitorio de la “acción argumentativa” en tanto que requisito o condición *sine qua non* de “lo verdadero”? Además, las condiciones de la comunidad real de diálogo nunca satisfacen los imperativos y exigencias de la comunidad ideal de diálogo —irrealizables, insisto, *por principio*—, de manera que siempre existirán razones legítimas —¿quién decide sobre ello sin incurrir en abuso o manipulación ideológica?— para retirarse del diálogo porque “las condiciones en las que se produciría no garantizan en absoluto que los argumentos vayan a ser tenidos en cuenta”. Pongamos un ejemplo actual hartamente ilustrativo: los “revisiónistas” del Holocausto, que no pueden exponer sus puntos de vista sin arriesgarse a ser procesados penalmente por delitos de odio, ¿podrían ingresar en el diálogo entendiendo que sus argumentos vayan a ser tenidos en cuenta? En su retórica, que denuncia la estrategia pero abusa de palmarios recursos estratégicos, pasa Apel (pág. 82) del calificativo “parasitario” al, más agresivo, de “autodestructivo”, como si la invalidez de la opción por la autodestrucción no dependiera de una opción estratégica por la “supervivencia”. En efecto, Apel considera que quien decida abstenerse de argumentar

(...) rechaza también el discurso por el que se comprende a sí mismo; teniendo motivos, por lo tanto, para suponer que se da en él un proceso patológico *autodestructivo*.

Estamos ante una pura retórica, casi delirante y que recuerda las reclusiones psiquiátricas de los disidentes en la URSS post-estalinista, donde la filosofía del “ser para la muerte” podría ser “refutada” utilizando manuales de medicina mental, un recurso que los “intelectuales” nazis ya utilizaron contra Heidegger, Mario Bunge volvió a emplear contra el mismo filósofo y ahora Apel podría, virtualmente, arrojar a su propio maestro como “argumento” contra *Ser y tiempo*... Suponiendo que estas afirmaciones, de carácter psicológico y empírico (“aquel que argumenta en serio sabe..., bloquea..., tiene que admitir”), pudieran acreditarse de alguna manera, sigue siendo un hecho incontestable que la decisión de argumentar ostenta una condición meramente facultativa. Y que cuando no es así, es decir, cuando “argumentación”

²⁴³⁷ Cortina, A.: *Razón comunicativa...*, op. cit., p. 93.

²⁴³⁸ Cortina, A.: *Razón comunicativa...*, op. cit., pp. 104-105.

se emplea en el más espinoso sentido de una “virtualidad”, de una “posibilidad irrebasable”, sigue observándose una diferencia entre la verdad y la racionalidad inherente a toda argumentación y, en consecuencia, la evidencia de que, a pesar de todo, quien rehúsa argumentar no rehúsa por ello a “la verdad”, la cual puede y debe ser comprendida antes y al margen de todo argumento (Capítulo 6). El propio Apel tiene que reconocer, en la medida en que argumente “en serio”, que ha accedido al debate con una pretensión de validez anterior al debate mismo. La argumentación sólo puede, en efecto, ser abordada en el momento en que se rompe el acuerdo y desencadenase un conflicto entre los participantes en la “acción comunicativa”. Ese desacuerdo supone dispares pretensiones de validez y, por ende, *una relación con “lo verdadero” externa y previa a la comunidad de diálogo argumentativo*. La razón entraña ya siempre “la verdad” y su desempeño en la argumentación tiene que ir precedido por alguna forma de “acción social” relativa a “la verdad” y a la distinción entre ésta y “lo verdadero”. Cuando la “acción social” se endereza a “la verdad” como tal, hablamos de “acción ontológica” y todas las restantes formas de “acción social” dependen de ésta porque cabe renunciar a la argumentación pero no a la pretensión ejecutiva de validez. Dicha “acción social” puede fundamentar, sin pasar por la argumentación (véase Capítulo 6), otras formas de acción social que, en todo caso, serían “parasitarias” de la “acción ontológica”, pero no de la “acción argumentativa”. La presencia de elementos “argumentativos” en toda deliberación individual o colectiva no autoriza sin más a reducir la “acción social” a argumentación. La “acción argumentativa” supone siempre el “plexo de sentido prediscursivo” de la *Trifügkeit* oriunda de la “acción ontológica” y ésta, a su vez, no depende de la argumentación, sino de la *experiencia de la verdad*, del “choque” brutal con la “realidad” anterior por principio a toda forma de razonamiento. “La verdad” establece las premisas, que la razón no puede “gestionar”, y de las mismas *se derivan* los argumentos. La “acción comunicativa” no es acuerdo, fraternidad, esperanza, felicidad, sino conflicto, lucha y victoria o derrota. La “acción estratégica” cabe fundarla de hecho directamente en la “acción ontológica”, sin pagar peaje a la “acción argumentativa”, y entonces nuestros interlocutores podrán hablar, quizá con razón, de “fascismo” en un sentido objetivamente cuestionable, pero la necesidad o imperativo ético de “tener que” argumentar deberá, en todo caso, justificarse en la relación de “la verdad” misma con el *Mitsein* (la Rede) y no meramente en los *procedimientos formales* de argumentación.

El propio Apel, a lo largo de su discurso, va depositando también en el texto de forma distraída algunos “indicadores formales” de la “acción ontológica”, que sugieren la sospecha de que él mismo percibe confusamente los límites de su concepto “hipostasiado” de “acción argumentativa”. Dichos “indicadores formales” son tres: 1/ la prioridad de la validez del sentido respecto a cualquier otra forma de validez, que permite establecer la distinción entre “la verdad” y “lo verdadero”, con aquélla como “sentido del ser” (pág. 69, n. 60); 2/ el valor supremo de “la verdad” frente a las presunciones de neutralidad axiológica de la ciencia, el cual deviene, por razones obvias, valor supremo de la “acción argumentativa” y permite forzar el paso de los “valores procedimentales” de la argumentación a una *ética material de la verdad* (pág. 55); 3/ la “acción de hecho” en Fichte, es decir, la consideración de “la acción en cuanto tal” en los “actos de habla” y sus estructuras como supuestos de toda forma derivada de acción, con lo cual tenemos una “verdad de la acción” que nos conduce directamente a la “ontología fundamental” de Heidegger en la medida en que ésta tiene por objeto el “nosotros ejecutivo” del *Dasein* (pág. 85). En el siguiente apartado emprenderemos una refutación de la tesis principal de Apel, a saber, la prioridad trascendental de la “acción argumentativa” respecto de cualquier otra forma de “acción social”. En particular, argumentaremos que *la “acción prelingüística con sentido” fundamenta toda acción comunicativa y argumentativa*. Además, propondremos, como punto de partida metodológico de una recodificación ético-dialógica de la ontología fundamental, que dicha “acción ontológica” o

“acción con sentido” *prelingüística* ostenta una relación esencial con el “plexo prediscursivo de sentido” o “plexo 1” al que hemos hecho referencia *supra*.

8.2.-La “acción ontológica” como fundamento de la “acción comunicativa” y de la “acción argumentativa”

Todo lenguaje comporta “sentido”, pero el sentido precede al lenguaje. Para no tener que repetir aquí cuestiones básicas ya abordadas, nos remitimos al Capítulo 3²⁴³⁹ por lo que respecta a la distinción entre sentido y lenguaje en *Sein und Zeit*, análisis que constituye el supuesto de nuestra problematización del *linguistic turn* en el presente capítulo. Pretendemos ahora detectar dicha dicotomía, siempre implícita aunque no sea plato del gusto habermasiano, en la *Theorie des Kommunikativen Handelns* y, singularmente, en la reconstrucción histórico-genética de la racionalización como “lingüistificación de lo sacro”. A tales efectos, si aceptamos que los “gestos” pueden tener “significado” y, por tanto, pertenecen al concepto de “lenguaje”, con lo que cabría hablar *in extremis* de “lenguajes animales”, hemos de aceptar que, en los términos del *método trascendental* reivindicado por Apel, el “sentido” constituye un fenómeno anterior a dichos lenguajes. En efecto, el “sentido” *precede a toda comunicación* y es inseparable de “la vida”, incluida aquí la biológica según nos permite comprenderla una disciplina científica como la etología.²⁴⁴⁰ El comportamiento basado en “meros” instintos tiene sentido. El depredador que persigue a la presa actúa con “sentido” y no precisamente comunicativo, porque mientras pueda intentará ocultarse para sorprender a su víctima. Evitar un barranco para no precipitarse por él es un acto mudo, pero rebosante de sentido. El animal “ve” el barranco y lo esquivo pero no conoce, ni “piensa”, ni usa preteóricamente el signo “barranco”. Vive el “ser ahí” prelingüístico en un “entorno” que no está “simbólicamente estructurado”, es “pobre” en “mundo” (Heidegger), pero “es ahí” también y *experimenta* dolor, placer, coraje, miedo, terror... Etcétera. Ninguno de estos “hechos” y, en general, las pautas de conducta animales, requieren de lenguaje. *Y, sin embargo, no puede afirmarse que tales patrones comportamentales sean carentes de sentido*. En consecuencia, y en la medida en que nosotros los hombres somos filogenéticamente también animales, *cabe sostener que el “lenguaje” se fundamenta trascendentalmente en el sentido y no a la inversa*. El “lenguaje”, incluso el más elemental “lenguaje” de gestos, define una *articulación signica del sentido* y, por tanto, la afirmación de que el “lenguaje” o, peor todavía, la “argumentación”, resultan irrebables, no se sostiene. “Nosotros” vivimos también en un *estrato de sentido prelingüístico* que forma parte de nuestro ser y *al cual pertenecen las siempre ya precomprendidas experiencias fundamentales de “la verdad”*. Ayunos de dichas experiencias, nuestros ascendientes animales o pre-humanos ni siquiera hubieran desarrollado el “lenguaje” porque se habrían extinguido como especie antes del advenimiento del *homo sapiens*. Tales nociones expresan sentidos ontológicos básicos surgidos de fenómenos tan elementales y cotidianos como, *verbi gratia*, el “dolor” que puede producir el encontronazo físico con “algo”. “La verdad” procede de tales experiencias fundamentales, preteóricas y prelingüísticas de “la vida” en la medida en que “vida” se define por la relación entre un organismo y “su” “entorno”. Dicho “entorno” presiona, por decirlo así, sobre el organismo y éste a su vez actúa respecto de aquél. En el plano ontogenético, el hombre, en sus primeras etapas de vida, experimenta habitualmente el entorno a través de “la madre”, de manera que “la madre” (“matria”) representa, en primera instancia, “la verdad” y ostenta, como el “entorno” mismo, un carácter *ambivalente*: “objeto” de deseo pero, a la par, *límite*.²⁴⁴¹ La noción de “autoridad” confórmase en esa

²⁴³⁹ Apartados 3.1, 3.1.2 y 3.3.

²⁴⁴⁰ Cfr. Konrad Lorenz: *Fundamentos de etología*, Madrid, Paidós, 1986. Irenäus Eibl-Eibesfeldt: *Biología del comportamiento humano. Manual de etología humana*, Madrid, Alianza, 1993.

²⁴⁴¹ Cfr. Otto Fenichel: *Teoría psicoanalítica de las neurosis*, Barcelona, Paidós, 1982. Véase “Los comienzos del desarrollo mental” (p. 49 y ss.) y, singularmente, el apartado “Omnipotencia y autoestima” (p. 56 y ss.). Respecto a las relaciones entre el psicoanálisis y la filosofía de Heidegger, en

relación originaria, pero incluso si hiciésemos abstracción de “la madre” así entendida, el “entorno” también mostraría esa misma ambivalencia que le es inherente como “fuente de vida” y “amenaza” permanente. Cualquier intento de fundamentar “la razón” o de pretender erigir un “fundamento último” excluyendo una noción bien diferenciada de “sentido” —el “pre-ser-se proyectual prelingüístico” cabe un “mundo” que “re-siste” a la “ek-sistencia”— quiere suplantar “la verdad” por la “revelación divina”, es decir, engañar. “Sentido” significa esa direccionalidad temporaria o “trascendencia” que se endereza hacia el “mundo” “entorno”. El significado meramente espacial de “sentido” constituye sólo, empero, una derivación y cosificación de su noción existencial (*existenzial*). Ni siquiera el “lenguaje”, que tiene carácter proyectual y no meramente estructural, sería “comprensible” en tanto que articulación sónica de la “trascendencia” ek-stática, con independencia del “sentido”, es decir, del “trans-cender” mismo del *Dasein*. Y sólo cuando el sentido se vincula a un signo, podemos hablar de mera noción o de significado.

Por “signo” vale en origen el simple *gesto* que permite “contener”, “retener”, “anticipar” y “recuperar” *toda una cadena de sentidos discretos* ligada a él:

He utilizado el ejemplo de una pelea de dos perros como método para presentar el gesto. El acto de cada uno de los perros se convierte para otro en un estímulo que provoca su respuesta. Existe, pues, una relación entre ambos; y como el acto es respondido por el otro perro, ese acto experimenta, a su vez, un cambio. El hecho mismo de que uno de los dos perros se disponga a atacar al otro se convierte para el otro en un estímulo que provoca un cambio en la propia posición y la propia actitud. Pero tan pronto como ha hecho esto, el cambio de actitud del segundo perro determina, a su vez, que el primer perro mude la suya. Tenemos aquí una conversación de gestos.²⁴⁴²

La conclusión de Mead, citada por Habermas, es clara con respecto a la cuestión del “sentido” que aquí nos ocupa:

Existe, por tanto, un campo de conducta incluso entre los animales situados evolutivamente por debajo del hombre, que por su naturaleza podría clasificarse como gesto. Consiste en el inicio de aquellas acciones que provocan respuestas instintivas por parte de los otros. Y a su vez estos inicios de actos provocan respuestas que conducen a reajustar los actos que habían sido iniciados, y estos reajustes conducen de nuevo a otros de respuesta que por su parte producen nuevos ajustes. Existe, pues, una conversación de gestos, un campo de parlamento dentro de la conducta social de los animales.²⁴⁴³

Tales “parlamentos” sólo son posibles sobre el fondo de unas pautas de conducta “con sentido”, porque “instintos” equivale a “paquetes de orientaciones de sentido” constituyentes del organismo. Cabe afirmar, incluso, que un organismo “no es más que” un “plexo de sentido” articulado, “objetivado” en un *código* prelingüístico “natural” de ADN, cosificado como “cuerpo” en una relación de poder o “posibilidad ek-sistente de vida”

especial por lo que concierne al psicoanalista Jacques Lacan, véase Carlos Parra y Eva Tabakian: *Lacan y Heidegger. Una conversación fundamental. Dimensión trágica de la Ética*, Buenos Aires, Paradiso, 1998; en la misma editorial: *Lacan y Heidegger. Una conversación fundamental. De retorno a Freud*, 1997. Héctor López: *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*, Buenos Aires, Letra Viva, 2004. Sergio Albano / Virginia Naughton: *Lacan: Heidegger. Los nudos de Ser y tiempo*, Buenos Aires, Quadratta, 2005. De dicha lectura lacaniana se desprende con evidencia abrumadora que el “conflicto edípico” articula la dicotomía autoridad (madre)/poder (padre). El triunfo del “poder” (“madurez”) constituye el “yo” pero, al mismo tiempo, introduce una escisión interna en el “sujeto” a partir de la cual cabe comprender el “individuo” moderno judeo-cristiano en calidad de “olvido” (“represión”) del *Dasein*.

²⁴⁴² Habermas, J.: *Teoría de la acción...*, *op. cit.*, t. II, p. 15.

²⁴⁴³ *Op. cit.*, n. 9.

respecto de un “entorno re-sistente” determinado. En el hombre, el “gesto” verbal, “el grito”, permite transitar del “lenguaje” de gestos al lenguaje de *señales*, las más originarias de las cuales son las formadas por un solo término. En este punto, convendrá recordar que los primeros signos ostentan un significado a la vez indicativo, expresivo e imperativo:

Las señales están de tal modo insertas en contextos de acción, que sirven siempre para coordinar acciones de los distintos participantes en la interacción: el sentido cuasi-indicativo, y el sentido cuasi-expresivo de la emisión forman una unidad con su sentido cuasi-imperativo.²⁴⁴⁴

Habermas utiliza como ejemplo la señal “ataque” y debo reconocer que su elección resulta harto sugerente a la hora de ilustrar la ancestralidad del “grupo de combate”, antecedente del “pueblo en armas” democrático:

Así, “ataque” significa una advertencia si del contexto se desprende, por ejemplo, que inesperadamente han aparecido enemigos; el mismo grito puede significar una exigencia cuyo contenido es que se haga frente a los enemigos que han aparecido inesperadamente; y puede ser una expresión de temor de que esos enemigos aparecidos inesperadamente amenacen la vida de quien emite el grito, o la vida de los suyos, etc. En cierto modo esa exclamación significa todo eso a la vez; en este caso hablamos de una señal.²⁴⁴⁵

El vocablo “ser” conserva la tridimensionalidad indicativa, expresiva e imperativa de su sentido originario como “poder de lo real”. Todos los filosofemas que Habermas denomina “significados” ponen en evidencia la *sobrecarga del signo* respecto de unos sentidos que no “dependen” del lenguaje, siendo así que estamos asistiendo a la “constitución” del mismo desde “lo no- y pre-lingüístico”.²⁴⁴⁶ Nos hemos colocado en la *frontera*, en la aduana, entre el territorio ancestral del “sentido” y la zona “urbanizada” del “lenguaje”, pudiendo comprobar, aunque Habermas no lo reconozca expresamente, que el “sentido” precede al “lenguaje” y de alguna manera lo desborda, por cuanto sólo *a posteriori* desarrollará éste significados correspondientes a los múltiples sentidos, pero la sobreabundancia del “sentido” o de “los sentidos” respecto de los “significados” (lingüísticos o meramente semióticos) es estructural.²⁴⁴⁷ En el ejemplo, los sentidos “miedo”, “angustia”, “inhospitalidad” y otros característicos de la ontología fundamental relativa a *das Unheimliche* quedan convalidados

²⁴⁴⁴ *Op. cit.*, p. 14.

²⁴⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁴⁶ En la argumentación, sin duda, el “lenguaje” es irrefragable, pero mejor sería *precisar* que *la argumentación es irrefragable... en la argumentación*; porque “estamos argumentando”, lo que convertiría la “fundamentación última” de la argumentación en los supuestos trascendentales de la misma poco menos que en una trivialidad si no fuera porque el argumentador en muchas ocasiones ignora los supuestos y las normas del argumentar de la misma forma que el hablante analfabeto ignora las normas de la gramática que él mismo está aplicando en su parlamento. Ahora bien, dicha cuasi-trivialidad deviene abuso cuando pretende presentarse como una “fundamentación última” *de la filosofía*. El objeto de la filosofía *no es la argumentación*, sino aquello *sobre lo cual se argumenta*, a saber, la “filosofía” que, en nuestro “ser ahí” como “precomprensión del ser”, hay ya “antes” de comenzar a argumentar. El *Dasein* no sólo argumenta, puede argumentar *o no*; y no sólo se comunica lingüísticamente, puede “callar”: lo que “no puede”, en tanto que “nosotros ejecutante”, es “dejar de hacer” y ello incluso cuando decide “no hacer nada”, por cuanto también esa pasividad es una forma de acción en sentido ontológico. Irrefragable, en consecuencia, es la “acción”, es decir, el *Dasein* mismo, cuyo *ser* consiste y *se agota* en su “quehacer” (“curarse de...”).

²⁴⁴⁷ El “plexo de sentido” de la palabra “sentido” en castellano, su vinculación a la “pasividad” del “sentimiento”, del “sentir”, a los sentidos fisiológicos (vista, oído, olfato, tacto, gusto...), a la “sensibilidad”, a la “receptividad” y, por ende, a la “experiencia” (sensorial), ya dicen mucho sobre su relación con “la verdad” y, por ende, con el “fenómeno VM”.

como fenómenos que no rinden tributo al lenguaje, sino que, por el contrario, establecen las “condiciones de posibilidad” ontológicas del mismo. A dichas “condiciones de posibilidad”, que lo serían, por ende, de “la razón” en cuanto articulación comunitaria del comprender (*verstehen*), se refiere el término *Dasein*, “ser ahí” definido por esta relación radical de la “existencia” versus la “re-sistencia”. El *Dasein* no está “inmerso”, en calidad de “individuo”, en el “lenguaje”, sino que el “lenguaje” es un fenómeno derivado de un existencial del *Dasein*, a saber, la *Rede* (habla) inherente al *Mitsein*. El habla fundamenta la comunicación desde el “supuesto” trascendental de la “comunidad” (*Mitsein*). En tanto que “nosotros ejecutante”, el *Dasein* es esencialmente “hablante”, “ex-presante” de “sentido” para un “con-ahí”: todos sus actos lo son y cabe “co-comprender” en ellos, “interpretarlos”. Si hace(n) gesto de “ataque”, pero “ríe(n)”, es una “broma”. Si el bebé muerde del pezón mientras mama, la madre grita “¡ay!” y da un “cachete” al niño, éste “entiende”, mediante el dolor “sentido”, que no debe morder, sino sólo chupar el pezón, etcétera. El carácter “hablante” del *Dasein* no tiene todavía nada que ver con el hecho de que un “individuo” “le hable” (lingüísticamente) a otro y, mucho menos, que le “argumente”, pero la argumentación “conserva” dentro de sí el “sentido” fundamental del “habla” en cuanto “ex-presión” de “la verdad”, cuya experiencia originaria remite a “lo siniestro”. Un “sentido” que, para volver al ejemplo ya empleado, el bebé “comprende” por primera vez a través del “castigo” (“dolor”) infligido por “la madre”. La tan traída y llevada “hipóstasis del lenguaje” en Heidegger no es, en realidad, cosa de Heidegger, del “primer Heidegger” al menos, sino de los intelectuales inmersos profesionalmente en la actividad lingüística y argumentativa, proclives a trascendentalizar y universalizar sus hartos particulares “condiciones” ópticas de vida.

Pero quizá la evidencia más aplastante sobre la “hegemonía del sentido” y, por ende, de los fenómenos, respecto del lenguaje, estriba precisamente en los supuestos ontológicos de la argumentación, que han permanecido ocultos durante siglos y que sólo ahora disponen de “palabras” que los permitan identificar en términos de “contradicción performativa”, *Triftigkeit*, “enunciados pragmático-trascendentales”, “irrebasabilidad”, “comunidad ideal de diálogo”, etcétera. Ahora bien, si la lógica pragmática de la argumentación dependiera del lenguaje, variaría en función de cada idioma y devendría un mero producto historicista de la creatividad social correspondiente. Pero los enunciados en cuestión son tematizaciones lingüísticas de estructuras ontológicas y trascendentales o, en caso contrario, será menester renunciar a su virtualidad vinculante y normativa. *La lógica no puede depender del lenguaje porque “el lenguaje”, de hecho, como ya hemos señalado, no ex-iste, ex-isten sólo “lenguas” concretas acontecidas.* Cabe ciertamente hablar de una “estructura universal del lenguaje” (Chomsky, Habermas) construida abstractivamente por inducción desde los idiomas nacionales e históricos dados. Pero si la lógica depende de ésta, adiós a la validez, es decir, a la “necesidad” e “imperatividad” de las normas argumentativas: de un “hecho” empírico (“no-necesario”) nunca puede, en efecto, derivarse una norma (falacia naturalista). De lo cual se desprende que los “supuestos pragmáticos de la argumentación”, no argumentables ellos mismos, tienen que acreditar un fundamento ontológico y que éste muéstrase como “sentido” antes que pueda hacerlo como “signo”. Semejante “fundamento ontológico” pre-lingüístico remite al existencial del “habla” (*Rede*), ya mencionado. La *Triftigkeit*, insistamos en este punto, no es nunca un mero “objeto” de argumentación, por cuanto ésta comporta aquélla ya siempre, sino sólo de enunciados que describen “lo que sucede”, “lo que se muestra”... Aquello que “aparece” o “se da” (*es gibt*) necesariamente entraña una “facticidad trascendental” en las antípodas de cualquier “concepto genérico universal” empíricamente abstraído. La “imperatividad” de las normas pragmático-argumentativas, que rigen la conducta de todo argumentador, fundaméntase en la *Triftigkeit*, pero ésta no se fundamenta a su vez en el “lenguaje” —por mucho que el “sujeto del discurso argumentativo” exprese, signos lingüísticos mediante—, sino en el “habla” y, por tanto, en el *Dasein*. Los intentos de reducir

“la razón” al “lenguaje” y, por tanto, de “relativizar” los conceptos lógicos, son auto-contradictorios en la medida en que pretenden para sí, en el acto de razonar, la validez que niegan en general. Husserl, en sus *Investigaciones lógicas* (1900), ya dejó clara la cuestión para el psicologismo, pero sus argumentos pueden hacerse extensivos al *historicismo*, al *sociologismo*, al *lingüísticismo* y a todos los “-ismos” empíricos que quepa concebir.

Las consecuencias de dichas ambigüedades, confusiones y estrategias semánticas de amalgama, tan propias de los trileros utópico-proféticos, no resultan irrelevantes. A continuación vamos a documentarlas con algunos ejemplos campanudos. Así, según Luis Sáez Rueda:

Heidegger ha ratificado en su ontología el cauce general del “giro lingüístico” contemporáneo. Ya en *Sein und Zeit...* considera al “habla” como un modo del “ser ahí” cuya originariedad corre pareja a la de los existencialistas “encontrarse” y “comprender”. Junto a ellos, es uno de los radicales en los que la analítica existencial cifra el carácter de la “apertura”, el *Da* del *Dasein*, su facticidad. Según esto, toda comprensión del ser es ya una comprensión lingüística.²⁴⁴⁸

Nótense las implicaciones del postrero enunciado transcrito. No es ésta, empero, la tesis de *Sein und Zeit*. En la sistemática de la ontología fundamental, la “comprensión” (*verstehen*) es “condición de posibilidad” del lenguaje, pero no “el lenguaje” y mucho menos un a posteriori del mismo. La *Verstehen* pertenece todavía al “ámbito prelingüístico del sentido” con igual co-originariedad que el “encontrarse” (*Befindlichkeit*) y el “habla” (*Rede*). Pero el “habla” no es todavía el “lenguaje”, como pretende sin fundamento, por ejemplo, Cristina Lafont.²⁴⁴⁹ Esta autora reconoce que hay en Heidegger una interpretación de los existencialistas como estructuras ontológicas prelingüísticas:

(...) el análisis del “encontrarse” parece confirmar la tesis según la cual Heidegger, al referirse a los estados de ánimo (*Stimmungen*) del *Dasein*, intenta tematizar fenómenos pre-lingüísticos; de hecho, bajo el título de “estado de abierto”, Heidegger sigue la huella de aquéllos fenómenos que contribuyen a lo que él llama *«perfecto apriorico*, que caracteriza el modo de ser del *Dasein* mismo» (SyT, págs. 85/99), es decir, aquellos fenómenos que se retrotraen, por así decir, a la “prehistoria” del *Dasein*, que, de alguna manera, dan cuenta de su finitud y para los que éste, por ello, no puede reclamar autoría alguna. Sin duda hay que situar aquí los estados de ánimo en los que el *Dasein se encuentra siempre ya*. Estos son el correlato “óntico” del “encontrarse” “ontológico”: «Aquello que señalamos *ontológicamente* con el título “encontrarse”, es *ónticamente* lo más conocido y cotidiano: la disposición, el estado de ánimo» (SyT, págs. 134/151).²⁴⁵⁰

Lafont intenta *torcer* el texto de Heidegger en *Sein und Zeit*, de manera que diga lo que nunca dijo. Porque, si la autora tiene razón, el filósofo alemán pudo haber afirmado abiertamente que “el lenguaje” es el fundamento del *Dasein*. Tener que recurrir incluso a las notas heideggerianas manuscritas al margen en el ejemplar particular de mano de *Sein und Zeit* pone en evidencia el esfuerzo invertido en la intentona, pero también su carácter fraudulento, que

²⁴⁴⁸ Sáez Rueda, L.: *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001, p. 224.

²⁴⁴⁹ Cfr. Cristina Lafont: *Lenguaje y apertura al mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza, 1997. Conviene señalar que Sáez Rueda no cita esta obra de Lafont en *Movimientos filosóficos actuales*, tres años posterior, a pesar de que desarrolla de forma sistemática la cuestión del giro lingüístico en Heidegger y constituye el fundamento más que evidente de su exposición. Que Sáez Rueda conoce a Lafont queda acreditado porque sí cita una obra anterior de esta autora, a saber, el libro *La razón como lenguaje. Una revisión del “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993.

²⁴⁵⁰ Lafont, C.: *Lenguaje y apertura al mundo...*, op. cit., p. 73-74.

tales métodos ilustran. Semejante tesis interpretativa podrá sostenerse, hasta cierto punto, de forma errónea pero honesta, para el Heidegger posterior a 1945, pero no para el “primer Heidegger” (1919-1929) de la ontología fundamental. Además, Lafont hace todo esto, con evidente mala fe, para conducirnos de vuelta a una teoría naturalista de la referencia²⁴⁵¹ y marcharse acto seguido a Estados Unidos, país de las oportunidades y el common sense con un nivel de discurso filosófico, según asevera, muy superior a Alemania:

La concepción del lenguaje que subyace a la teoría de la acción comunicativa de Habermas puede considerarse, vista retrospectivamente, como el desarrollo y la profundización de la perspectiva inaugurada por la tradición alemana de filosofía del lenguaje que hemos expuesto hasta aquí. / Sin embargo, la complejidad que encontramos en dicho desarrollo y que responde a un nivel de elaboración teórica incomparablemente mayor que el de los autores que hemos tratado hasta el momento, se debe, sin duda, a la recepción (y aprovechamiento) que Habermas hace de la otra tradición importante de filosofía del lenguaje de este siglo, es decir, la anglosajona,²⁴⁵² cuyo utillaje analítico y conceptual es indudablemente más elaborado que el de la tradición alemana.²⁴⁵³

Sin embargo, a pesar de alardear de ínfulas respecto de la tradición alemana de “filosofía del lenguaje” —que no existe porque los alemanes citados, y singularmente Heidegger, nunca se dedicaron a dicha actividad a pesar de la insistencia en pretender lo contrario—, Lafont parece que no ha entendido a Heidegger. Porque toda su perspicaz exégesis, con un nivel de complejidad y de elaboración teóricas incomparablemente mayores que la de Heidegger, no capta lo más elemental, a saber, que en la ontología fundamental el “habla” (*Rede*) no es “el lenguaje”. Esto queda claro con una simple lectura de *Sein und Zeit* y, por tanto, a fin de no cuestionar su sedicente superioridad intelectual, sólo podemos atribuir la postura de Lafont a los influjos de la “ideología B”. En nuestra respuesta a Lafont tendremos en cuenta a tres autores, a saber, Luisa Paz Rodríguez Suárez,²⁴⁵⁴ Tatiana Aguilar-Álvarez Bay²⁴⁵⁵ y Adrián Bertorello.²⁴⁵⁶ El carácter prelingüístico de los existenciaros del *Dasein* está, en su opinión, meridianamente claro. Haré sólo tres referencias, muy breves, por orden cronológico, que acreditan la validez de mi planteamiento frente al de Cristina Lafont.

En primer lugar, Tatiana Aguilar-Álvarez Bay, quien se basa en la obra de Friedrich W. von Hermann *Subjekt und Dasein*,²⁴⁵⁷ concluye que

El habla se sitúa en relación con la verdad a partir del esquema que regula el contacto inmediato del *Dasein* con lo que le rodea; el lenguaje, en cambio, depende de estructuras derivadas. En consecuencia, la noción de habla se contrapone a la de lenguaje, como lo natural se contrapone a lo artificial.²⁴⁵⁸

²⁴⁵¹ Cfr. Lafont, C.: *La razón como lenguaje...*, op. cit., pp. 227 y ss. La “teoría descriptiva de la referencia” reivindicada por Lafont queda empero seriamente comprometida por el “filósofo del lenguaje” Keith Donellan. Cfr. Luis Fernández Moreno en “La crítica de Donellan a la teoría descriptiva de la referencia”, *Análisis Filosófico* XXVII, nº 1, mayo 2007, pp. 47-73.

²⁴⁵² Tan “anglosajona” que, curiosamente, fue fundada por el alemán y simpatizante del partido nacionalsocialista Gottlob Frege.

²⁴⁵³ Lafont, C.: *La razón...*, op. cit., p. 127.

²⁴⁵⁴ Luisa Paz Rodríguez Suárez: *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

²⁴⁵⁵ Tatiana Aguilar-Álvarez Bay: *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, FCE, 1998.

²⁴⁵⁶ Adrián Bertorello: *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

²⁴⁵⁷ Friedrich W. von Hermann: *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu “Sein und Zeit”*, Frankfurt, Klostermann, 1985.

²⁴⁵⁸ Aguilar-Álvarez Bay, T.: *El lenguaje...*, op. cit., p. 279.

Esta conclusión, insistimos en ello, puede hacerse extensiva a Hermann, quien, según la interpretación de la autora, deja bien claro, que el existenciaro “encontrarse” (*Befindlichkeit*) ostenta carácter prelingüístico y es “condición de posibilidad” del lenguaje porque, ordenados jerárquicamente los existenciaros, ocupa el lugar primero y más fundamental.²⁴⁵⁹ «Se concluye entonces que el habla es la articulación del sentido».²⁴⁶⁰ Y cita acto seguido a Hermann:

Porque el habla (el fundamento ontológico-existencial del lenguaje), como organización del sentido abierto para la totalidad del significado, es la organización del abierto ser en el mundo; el habla tiene esencialmente un modo de ser específicamente mundano.²⁴⁶¹

En consecuencia, el “habla” no es “lenguaje”, sino el fundamento pre-lingüístico del lenguaje.

En *segundo* lugar, Luisa Paz Rodríguez Suárez expone su tesis de la prelingüisticidad de los existenciaros en los siguientes términos generales:

En este contexto, la analítica existenciaro se puede presentar como un acceso del pensar a este espacio apriorístico de la posibilidad. Y ello porque la esencia humana, el Dasein en el hombre, es el lugar del “despejamiento” (*Lichtung*) del ser, de su apertura. Da-sein, el “abierto Ahí” (*offene Da*) es, en este sentido, el lugar del Entre que trasciende, fundamentándolos, a sujeto y objeto —sujeto es propiamente ese acaecimiento de la apertura del ser—. Sin esta apertura, sin esta comprensión del ser, no se puede dar ningún ente. Siendo esto así, la “esencia del hombre” (*Dasein*) se determina en la esencialización del ser. De lo que se trata, entonces, es de dirigirse a dicha dimensión de la apertura del ser, que es, asimismo, el lugar de la esencia del lenguaje (cap. 3). Esta dimensión antecede a la expresión lingüística como tal, es, pues, un ámbito prelingüístico.²⁴⁶²

Toda vez que la tesis de Lafont se basa en una simple identificación postuladora entre “habla” y “lenguaje” en Heidegger, bastará añadir una referencia directa al tema, en el cual la autora coincide, como la antes citada, con Hermann:

Por eso, para nosotros, la respuesta a la pregunta ¿qué significa una hermenéutica del Dasein?, no puede ser otra, desde la perspectiva que planteamos, que una interpretación de esta dimensión apriorística de la apertura que se da en el Ahí —esto es, en la apertura— del Dasein, o lo que es lo mismo, una interpretación del “fenómeno originario” (*Urbänomen*) de la esencia del lenguaje, que —siguiendo la terminología de la analítica existenciaro— denominamos habla: «El “habla” (*Rede*) es el fundamento ontológico existenciaro del “lenguaje” (*Sprache*)» (*SZ*, 213).²⁴⁶³

Pero ya dejó claro en la introducción que «esta dimensión antecede a la expresión lingüística como tal, es, pues, un ámbito *prelingüístico*» (subrayado mío, J.F.).

En *tercer* lugar, sin hacer una referencia explícita al “habla”, Adrián Bertorello concluye que:

En *Sein und Zeit* aparece, a mi juicio, la máxima radicalización de la concepción pragmática

²⁴⁵⁹ Aguilar-Álvarez Bay, T.: *op. cit.*, pp. 278-279.

²⁴⁶⁰ *Op. cit.*, p. 280.

²⁴⁶¹ Hermann, F. W.: *Subjekt und Dasein...*, *op. cit.*, p. 132. Citado por Aguilar-Álvarez Bay, T., *op. cit.*, *ibidem*.

²⁴⁶² Rodríguez Suárez, L. P.: *Sentido y ser...*, *op. cit.*, pp. 19-20.

²⁴⁶³ Rodríguez Suárez, L. P.: *op. cit.*, pp. 77-78.

del significado. En la obra fundamental de Heidegger, por un lado, los términos “significado” (*Bedeutung*) y “significatividad” (*Bedeutsamkeit*) no designan primeramente un hecho lingüístico, el sentido de las palabras, sino las relaciones semánticas que surgen de la vida práctica. Desde esas relaciones de la acción, dice Heidegger, surgen las palabras (SuZ: 161). Estas relaciones semánticas son las que estructuran la lógica del mundo (SuZ: 88) y, aunque Heidegger no se ocupe de este problema, a ellas deben ser remitidos los significados léxicos. Este es el sentido de la frase enigmática “surgen las palabras”.²⁴⁶⁴

Nosotros hemos preferido distinguir entre *sentido* y *significado*, bien entendido que la “significatividad” de la comprensión (*verstehen*), como el entero ámbito apriorístico de los existenciales de “apertura”, tiene carácter prelingüístico.

Así las cosas, la tesis de Cristina Lafont, en la que bebe Sáez Rueda sin citarla, parte del supuesto de una identificación entre “habla” y “lenguaje”. Aunque acepta que Heidegger hizo la distinción, ésta no se sostendría y tendríamos evidencias de ello incluso en el propio texto de *Sein und Zeit*:

De modo que finalmente aquí, en el análisis del habla, llegamos a saber, por boca del propio Heidegger, lo que, con carácter previo se encuentra antes del enunciado: como de alguna manera ya habíamos apuntado —en la discusión con Tugendhat—, *lo que se balla antes del enunciado no es lo pre-lingüístico, sino el lenguaje mismo* y, en concreto, el lenguaje como «una totalidad de significados articulada» que es la que proporciona al *Dasein* la «inteligibilidad» que en cualquier caso necesita para poder expresar un enunciado (pues «el habla es el estructurar significativo de la inteligibilidad» (ibíd)).²⁴⁶⁵

Así pues, la razón alegada por Lafont para justificar que el “el lenguaje” preceda al “habla” es que Heidegger ha admitido que la interpretación parte de una inteligibilidad ya articulada, y ésta sólo puede tener carácter lingüístico. No demuestra esta afirmación, simplemente postula que si hay “articulación” y hay “inteligibilidad”, entonces hay lenguaje, un “supuesto” que las ciencias empíricas han refutado hasta el hartazgo. Lafont recurre además a la obra de Apel para reforzar su posición lingüicista:

En el marco de la referida discusión en torno a la importancia del lenguaje en *SyT*, K.O. Apel se enfrenta ya a aquellas interpretaciones que suponen que «la fundamentación del enunciado teórico temático en la “inteligibilidad” siempre ya supuesta de la situación existencial equivale a la minusvaloración —típica de la filosofía fenomenológico-existencialista— de la mediación lingüística de toda comprensión del mundo (K.O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico op. cit.*, pág. 55). Sin llegar a desarrollar una «crítica pormenorizada de estas interpretaciones de Heidegger», Apel objeta frente a ellas, refiriéndose precisamente a la «articulación de la inteligibilidad», que «el retroceder más allá del enunciado teórico no significa retroceder más allá del lenguaje, sino un fundar existencialmente el lenguaje teórico en el lenguaje preteórico en el que se constituye la inteligibilidad de la situación. La articulación, siempre subrayada por Heidegger, incluso de la inteligibilidad antepredicativa de la situación, apunta precisamente a este lenguaje preteórico (ibíd).²⁴⁶⁶

La tesis lingüicista se sustenta siempre en, al menos, dos postulados: 1/ *Dasein* significa “individuo”, e individuo en el sentido empírico más burdo de la palabra, luego el *Dasein* no puede operar como instancia constituyente de mundo ni, por ende, fundamento del lenguaje;

²⁴⁶⁴ Bertorello, A.: *El límite del lenguaje...*, op. cit., p. 120.

²⁴⁶⁵ Lafont, C.: *Lenguaje y apertura al mundo...*, op. cit., pp. 97-98.

²⁴⁶⁶ Lafont, C.: *Lenguaje...*, op. cit., ibídem, n. 51.

en consecuencia, el lenguaje es *anterior* al *Dasein*;²⁴⁶⁷ 2/ No hay “sentido” antes del lenguaje, todo sentido se fundamenta en el lenguaje, luego el lenguaje es anterior al *Dasein* en tanto que “acción con sentido” (ya se refutó este dogma supra). Uno de los problemas que se le plantean a Lafont a partir de su interpretación de Heidegger es que no se puede conciliar la función constituyente del *Dasein* con el carácter fáctico de “la comprensión”:

Sin embargo, que dicha comprensión se considere como algo siempre ya dado previamente al *Dasein*—con lo que se mantiene en el estatus de un factum— impide que pueda ser utilizada, a su vez, para apoyar la tesis—que ha de constituir a *SyT* en una ontología fundamental del *Dasein*— de que éste «alberga en sí la posibilidad de la constitución trascendental» (Carta, págs. 602).²⁴⁶⁸

Sin embargo, al parecer, el carácter fáctico del lenguaje y de la razón no impiden a estas instancias desempeñar funciones constituyentes. La objeción vale sólo para el *Dasein* porque ya ha sido interpretado como “individuo” y no como *Mitsein*, es decir, como *Volks-gemeinschaft*. Por lo demás, esta crítica de Lafont ignora también la estructura del círculo hermenéutico y el proceso de interpretación que, desde el fundamento del *Vorhabe*, permite al *Dasein* “apropiarse” de la comprensión que lo constituye y “modificarla” en la “resolución” (*Entschlossenheit*) del “ser para muerte”. Ambos postulados son, por tanto, arbitrariedades interpretativas de primer orden y no nos detendremos ya en refutarlas, nos limitamos sólo a constatar su carácter ideológico y el hecho de que siempre aparecen allí donde se intenta “superar” a Heidegger para hacer sitio a la cábala u otras doctrinas funcionalmente equivalentes de la “ideología B”.

Estamos, pues, ante los efectos de la “ideología B”. La obsesión de Lafont por acabar con la “preeminencia” del *Dasein* y colocar en su lugar al “lenguaje” ostentan una clara motivación ideológica. Otro tanto cabe decir de Sáez Rueda, seguidor de Lafont en su exégesis del paso de la preeminencia del *Dasein* a la preeminencia del “lenguaje” (un periplo que, con Derrida, concluye en la “hegemonía del significante”, es decir, del “libro”). Resulta difícil de creer que un especialista en Apel de la talla de Sáez Rueda se haya “equivocado” aquí. En el índice temático de su obra *Movimientos filosóficos actuales* (2001), no aparece, como ya advertimos en su momento, la palabra “muerte”, y ello a pesar de que la heideggeriana “ontología fundamental”, cima del pensamiento filosófico del siglo XX, concluye su parte publicada (Segunda Sección) con el “enunciado VM”. Todo un indicio de que la “ideología B” merodea por las proximidades. Para Sáez Rueda, entendemos, el fenómeno de “la muerte” simplemente no existe o *carece de significación filosófica en la filosofía contemporánea*. Pero nosotros afirmamos que no estamos, no podemos estar, ante un “yerro” de tales dimensiones, sino ante el fenómeno omnipresente de la “ideología B”, cuyas estrategias incluyen amplias maniobras conceptuales envolventes y preventivas (*c’est préventif*, que diría el cómico francés Dieudonné M’bala) enderezadas a obedecer, satisfacer e implementar las consignas salvíficas de la Escuela de Frankfurt. En este caso, el *Dasein* queda, por decirlo así, subsumido bajo el concepto—difuso pero aparentemente convincente para todo aquel que quiera dejarse engañar en la emotiva y “humana” “lucha contra la muerte” (“fascismo”)— de “lenguaje”. Ocurre que el fenómeno del *Dasein* conduce al “ser para la muerte”, léase: “Auschwitz”; el “lenguaje”, por el contrario, abona la “comunidad ideal de diálogo”, es decir,

²⁴⁶⁷ Lafont expresa este dogma en los siguientes términos: «El “mundo”, si se toma como base de *SyT*, no puede ser interpretado como un rendimiento del *Dasein*» (*op. cit.*, n. 35, p. 71). Pero no el “mundo”, sino el “ser-en-el-mundo”, es la “base” de *Ser y tiempo*, y la esencia del “mundo”, la “mundanidad del mundo”, una estructura del ser del *Dasein* y no un conjunto de entes “ante los ojos” simbólicamente estructurados, como parece concebir Lafont la idea de “mundo”.

²⁴⁶⁸ Lafont, C.: *Lenguaje y apertura...*, *op. cit.*, p. 51.

una agradable charla de sobremesa entre intelectuales profesionales elevada a la categoría de trascendental filosófico. ¡Qué extraña forma de aplicar el “imperativo de autorrenuncia científica”!²⁴⁶⁹ El “nazi” Heidegger antójasenos, a pesar de todos los pesares, más *honrado* intelectualmente que los promotores de tales ilusionismos. Omitimos los envites basados en el “segundo Heidegger”, que no son objeto de la presente investigación, pero facultan al apeliano Sáez Rueda, en su maniobra de mixtificación conceptual, para asimilar la filosofía heideggeriana a los textos que Heidegger publica durante la ocupación aliada y bajo amenaza de sanción. Al parecer, no se le “ocurre” al intérprete en cuestión que Heidegger se haya podido autocensurar después de haber sido ingresado en un hospital psiquiátrico como consecuencia de la persecución de los vencedores, porque Sáez Rueda parte del supuesto de que dichas autoridades militares, siendo “democráticas”, no aplicaban castigos más que a los criminales, una pretensión, empero, un tanto arriesgada o precipitada después de Hiroshima y Nagasaki. El Heidegger posterior a 1945, a nuestro juicio, debe ser leído cum grano salis: las razones de esta reserva son político-ideológicas. Heidegger no fue libre, tras la derrota alemana, de exponer abiertamente un pensamiento crítico sin temor a fuertes represalias que hubieran silenciado definitivamente su voz filosófica. La famosa “hipóstasis” del “lenguaje” es una de las estrategias de despolitización del discurso heideggeriano. El filósofo Heidegger no miente, ocurre sólo que el ciudadano Heidegger omite *parte de la verdad* a la espera de tiempos más venturosos. La estrategias de edición aplazada de los *Schwarze Hefte* confirman nuestra orientación interpretativa y, una vez más, el peso de la *ideología* en todo lo concerniente a la filosofía desde la caída de Berlín. No tendremos, pues, en cuenta las apelaciones al “segundo Heidegger” por dos razones: 1/ desbordan cronológicamente el “objeto” de la presente investigación, que sólo recurre puntualmente a textos posteriores a 1929 con fines *propedéuticos* de comprensión retrospectiva; 2/ están sujetas a significativas reservas cuyo alcance sólo puede ponderarse una vez sometida a crítica la cuestión “ideológica” (“fascismo”) del discurso heideggeriano. Por ello únicamente tendremos en cuenta las apelaciones de Sáez Rueda y otros exegetas al “primer Heidegger”. Nos bastará y sobrá la ontología fundamental para cuestionar la reducción de “sentido” a “lenguaje” promovida por los “creyentes” de la “ideología B”. Obsérvese cómo el propio Sáez Rueda deforma gravemente la filosofía de Heidegger incluso cuando la reivindica:

Frente a la denuncia del logicismo que creció a auspicios del Tractatus wittgensteiniano, la concepción heideggeriana se ha hecho valer a través de la perspectiva hermenéutico-lingüística que pone al descubierto la función de “apertura de sentido” característica de la palabra, una función a la que el hermeneuta actual asigna una prelación ontológica; la apertura lingüística de sentido, como dimensión constituyente última e irrebasable, fragua el fondo sobre el cual se hace posible la designación, el nexa proposición-hecho, y permanece presupuesta, en consecuencia, en toda descripción “objetiva” del mundo.²⁴⁷⁰

Aquí se afirma que la “apertura de sentido” corresponde a la palabra. Sin embargo, en Heidegger y, singularmente, en el Heidegger de la “ontología fundamental”, no es “la palabra” aquello que “abre” el “sentido”, sino “el ser” o, mejor dicho, el “ahí del ser”, el “ser” en su “ahí” (*da*), el *Dasein*. La “apertura de sentido” propicia “la palabra” del poeta o del filósofo como “voz del pueblo”. Pero la palabra es siempre tributaria de los fenómenos en los cuales “la verdad” viene a manifestación. En griego, el vocablo *lógos* ya comporta de suyo esta dependencia ontológica, no así en los contemporáneos, quienes pretenden, con su *linguistic turn*, que “el lenguaje” —y, siempre que sea posible, la palabra “sobre-natural” revelada por algún profético o místico vendedor de aire— usurpe y oculte el “imperar del ser”, es decir, los fenómenos, la *physis*, “lo que hay” (*es gibt*). La prioridad de “la palabra”

²⁴⁶⁹ Cortina, A.: *Razón comunicativa y responsabilidad...*, op. cit., p. 76.

²⁴⁷⁰ Sáez Rueda, L.: *Movimientos filosóficos...*, op. cit., *ibidem*.

respecto del “sentido” es ya una maniobra alevosa de la “ideología B” cuyo fin estriba en la demolición del “paradigma del *Dasein*” (“paradigma A”) y su usurpación por el paradigma lingüístico (“paradigma B”). Por si fuera poco, la “hipóstasis del lenguaje”, perpetrada por los ideólogos del linguistic turn, es imputada al propio Heidegger, pero, atiéndose bien, en calidad de hipóstasis ontológica, cuando precisamente es el carácter *ontológico* del lenguaje, es decir, *su dependencia y correspondencia con el ser*, con los *fenómenos*, aquello que impide la “hipóstasis” consumada por los lingüísticistas:

(...) desde esta perspectiva hermenéutica y pragmática se le ha reprochado a Heidegger su tendencia a una “hipóstasis ontológica del lenguaje”, que se exime del análisis expreso y concreto de la estructura de las expresiones lingüísticas, haciendo de tal análisis una tarea secundaria.²⁴⁷¹

“Hipóstasis” sería enfrascarse en “el lenguaje” sin más explicaciones, dando por supuesto como cosa “comprensible de suyo” el carácter paradigmático de *un ente*, el *signo*, y, con ello, el olvido del ser. Más sorprendente resulta que tamaña “hipóstasis”, característica del “segundo Heidegger” según los intérpretes adscritos la “ideología B”, pretenda “probarse” precisamente en el “primer Heidegger”. Para Sáez Rueda puede rastrearse incluso en la obra capital de Heidegger la justificación de dicha acusación de hipóstasis lingüística:

Si la crítica tiene o no fundamento es cosa que puede ser rastreada en *Ser y tiempo*. Allí tematiza Heidegger el lenguaje como estructura proposicional y lo hace derivado, así entendido, de su existenciario el “habla”, “articulación significativa de la comprensibilidad” (ST., 181; cf. § 34). El lenguaje, así, es —*ya siempre*— el “estado de expreso” del habla y esta última la primaria relación con el ser de lo ente (cf. *Ibíd.*, 186 s.). Pues bien, se diría que esta primaria relación ontológica sufre una degeneración en el seno del ya siempre “estado de interpretado” del lenguaje, cuya tendencia inherente parece consistir en la transmisión repetida de lo que se habla y, así, en una caída en las “habladurías” (cf. *Ibíd.*, §35). Estas consideraciones invitan a reconocer que la labor hermenéutica —para Heidegger— se aleja de un análisis del lenguaje, en cuanto interpretación efectuada y “olvidada del ser”. “La investigación filosófica —dice expresamente el filósofo— tiene que renunciar a la ‘filosofía del lenguaje’ para interesarse por las ‘cosas mismas’ (*Ibíd.*, t. c., 185).²⁴⁷²

A nuestro entender, la postura de Heidegger es precisamente anti-hipostásica. El lenguaje es esencialmente *transitivo*, como lo es su unidad básica, el *signo*. Éste, en efecto, aparece en calidad de *tributario de los fenómenos*, apunta esencialmente fuera de sí, constituye el “allende”, la “indicabilidad” por excelencia: el signo es siempre “signo de...”. El engolfamiento en “el lenguaje” *en cuanto ente* (“filosofía del lenguaje”) comporta, por tanto, su falseamiento radical. La esencia de las “habladurías” consiste precisamente en un tratamiento de “la información” en calidad de entidad no transitiva, es decir, independiente de los fenómenos y, por ende, de su fundamentación. Las “habladurías” transmiten “el signo”, cuya validez se acredita por la fuente: en ello consiste precisamente su condición *peyorativa* de “habladurías” (*Gerede*). La “filosofía del lenguaje”, entendida como un abordaje del lenguaje en sí mismo y al margen de su carácter transitivo, indicativo, “intencional”, perpetra así la hipóstasis del fenómeno lingüístico que culminará, posteriormente, con su elevación a paradigma filosófico. Con lo cual el fenómeno, el ser, “la verdad”..., *pueden ser suplantados por la “ideología B”*. El “lenguaje” desanclado del ser deviene apto para transmitir todas las fábulas que la propaganda del poder le requiera: los paraísos, las utopías, las promesas soteriológicas, los fraudes proféticos, las cábalas y demás imagería religiosa, cuyo único fundamento es “el Libro” inspirado por “Dios”, se oponen así a las “cosas mismas”, es decir, a evidencia de los *fenómenos*, la *phýsis*

²⁴⁷¹ *Ibidem*.

²⁴⁷² Sáez Rueda, *op. cit.*, pp. 224-225.

(antes calificada de aparente, engañosa, pecadora, mundana..., hoy simplemente inexistente, “posverdad”). El “Libro” (judío, cristiano o musulmán) “fundado” por la “fe” en “lo sobrenatural” constituye la objetivación e institucionalización de la hipóstasis lingüística onto-teológica judeo-cristiana:

Otro concepto bien conocido de la tradición rabínica es el de la preexistencia de la Torá: la Torá existía ya antes de que Dios creara el mundo. Dios miró a la Torá y creó el mundo. Para los rabinos esto significaba que si la Torá era preexistente también el hebreo tenía que existir antes de la creación. Era, por supuesto, la lengua en que estaba escrita la Torá preexistente (véase también capítulo 3, § 1.4).²⁴⁷³

La palabra de Yahvé (“la esperanza”) *sustituye* a la palabra “natural” del ser inscrita en el ADN. Heidegger no ha hecho otra cosa que prevenirnos contra semejante olvido del ser pero, justificando así sus temores, ahora es acusado, él mismo, de perpetrar aquéllo que denunció.

8.3.-El proyecto apeliano de “fundamentación última” de la filosofía en la “acción argumentativa” y el “fascismo”

Aunque sin alcanzar los extremos cabalísticos de Habermas, creo que el temprano acatamiento del *linguistic turn* y su rechazo, suficientemente documentado, de la “preeminencia” paradigmática del *Dasein*, acredita el carácter ideológico de la propuesta de “pragmática trascendental” y un grado considerable de sumisión de K.-O. Apel a la “ideología B”. Para empezar, contamos nada menos que con el testimonio del propio Luis Sáez Rueda, quien sostiene la existencia de una “contradicción interna” en el método de la pragmática trascendental a la hora de justificar el “fundamento último” pretendido por Apel. De forma sorprendente, esta aporía conduce a una cuestión de carácter histórico-político. Así, según Apel, el método trascendental para el desvelamiento del fundamento último debería poder practicarse por parte de cualquier hablante al margen de suposiciones teóricas, exigencia que remite

(...) a un acto reflexivo, a una “reflexión estricta” que puede realizar cualquier individuo como un ejercicio de *anamnesis* respecto a cosas que sabe ya de modo implícito. Compárese... con la alusión platónica al esclavo ignorante que Sócrates sometió a un ejercicio de autorreflexión, como consecuencia del cual dicho esclavo extrajo “de sí mismo” ciertos principios universales de geometría.²⁴⁷⁴

La fundamentación mediante el recurso a teorías es *derivada* respecto a esta “experiencia” basililar que la razón, para emplear las palabras de Habermas, hace consigo misma:

(...) simultáneamente al paso de la ‘reflexión estricta’ acerca de las condiciones de la argumentación reconocidas de forma necesaria, se desarrollará una teoría filosófica en el sentido de una filosofía trascendental transformada, para captar (*erfassen*) lo más completa y coherentemente posible las condiciones de la argumentación. Sin embargo, esta teoría no actúa como presuposición axiomatizable de la esbozada ‘reflexión crítica’, sino que se basa en el procedimiento y resultados de la última.²⁴⁷⁵

²⁴⁷³ J. H. Laenen: *La mística judía. Una introducción*, Madrid, Trotta, 1998, p. 278. Sobre la mística del lenguaje y su relación con la cábala véase la bibliografía en p. 309 y ss.

²⁴⁷⁴ Sáez Rueda, L.: *La reelustración filosófica de Karl-Otto Apel*, Granada, Universidad de Granada, 1995, p. 263.

²⁴⁷⁵ Apel, K.-O.: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997, p. 95. Citado por Sáez Rueda, L.: *op. cit.*, p. 264. Hemos reproducido la traducción de este autor después de cotejarla con el original.

El “fundamento último” de Apel no puede derivarse de premisas o axiomas teóricos porque el método trascendental empleado excluye el procedimiento deductivo. Así las cosas, Sáez Rueda duda de que, a la hora de *interpretar* el *sentido* de la “reflexión estricta” y el concepto mismo de “trascendentalidad”, Apel pueda prescindir de las teorías filosóficas:

Desde este punto de vista, hemos de diferenciar entre el “descubrimiento” (*Aufdeckung*) de un elemento cuyo estatuto es “trascendental”, por un lado, y el método de fundamentación última, que explicita el sentido de “trascendentalidad” de un elemento, por otro. (...) / Se sigue de este análisis que el procedimiento de fundamentación última a través del criterio de la “autocontradicción performativa” hace uso del carácter “trascendental” de aquéllo que hay que fundamentar, pero no puede —él mismo—fundamentarlo. El argumento de fundamentación última “constata” el carácter trascendental de un elemento racional, pero no puede, él mismo, proponerse como procedimiento infalible de la “reconstrucción” del ámbito trascendental.²⁴⁷⁶

¿Qué quiere decirse, si hemos entendido bien, con esto? Que el “método del fundamento último”, en la medida en que reposa sobre la validez de ciertas teorías de las que depende el sentido hermenéutico de la “reflexión estricta”, no puede considerarse “infalible”. No nos pronunciaremos sobre la validez y alcance de este argumento, pero intentaremos recodificarlo en los términos de nuestra propia problemática. En todo caso, convendrá señalar que el propio Apel ha reconocido la pertinencia de la crítica, cuya autoría Sáez Rueda atribuye a Alfred Berlich.²⁴⁷⁷ Apel, no obstante, pretende que ha “replicado” a Berlich:

Los ejemplos presentados de enunciados pragmáticamente inconsistentes —que podrían multiplicarse y, sobre todo, alargarse— son, al mismo tiempo, referencias a enunciados indiscutiblemente ciertos. En este sentido, testimonian no sólo que hay condiciones necesarias de la posibilidad del argumentar, sino que nosotros —a través de la reflexión filosófica sobre las presuposiciones pragmáticas del argumentar— podemos saber a priori también algo de esas condiciones.²⁴⁷⁸

Y añade en nota:

Esta sería, además, mi respuesta provisoria al trabajo de A. Berlich, “Elenktik des Diskurses: Karl-Otto Apels Ansatz einer transcendentalpragmatischen Letztbegründung” en W. Kuhlmann/D. Böhler (comps.) *Kommunikation und Reflexion*, Francfort del Meno, 1982, que constituye la hasta ahora más sensible y aguda crítica al panorama de la fundamentación pragmático-trascendental última.²⁴⁷⁹

Estamos ante una réplica de 1984 a un artículo de 1982 citados en una obra de 1995. No debemos exagerar, pues, su importancia, puesto que Apel habla de “respuesta provisoria” y no pareció darse por vencido hasta su reciente fallecimiento. Así las cosas, pretender resolver aquí la polémica Apel/Berlich sería pretencioso y ajeno a los fines puramente metodológicos que nos hemos propuesto. Sólo nos interesa recodificar la presunta aporía apeliana en los términos de nuestra propia investigación para desembocar en la exégesis “histórico-política” de los hechos que, según Sáez Rueda, como veremos inmediatamente, ocúltase tras una cuestión aparentemente teórica. En efecto, si damos por bueno el sentido de la crítica, resulta

²⁴⁷⁶ Sáez Rueda, L.: *op. cit.*, pp. 264, 265.

²⁴⁷⁷ *Op. cit.*, p. 265.

²⁴⁷⁸ Apel, K.-O.: *Estudios éticos*, México, Fontamara, 1999, p. 22. Edición alemana original del artículo: “Das Problem einer Philosophischen Theorie der Rationalitätstypen”, en Schnädelbach, H. (ed.), *Rationalität*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, pp. 15-31.

²⁴⁷⁹ Apel, K.-O.: *Estudios éticos*, *op. cit.*, *ibídem*, n. 19.

que el “quien” de la argumentación es rebasado ya siempre por el “quien” de la interpretación. Toda argumentación entraña ya una previa interpretación del sentido de los términos y, en consecuencia, la argumentación, tributaria siempre de un “estado de abierto”, no puede constituir en sí misma el fundamento último. Porque para Apel no se trata simplemente de “argumentar sobre el fundamento último”, sino que *la argumentación como tal deviene “fundamento último” de la filosofía* y aquí es donde comienzan los problemas. Porque en la medida en que la argumentación devenga el “fundamento último”, ¿qué pasa con “lo argumentado”? Admitido que llegaremos a un acuerdo sobre “lo argumentado” (y esta es una idea reguladora) y que lo argumentado incluye la pregunta sobre el fundamento último, ¿tendremos dos fundamentos últimos, a saber, la argumentación en cuanto tal y lo argumentado en cuanto “objeto” de ésta? Bien entendido que la argumentación como fundamento último es meramente procedimental-formal y abstrae de los contenidos éticos “materiales”, que son abandonados a un sano pluralismo liberal, con lo cual ya no sabemos para qué continuar argumentando. Ahora bien, el fundamento último de la filosofía no puede ser meramente formal. La filosofía es pregunta por el sentido que se atiende a unos métodos *racionales* de argumentación, pero la argumentación *no puede usurpar el lugar del sentido*. La razón remite a “la verdad” y no puede, ella misma, erigirse en contenido material. El “fundamento último” de la filosofía es la respuesta a la pregunta por el “sentido del ser” o “verdad del ser”. ¿Qué hace Apel? A partir de las estructuras formales deriva unos contenidos materiales de carácter utópico-profético. Mientras los interlocutores debaten sobre diferentes concepciones del sentido en los términos de una comunidad ideal de diálogo, ya están “comportándose” de una determinada manera: fraternal, universalista, esperanzada... Dichos comportamientos formales convierten en irrelevante el motivo mismo de la argumentación y ésta elevase de rango formal a material. La dimensión política e ideológica del asunto, en definitiva, salta a la vista cuando nos preguntamos por el “quien” de la acción argumentativa, el “quien” de la acción comunicativa y el “quien” de la acción ontológica. Entonces aparecen en el escenario diversos “personajes”, que nosotros preferimos denominar “quienes”, como la “comunidad de diálogo”, la “comunidad ideal de comunicación” y la “comunidad (o “nosotros ejecutivo”) de la acción ontológica” (“grupo de combate”). En esta “politización” del filosofema, Apel otorga el papel de “fundamento último” a una “comunidad ideal de argumentadores” que *regula* desde un “más allá platónico-judeocristiano” la “comunidad real” de los mismos. Y aunque, evidentemente, Sáez Rueda no pretendía llegar tan lejos en todo lo relativo a la *interpretación* que Apel realiza de la *Trifügkeit* —una exégesis ideológica y, en este punto, completamente gratuita— sí apunta a las “causas” de la misma en los siguientes términos:

De un modo específico quisiera, finalmente, sugerir uno de los posibles supuestos que, tácitamente, pueden mediar como perspectiva hermenéutica en la reconstrucción apeliana del saber último. Al especificar el concepto de “validez intersubjetiva” en términos de “aceptación” o “reconocimiento” intersubjetivo —punto arquimédico de su consensualismo— especifica Apel el sentido de la “resolución de pretensiones” de un modo bien determinado y no autoevidente, a cuya justificación concurre una determinada interpretación de los actos de habla. No dispongo de una explicación alternativa, pero sí de la sospecha de que ésta es posible. Tal vez, en mi opinión, esta tesis nuclear del pensamiento apeliano está mediada por un pensamiento ético social de nuestra época, el ideal democrático que se ha impuesto casi paradigmáticamente en la vida cultural de occidente. Desde otro punto de vista: aún aceptando la tesis apeliana según la cual existe una anticipación contrafáctica que “ya siempre” ha efectuado el ser-racional, es posible poner en cuestión la forma concreta que la filosofía de Apel atribuye a dicha anticipación. Las reglas que rigen la comunidad ideal, de acuerdo con nuestro autor (equilibrio de las posibilidades de argumentación y reconocimiento de los demás como personas), comportan una semejanza lo suficientemente notable con los ideales modernos (ya invocados en la Revolución Francesa) de igualdad, libertad y fraternidad, como para autorizar, en el marco de una

fundamentación última, una investigación de posibles extrapolaciones apelianas desde su compromiso hermenéutico con su época al plano de la reflexión pragmático-trascendental. Y atribuir esta posible extrapolación a una motivación subjetiva del mismo Karl-Otto Apel, quien sufrió los horrores de la “catástrofe alemana”, no me parece una hipótesis descabellada.²⁴⁸⁰

Apel siempre podría responder a Sáez Rueda apelando al argumento de la eticidad, la historia genético-reconstructiva y el principio de autorrecuperación historiográfico de la razón: no sería una azarosa casualidad que pone en evidencia el subjetivismo de la exégesis apeliana de la teoría de los actos de habla, sino la consecuencia misma del concepto de secularización que, como sabemos, para Apel constituye un criterio de verdad. Más comprometida para Apel sería la referencia a una interpretación no sólo alternativa, sino de signo ideológicamente opuesto, a la cuestión de la racionalidad, la argumentación y el “fundamento último”. Sostiene Sáez Rueda que no dispone de ninguna, pero sospecha que “ésta es posible”. A nuestro juicio, dicha interpretación está latiendo en la obra de Heidegger y, desde luego, con perspectivas nada felices en lo que respecta a la “ideología B”. Nuestra investigación se endereza toda ella a fijar los criterios metodológicos de la mencionada interpretación “alternativa” desde la perspectiva hermenéutica de la “ideología A”, es decir, desde el supuesto “fascista” de que la “verdad” vale más que la “felicidad” de los hombres porque, al margen de la verdad, *los hombres dejan de ser hombres*. En tercer lugar, me parece como poco dudoso que puedan ser calificados de *democráticos* a secas los ideales de la Revolución Francesa: más acertado sería el término “liberales”, entendiéndolos con una fuerte connotación negativa vinculada al capitalismo, el colonialismo y el concepto criminógeno judeo-cristiano de “pueblo escogido”. La democracia forma parte, sin duda, del ideal de Apel, quien no en vano hace referencia a las raíces griegas de la racionalidad, pero, a estas alturas, la concordancia entre “democracia” y “liberalismo” *en orden a caracterizar la modernidad* no puede darse por absolutamente resuelta ni afirmarse de manera acrítica como cosa “comprensible de suyo”. Dicho esto, le tomamos la palabra a Sáez Rueda por lo que respecta a la posible clave hermenéutica de la filosofía de Apel, la cual es “política” en el corazón mismo de la teoría y no depende de la aportación de pruebas externas, biográficas o cosas por el estilo, las cuales pueden ayudar a completar la exégesis, pero no constituyen el fundamento de la misma.

8.4.-Conclusiones a la recodificación ético-dialógica de la ontología fundamental y al problema del “fascismo” en Apel

El presente capítulo mostró que, frente a la habermasiana “acción comunicativa” históricamente acontecida en cuanto *Sittlichkeit* (eticidad), para K.-O. Apel la “acción argumentativa” constituye el “fundamento último” de la filosofía. Comunicación y argumentación no se confunden. Tampoco se confunde la argumentación con el acto, siempre facultativo, de argumentar, sino que “la argumentación” significa *la posibilidad de argumentar la acción*. Ésta supone así en todo caso una “argumentación virtual” que debe poder acompañar a cualesquiera de mis actos en la medida en que se pretendan racionales y justificados. La historia puede ser reconstruida con carácter vinculante, como quería Habermas, pero imputando a los “hechos históricos” un “postulado de autorrecuperación de la razón” *que opera como criterio selectivo e interpretativo de los mismos*. Pero hemos demostrado también, al hilo de esta propuesta de Apel, que la presunta “irrebasabilidad” de la “acción argumentativa”, en cuanto “posibilidad” del existente *homogénea con el resto de las posibilidades* que constituyen el *Dasein*, resulta insostenible porque “la argumentación” ha sido rebasada ya siempre por la prelingüística “posibilidad de la imposibilidad” (*S. u. Z.*, p. 264):

²⁴⁸⁰ Sáez Rueda, L.: *op. cit.*, p. 267.

La posibilidad más peculiar e irreferente es irrebasable (*unüberholbar*). El “ser relativamente a ella” hace comprender al “ser ahí” que le es inminente como posibilidad extrema de la existencia renunciar a sí mismo. Pero el precursar no se esquivo ante lo irrebasable, como el “ser relativamente a la muerte” impropio, sino que se pone *en libertad para ello*. El ponerse, “precursando”, en libertad *para* la muerte peculiar libera del “estado de perdido” en las posibilidades que se ofrecen accidentalmente, de tal suerte que hace comprender y elegir radical y propiamente las posibilidades fácticas que están antepuestas a la irrebasable. El “precursar” abre a la existencia como posibilidad extrema la renuncia a sí misma y de esta manera rompe todo aferrarse a la existencia alcanzada en cada caso. El “ser ahí” se guarda, “precursando”, de quedar a la zaga de sí mismo, el “poder ser” comprendido, “haciéndose demasiado viejo para conseguir el triunfo” (Nietzsche). Estando en libertad para las posibilidades más peculiares, determinadas por el *fin*, es decir, comprendidas como *finitas*, evita el “ser ahí” el peligro de desconocer, desde su comprensión finita de la existencia, las posibilidades de la existencia de los otros que la rebasan, o de imponerlas retroactivamente, e interpretándolas mal, a las peculiares —para desligarse así de la existencia fáctica más peculiar. Pero, en cuanto posibilidad irreferente, sólo singulariza la muerte para hacer, en cuanto irrebasable, al “ser ahí”, en cuanto “ser con”, comprender el “poder ser” de los otros. El “precursar” la posibilidad irrebasable abre con ésta todas las posibilidades que están antepuestas a ella: por eso reside en él la posibilidad de un tomar por anticipado existencialmente el “ser *total*”.²⁴⁸¹

En el desarrollo de este capítulo tóvose muy en cuenta el artículo de Apel “Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit der Bedeutung?”.²⁴⁸² Preferimos, empero, no dispersarnos en un debate explícito con el texto porque nos arriesgáramos a ser acusados de basarnos en un documento demasiado exiguo y unilateral. Los criterios de nuestra selección e interpretación de la obra de Apel, como se ha visto, responden en todo momento a los de reconocidos especialistas ya citados. Nosotros nos hemos limitado a reinterpretar aquéllo que éstos consideraron importante o relevante como resumen de la filosofía de Apel. Así, en lugar de una confrontación directa con el mencionado opúsculo, hemos dispuesto nuestros enfoques de manera que la argumentación del mismo sea rebatida *de facto*, y sin mencionarlo, por nuestra exposición. Sin embargo, llegados ya a las conclusiones, resulta obligado hacer una mención expresa del citado trabajo de Apel. A tal efecto, nos remitiremos directamente a sus conclusiones, cuando afirma (punto 1):

²⁴⁸¹ Heidegger, M.: *El ser y el tiempo...*, op. cit., pp. 287-288. Véase: «Die eigenste, unbezügliche Möglichkeit ist *unüberholbar*. Das Sein zu ihr läßt das Dasein verstehen, daß ihm als äußerste Möglichkeit der Existenz bevorsteht, sich selbst aufzugeben. Das Vorlaufen aber wicht der Unüberholbarkeit nicht aus wie das uneigentliche Sein zum Tode, sondern gibt sich *frei für* sie. Das vorlaufende Freiwerden *für* den eigenen Tod brefreit von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten, so zwar, daß es die faktischen Möglichkeiten, die der unüberholbaren vorgelangert sind, allererst eigentlich verstehen und wählen läßt. Das Vorlaufen erschließt der Existenz als äußerste Möglichkeit die Selbstaufgabe uns zerbricht so jede Versteifung auf die je erreichte Existenz. Das Dasein behütet sich, vorlaufend, davor, hinter sich selbst und das verstandene Seinkönnen zurückzufallen und „für seine Siege zu alt zu weden“ (Nietzsche). Frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmen, das heißt als *endliche* verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie mißdeutend auf die eigene zurückzuzwingen – um sich so der eigensten faktischen Existenz zu begeben. Als unbezügliche Möglichkeit vereinzelt der Tod aber nun, um als unüberholbare das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen. Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit erschließt, liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins, das heißt die Möglichkeiten, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren».

²⁴⁸² Cfr. Hans Ebeling (ed.): *Der Tod in der Moderne*, Königstein, Anton Hain Meisenheim, 1979, „Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit der Bedeutung?“, pp. 226-235.

Ein Tier kann eben deshalb seinen Tod nicht verstehen und kein Endlichkeitbewußtsein besitzen.²⁴⁸³

Para Apel, el fenómeno de “la muerte” es inseparable del *concepto* de “muerte”, de manera que el lenguaje precede siempre trascendentalmente a la “conciencia de la finitud” que podemos tener y, por ende, a “la muerte” misma. Los animales no comprenden (*verstehen*) la muerte porque carecen de lenguaje y, por ende, de concepto. Apel está usando *verstehen* en el sentido heideggeriano de “comprensión”:

Die Sprache als Bedingung der Möglichkeit des Verstehens von „Tod“ bzw. „Schmerz“ mach sowohl das intersubjektiv gültige wie das existenziell bezogene Verständnis von „Tod“ bzw. „Schmerz“ möglich; sie gibt Wittgenstein und Heidegger recht.²⁴⁸⁴

Queda claro, por tanto, que a juicio de Apel el “enunciado VM” cae dentro del reduccionismo lingüístico que hemos intentado refutar en los capítulos 7 y 8 de la presente investigación.

Para responder a Apel tendremos que remitirnos brevemente a cuestiones ya desarrolladas con cierta prolijidad. Insistamos en este punto fundamental: “la muerte” no es un “hecho empírico”, el fallecimiento, que acontece al final de nuestra vida como sujetos físicos y que, por supuesto, sólo podemos siquiera nombrar gracias al lenguaje —un fenómeno social cuyo *significado* varía mucho de una cultura a otra—, sino que “la muerte” expresa “la finitud” de todo ente y, como tal, la *condición de posibilidad del ente* —de-terminado, de-finido— *en cuanto ente*. “La muerte” así representa *un caso especial* de “la finitud”: *nuestra finitud como entes*. “La muerte” nos permite así comprender el *sentido* de “la finitud” antes de que se produzca el consabido y esperado “fallecimiento”. Así las cosas, parece evidente que los animales viven en un mundo de sentido donde se dan entes. Entes que son, subrayémoslo, por definición, finitos. Ente es “esto” precisamente porque *no es* “lo otro”. Un animal no puede saber qué es un coche, concepto tan cultural como el de la muerte en tanto que mero “fallecimiento”, pero *comprende que es un ente*. Cabe afirmar así la necesidad teórica insoslayable, a efectos de explicar ciertos fenómenos, de un *sentido prelingüístico de “la finitud”*. Además, los animales no sólo perciben prerreflexivamente distintos entes, sino que huyen, en ciertas circunstancias, de ellos, eluden el posible peligro. Los animales precomprenden el sentido de su propia finitud, experimentan “la muerte” en el *dolor* y advierten el sentido básico, ontológico, puro, acultural, que le es inherente. No se trata, insistamos en ello, de un saber conceptual, sino de una “acción con sentido” a secas. *Los sentidos ontológicos no dependen del lenguaje, sino, a la inversa, los distintos idiomas suponen esos sentidos y sólo por ello resultan, en cierta medida al menos, recíprocamente traducibles*. Si constituimos “las lenguas” como sujetos constituyentes y fundamento(s) último(s), la posibilidad de una argumentación racional se esfuma. Por supuesto, siempre cabrá apelar a la chomskyana constitución genérica de “la especie humana”, pero este biologismo no garantiza la *validez* de las categorías lógicas, porque la especie humana es *contingente* y las categorías lógicas, *necesarias*. Por tanto, hay un *sentido del ser anterior al lenguaje* y en éste *fundamentase la posibilidad misma de la argumentación*. La “comprensión del ser” precede al lenguaje, pero ocurre además que la argumentación depende de ella. La argumentación es “fundamento último” de la filosofía sólo en la medida en que la “comprensión del ser” sea “fundamento último” *de la vida* y hayamos separado, como despistados profesores de filosofía, ésta de aquélla, desanclando “la razón” de “la verdad” de forma temeraria para satisfacer ilimitados deseos, esperanzas y fantásticas necesidades utópicas. Apel reconoce, aunque a mi entender de forma insuficiente e

²⁴⁸³ Apel, K.-O.: *op. cit.*, p. 233.

²⁴⁸⁴ *Ibidem*.

inconsecuente, algunas de las cuestiones expuestas en el punto 2 de sus conclusiones:

Es verhält sich indessen keineswegs so, daß die Sprache selbst, als Medium intersubjektiver Geltung von Bedeutung, als unabhängig von der existenzialen Voraussetzung der menschlichen Endlichkeit gedacht werden könnte – so, wie dies mit Bezug auf das platonische Ideenreich in der Tradition unterstellt wird.²⁴⁸⁵

Lo cierto es que Apel, a fin de garantizar un fundamento a la “ideología B”, ha establecido la consabida dialéctica entre el *Sprach-Apriori* y el *Leib-Apriori*. Con lo cual falsea la “facticidad trascendental” del *Dasein*, que es un fenómeno unitario y que no puede ser asimilado a una materialidad o facticidad empírica opuesta a la “idealidad” de la validez. El propio Apel tiene que reconocer la finitud del lenguaje: su fáctica articulación idiomática, nacional e histórica:

Dagegen spricht schon die faktische, und darüber hinaus prinzipiell mögliche, *Vielzahl der Sprachen*. Das Prinzip der Sprachen-, „Verschiedenheit“ (W. V. Humboldt) unterwirft gleichsam das für uns denkbare Medium der intersubjektiven Geltung von Bedeutung selbst noch einmal dem durch Sprache allein aufzuhebenden Prinzip der Individuation und damit der Endlichkeit.²⁴⁸⁶

¿Cómo pueden los lenguajes *finitos* “superar” (*aufzuehebenden*) “la finitud” sin apoyarse en una instancia prelingüística de sentido? ¿O no es finita la *Volksgemeinschaft*, sujeto de la *Geltung von Bedeutung*? Tampoco explica Apel que la “superación” universalista (hegeliana) del “principio de individuación”, conduce inexorablemente a la temida *supresión del “individuo concreto” a manos del concepto* (“el Estado”), polémica “antifascista” de larga data en la adorniana Escuela de Frankfurt. Porque para Apel se trata de “superar” la *Endlichkeit*, pero siempre que “la infinitud” le sea *abonada* al “individuo concreto”, un círculo cuadrado evidente que Feuerbach sentenció en sus *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (1828). A nuestro entender, Apel seguía aquí enredado en el círculo mágico de la “ideología B”, cuyo nudo gordiano rompió Feuerbach hace ya casi dos siglos.

En el punto 3 de sus conclusiones aborda la cuestión del relativismo que parece seguirse del reduccionismo lingüístico:

Dennoch folgt aus der *Endlichkeit*, *Leibgebundenheit* und daher *Verschiedenheit* möglicher Sprachen keineswegs, daß die, in jeder diskursiven Argumentation unterstellte, Möglichkeit der schlechthin zeitunabhängigen intersubjektiven Gültigkeit von Bedeutungen und bedeutungsabhängiger Wahrheit der menschlichen Rede prinzipiell im Sinne eines Sprach-*Relativismus* eingeschränkt werden müßte oder auch nur eingeschränkt werden dürfte. Es ist zuzugeben, daß die Lehre vom Relativismus der „semantical framework“ bzw. der Sprachspiel-Paradigmata gegenwärtig als Argument für die *totale Abhängigkeit auch noch der Bedingungen der Möglichkeit intersubjektiver Gültigkeit von Bedeutung von der Endlichkeit des menschlichen Daseins* erscheinen kann.²⁴⁸⁷

Apel se pregunta a continuación cómo son entonces posibles cosas tales como la ciencia y la traducción, pero acude a un supuesto “principio de traducibilidad” milagroso en calidad de “idea regulativa”, cuando la respuesta a su pregunta se encuentra en el *Dasein* en cuanto plexo de sentidos ontológicos prelingüísticos cuyo fundamento último sería, precisamente, la validez *de la finitud*, el “fenómeno VM”. La posibilidad de aceptar esto parece rondar la mente de Apel cuando escribe:

²⁴⁸⁵ Apel, K.-O.: *op. cit.*, p. 234.

²⁴⁸⁶ Apel, K.-O.: *ibídem*.

²⁴⁸⁷ *ibídem*.

Würden wir die These von der totalen Endlichkeitsabhängigkeit der *Gültigkeit* von Bedeutung akzeptieren, so gerieten wir in eine pragmatische Antinomie: wie würden nämlich dieser These durch den *Geltungsanspruch* ihrer Behauptung in actu widersprechen müssen.²⁴⁸⁸

Pero no existe, o yo no acierto a apreciarla, ninguna contradicción pragmática entre la “comprensión” prelingüística de “la finitud” y su afirmación argumentativa, antes al contrario, *la elevación a concepto de aquello que ya hemos precomprendido en cuanto inherente a la vida define la esencia de la filosofía*. ¿Existe contradicción alguna, pongamos por caso, en el acto de *eleva a concepto* y ciencia (la gramática) nuestra comprensión preteórica de las reglas de nuestra lengua materna? ¿Por qué tendría que haberla entonces en lo que respecta a la conceptualización de los sentidos ontológicos fundamentales que comprendemos por el simple hecho de vivir, siendo así que constituyen nuestro ser? Apel parece atrapado en la dialéctica que él mismo ha construido, donde opone razón y verdad para autonomizar la razón y no tener así que elevar a concepto esta verdad de la finitud a que él mismo acaba de hacer referencia. Entiendo que el fragmento anterior constituye una prueba abrumadora del imperio de la “ideología B” en el pensamiento de K.-O. Apel.

Para escapar de la trampa en que él mismo se ha metido, Apel tiene que restaurar el añejo *sujeto trascendental* del *segundo paradigma* como depositario de la *unidad de significado* y de la *validez* que planea por encima de las pretensiones de validez de los individuos finitos (punto 4). Véase:

Der Geltungsanspruch unserer Aussagen zwingt uns dazu, als transzendentales Subjekt des Verstehens intersubjektiv gültiger Bedeutung in einer transzendentalen Sprachpragmatik eine *unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft endlicher Wesen* zu postulieren.²⁴⁸⁹

Esta extraña y autocontradictoria (*unbegrenzte/endlicher*) criatura, este monstruo salido de la cabeza de los filósofos frankfurtianos, a saber, la “ilimitada comunidad de comunicación de seres finitos” («unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft endlicher Wesen»), es la que en estos mismos momentos pretende ocupar el lugar histórico de la tradicional *Volksgemeinschaft* alemana en un proceso cuyas perspectivas de éxito no resultan nada halagueñas. El señalado concepto no tiene sentido, pero, a mi juicio, remite al *das Man*, al “sujeto de las habladorías” (*Gerede*) en *Sein und Zeit*, una racionalidad parlante ayuna de toda invisceración en los fenómenos y cuyo sentido consiste en proponer “la esperanza”, es decir, la negación de “la verdad”, como forma permanente de vida: “uno morirá pero por lo pronto aún no”. Hemos regresado, en definitiva, a la patria religiosa originaria de la “ideología B” en forma de imaginario secularizado hostil a una ruptura definitiva con la matriz soteriológica de la “fe”.

La tarea de una *recodificación ético-dialógica de la ontología fundamental* pasa necesariamente, en consecuencia, por el análisis de la relación entre dicha “posibilidad de la imposibilidad” y el “plexo de sentido pre-discursivo de la *Triftigkeit*”, bien entendido que no estamos simplemente ante un “imponer-se” pre-argumentativo, como quedó probado, sino de un sentido pre-lingüístico que nosotros experimentamos como “objeto” de la “acción con sentido” a secas, la “acción ontológica”,²⁴⁹⁰ a que hemos hecho referencia en tales términos

²⁴⁸⁸ Apel, K.-O.: *op. cit.*, pp. 234-235.

²⁴⁸⁹ Apel, K.O.: *op. cit.*, p. 235.

²⁴⁹⁰ El concepto de “acción” es ontológico, no empírico, y “hay” acción incluso cuando el “existente” no “hace” “empíricamente” nada, confusión que tanto Heidegger como Apel intentaron evitar omitiendo el uso del término. En el caso de Heidegger esta omisión afecta a la ontología fundamental. Aquí hemos entendido que esta desconfianza, una vez aclarado el matiz semántico, es exagerada y quizá tenga que ver con el tratamiento que Fichte hiciera del entramado semántico correspondiente en su filosofía del

neológicos para distinguirla de la “acción comunicativa” (Habermas) y de la “acción argumentativa” (Apel):

Tenemos que tratar de aprehender en su esencia la proto-acción (o acción original) [*Urhandlung*] del dejar-ser el ente, es decir, tenemos que preguntar por su base, por su más íntima posibilidad, para poder hacernos alguna idea de qué es lo que pasa en tal proyectar el ser. A tal fin vamos a empezar arrojando provisionalmente y desde lejos alguna luz sobre este abismo, por lo menos para entender que aquí quedan todavía problemas y que esos problemas que aquí quedan son los más centrales de todos.²⁴⁹¹

A efectos de fundamentar la posibilidad de una tal “acción con sentido” o *Urhandlung* prelingüística, nos hemos remitido, contra Apel, a la *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas y, por tanto, no se nos puede acusar de haber transgredido el marco paradigmático del *linguistic turn*; por el contrario, pusimos en evidencia las aporías del mismo desde su propio interior. La posibilidad de acceso a dicho sentido ontológico, como “ver a través” de sí mismo del *Dasein* para la aprehensión del *Vorbabe*, había sido ya acreditado en el Capítulo 6 con el concepto de “intuición hermenéutica” en el marco paradigmático del *Dasein* que la presente crítica pretende restaurar en su “preeminencia”. La “acción con sentido” prelingüística y la comprensión pre-discursiva de la *Triftigkeit* son posibles porque el *Dasein* ha comprendido “la verdad”, es decir, los sentidos ontológicos fundamentales, antes de expresarla lingüísticamente mediante enunciados o de argumentarla en un ámbito institucional filosófico formalizado (“academia”). El plexo de sentido pre-dialógico de la *Triftigkeit*, la *Urhandlung* y la “intuición hermenéutica” convergen en un mismo concepto, a saber, “la cosmovisión”, el *Vorbabe* o “ideal fáctico de existencia” que en el “estado de interpretado” se desveló como “el fascismo”. La clave interpretativa de la filosofía de Apel, sus contradicciones y clamorosas inconsecuencias, se explican a partir de imperativos ideológicos que pretenden cerrar el paso, al precio que sea, a un fenómeno denominado “nihilismo heroico” cuyo significado, expresamente reconocido como veremos a continuación, permite identificarlo con el “fascismo”. Sobre el “nihilismo heroico” como concepto óntico-ontológico que permite engarzar el fenómeno del “fascismo” y la realidad histórica del fascismo nos hemos extendido en el Capítulo 2. Conviene sólo recordar aquí que el “fascismo” de la *Konservative Revolution* no puede confundirse con la caricatura de este fenómeno evacuada por las personas, grupos, agencias o instituciones adscritas al “antifascismo”, pero tampoco con las consignas de los grupúsculos o partidos de “extrema derecha” que actualmente puedan reivindicarlo desde posiciones rigurosamente antagónicas a las expuestas en el presente trabajo de investigación.²⁴⁹²

Ich. Pero en sus cursos de *Introducción a la filosofía* de 1928-1929, Heidegger cambia de opinión y reconoce la validez del término “acción” para describir la proyección del *Dasein*, de tal suerte que cabe hablar de una “acción ontológica” como *Entwurf* constituyente del sentido del ser.

²⁴⁹¹ Heidegger, M.: *Introducción a la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1999, p. 219. Lecciones del primer semestre de Friburgo, 1928-1929. Edición alemana original: *Einleitung in die Philosophie*, GA 27, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1996, p. 205: «Wir müssen die Urhandlung des Seinslassens von Seiendem ihrerseits in ihrem Wesen zu fassen versuchen, d. h. nach ihrer eigensten inneren Möglichkeit fragen, uns dabei Einsicht verschaffen, was da in solchem Entwerfen von Sein geschieht. Zu diesem Zweck wollen wir vorläufig nur erst von in diesen Abgrund hineinleuchten, um das eine zu verstehen, daß es hier noch Probleme gibt und diese die zentralsten sind».

²⁴⁹² La ultraderecha reivindica habitualmente idearios de carácter cristiano y califica de “materialistas” las ideologías que cuestionan la supervivencia “espiritual” humana *post mortem*. La finitud en cuanto tal se identificaría exclusivamente con lo físico, a pesar de su carácter universal. El espíritu, además, sería en este imaginario una suerte de sustancia muy fina, energética, que se separaría espacialmente del cuerpo del fallecido para remontarse “volando” a otro “lugar”. El carácter bochornosamente materialista de esta concepción de “lo espiritual” no es percibido por los ideólogos de la extrema

El propio Apel nos proporciona las claves para entender que, después de la Segunda Guerra Mundial, en la que participó como voluntario procedente de las Juventudes Hitlerianas, toda su existencia moral e intelectual giró entorno a la cuestión del “nihilismo heroico” como posibilidad que debía ser *rechazada*:

Más tarde reflexioné acerca de en qué se apoyaba, en definitiva, el que tantos de nosotros “cumplieran con su deber hasta el último día” a pesar de comprender racionalmente el sinsentido de la continuación de la guerra, y el que toda idea de insubordinación o desertión fuera rechazada como una monstruosidad casi impensable. La teoría de Lawrence Kohlberg sobre los grados de competencia para el juicio moral y su valoración de que también en las sociedades occidentales post-ilustradas, al menos el 80% de la población adulta se encuentra en grado convencional —concretamente el grado 4, orientado al Estado y a la nación (“Law and Order”)— puede clarificar algo de esto. Además, en el desarrollo alemán concurren circunstancias específicas: el riguroso concepto del deber (en sí *universalista* y por eso, según el *grado 6* de Kohlberg, representante de la ética de los principios de Kant) fue reducido en la ética profesional de los funcionarios y oficiales prusianos al plano de los deberes convencionales de “Law and Order” junto con las virtudes secundarias correspondientes. Y en la tradición alemana el concepto de nación y de Estado no fue referido casi nunca al punto de vista de *law makers* del contractualismo occidental; más bien, fue confundido en el “nacional-socialismo”, de forma mítica y racista, con la solidaridad y la “fidelidad del nibelungo” perteneciente al *grado 3* de un orden consanguíneo —siguiendo el lema: “tú no eres nada, tu pueblo lo es todo”.²⁴⁹³

Apel emite, como espero que esta investigación haya demostrado, un juicio muy superficial sobre la filosofía moral que explica el tenaz cumplimiento del deber de los alemanes y sobre el nacional-socialismo en su conjunto. El propio autor de las palabras transcritas debía de sospecharlo porque *no ha podido omitir y tergiversar su pensamiento para someterlo a los dictados de la “ideología B” sin tener alguna conciencia de la verdadera magnitud y alcance de la “ideología A”*. Jürgen Habermas reconoce que en Apel se dieron circunstancias análogas a las de los ex combatientes de la Primera Guerra Mundial, la cual, como hemos expuesto en el Capítulo 2, constituye el requisito óntico-ontológico del *Vorhabe* hermenéutico en Heidegger. Sin embargo, dicho *Vorhabe* operó en Apel como un revulsivo:

Apel pertenecía a aquella generación que había vivido la guerra y se volcó enérgicamente y casi con rabia en la recuperación de los procesos de aprendizaje perdidos. Los que éramos algo más jóvenes sentíamos, incluso ya entrados los años cincuenta, la ambivalencia de aquéllos que habían regresado de la guerra. De la experiencia de las situaciones extremas extraían la consciencia de una cierta superioridad y, al mismo tiempo, se sentían perjudicados por haber perdido años de estudios. Para Apel, en aquel entonces, en un ambiente marcado por la filosofía existencialista de Sartre, la ontología existencial de Heidegger se había convertido casi en una forma de vida. Pero, a pesar de una cierta semejanza con aquellos alféreces que volvieron de la primera guerra mundial, Apel nunca cayó en la tentación de seguir a los jóvenes conservadores en entonces en su camino elitista hacia un nihilismo heroico.²⁴⁹⁴

derecha. Tampoco perciben los ultraderechistas al uso el insufrible materialismo ético que, junto al materialismo ontológico señalado, acompaña esta pretensión egomórfica de hacer perdurar el yo a cualquier precio, sobre la cual Feuerbach ya se expresó con palabras muy duras (véase Introducción).

²⁴⁹³ Apel, K.-O.: “Retrospectiva autobiográfica”, en K.-O. Apel. *Una ética del discurso o dialógica*, Barcelona, Anthropos, Revista Anthropos Huellas del Conocimiento, nº 183, marzo-abril 1999, p. 14.

²⁴⁹⁴ Habermas, J.: “Un maestro con sensibilidad hermenéutica. La trayectoria del filósofo Karl-Otto Apel”, en K.-O. Apel. *Una ética del discurso...*, op. cit., p. 20.

Apel no cayó en la tentación, *pero sufrió la tentación*. En cualquier caso, reunía todos los requisitos para desarrollar el “nihilismo heroico”, es decir, el “fascismo”, o para rechazarlo. Y éste mantúvose presente en todo momento ante él como posibilidad filosófica, pero eligió el bando “antifascista” y, por ende, la “ideología B”. Además, se “comprometió” con dicha “ideología”:

Fue él quien me dio un ejemplar de la *Introducción a la metafísica* [de Heidegger], que se acababa de publicar, y me hizo observar aquella frase no comentada de la “verdad interna y la magnitud del movimiento” [nacional-socialista], que nosotros, lejos de las disputas de Freiburg, no habíamos esperado.²⁴⁹⁵

Este “compromiso”, del que Habermas se jacta con orgullo, ha tenido, sin embargo, su coste moral en lo relativo a la *objetividad* y filosófico *rigor* del pensamiento de Apel. De hecho, ha deformado completamente la filosofía apeliana conduciéndola al callejón sin salida de un retorno encubierto al paradigma del sujeto. Su “otro” compromiso, a saber, con el “fundamento último” de la filosofía, constituye empero un postrero e inconsciente (o involuntario) homenaje a esa denostada *ética alemana del deber* que todavía cabe reconocer en la obra de Apel. El “nihilismo” como opción teórica y pretensión de validez sigue ahí. Reconoce este hecho Norberto Smilig Vidal en su “Estudio introductorio” a *Apel versus Habermas*, en un fragmento, ya citado, que en este punto conviene recordar:

Por otra parte, hay que evitar algunas consecuencias de la hermenéutica de la facticidad, como sus dificultades para afrontar el problema del fundamento y su aparente necesidad de desembocar en el nihilismo. Apel quiere mostrar que el giro hermenéutico no tiene que conducir necesariamente al nihilismo (como ya ocurre, por ejemplo, con la hermenéutica de Gadamer) y que es posible la fundamentación (...).²⁴⁹⁶

Las dificultades para “afrontar el problema del fundamento” no forman parte del “nihilismo”, sino del *dogma* “humanista” que quiere mantener separados “la validez” y “el sentido” —“la verdad” y “la muerte”: el “fenómeno VM”— por motivaciones de índole ideológica (“ideología B”). Tanto es así que Smilig Vidal ni siquiera oculta el designio —el cual, al parecer, no resulta siquiera menesteroso de justificación teórica— de esquivar como sea el barranco del “nihilismo”. La hermenéutica, empero, desemboca *necesariamente* en el “nihilismo”, pero únicamente *porque* acto seguido *el “nihilismo” erígese en “fundamento último”*. El “fundamento” es abismo (*Ab-grund*). ¿Cómo podría, si no, fundamentarse a su vez ese fundamento sin caer en un *regressus ad infinitum* que es ya un lugar común de la filosofía? El *Grund*, en tanto que fundamento *último*, *tiene que ser Ab-grund*. El “enunciado VM” —“la muerte es la verdad de la existencia”— liquidó toda esa quincalla judeo-cristiana de escrúpulos pseudofilosófico y onto-teológicos que impide dar el paso definitivo hacia la plena realización de la modernidad, y lo hizo ya en el año 1927. Escandaloso es que, a la altura de 2018, sedicentes pero sólo presuntos “filósofos” continúen dándole vueltas a una presunta cuestión filosófica, teórica, y aplazando *sine die* las inexorables respuestas requeridas por la crisis actual, sólo porque un *mandato místico judío* (“la cábala”) les prohíbe cruzar esa línea roja (el “fascismo”). Por lo que concierne a la referencia sobre Gadamer, nos ocuparemos de ella en el apartado de Conclusiones generales.

²⁴⁹⁵ *Ibidem*.

²⁴⁹⁶ Smilig Vidal, N.: “Estudio indroductorio”, en Apel, K.-O.: *Apel versus Habermas*, Granada, Comares, 2008, p. 27.

CONCLUSIONES

El enunciado “la muerte es la verdad de la existencia” fue *fundamentado* por Heidegger dentro del “paradigma de la vida” o “paradigma del *Dasein*” en calidad de “fundamento *último*” de “la vida” y, *por ende*, de la filosofía. Constituye así la culminación teórica del proyecto de una ontología fundamental publicado en *Sein und Zeit*, obra capital del autor y cumbre de la filosofía del siglo XX. Pero *Sein und Zeit* es un libro inacabado: a la Segunda Sección de la Primera Parte tenía que seguir una Tercera Sección que nunca se publicó. Además, Heidegger se había propuesto publicar una Segunda Parte, circunstancia que puede dar lugar a todo tipo de especulaciones, pero que no debe hacernos perder de vista este *hecho* incontestable: la Segunda Sección de *Sein und Zeit* no es sólo una división literaria de la obra, sino una división *orgánica* del proyecto ontológico-fundamental que *concluye* la “analítica del *Dasein*” con la *totalización* del mismo como fenómeno. Tal acontece, según Heidegger, en el “ser para la muerte” del “estado de resuelto” y la obra muestra el correlato fenoménico de dicha aseveración. El fenómeno en cuestión se dice, en definitiva, “fenómeno VM”, que opera como fundamento fenomenológico-hermenéutico del “enunciado VM”. Heidegger *no fue más allá* en el mencionado “proyecto ontológico-fundamental”. La presente investigación se adscribe a la línea exegética de la obra de Heidegger que aprecia una *continuidad ascendente* desde sus lecciones de 1919 hasta la publicación de *Sein und Zeit* (1927). En este sentido, hemos entendido que una interpretación *genética* de la ontología fundamental debe tomar como punto de partida hermenéutico (*Anfang*) el “fenómeno VM” y *reconstruir el proceso de su conceptualización teórica hasta convertirse en “enunciado VM”*. El *Anfang* de una “genealogía de la pregunta que interroga por el ser” correspondería, en cuanto concepto *metodológico*, con el *Vorhabe*. Pero no basta con pronunciar la palabra técnica “Vorhabe”. Una genealogía debe (1) explicar o al menos *indicar la experiencia óntico-ontológica* donde surge ese *Vorhabe*, toda vez que, para Heidegger, éste no puede consistir en una simple suma de influencia literarias, sino en un *factum* preteórico, un *Ereignis* histórico-epocal que sacude la existencia; (2) caracterizar el contenido semántico del *Vorhabe*, el cual debe poder rastrearse a lo largo de la elaboración teórica de la ontología fundamental hasta la publicación de *Sein und Zeit* y, posteriormente, en los *intentos de proseguir con el proyecto*, que se prolongan hasta 1929. Respecto a la *primera* cuestión, hemos señalado hipotéticamente —siendo así que la presente es una investigación puramente metodológica— la experiencia del soldado Martin Heidegger en la Primera Guerra Mundial y, más concretamente, su servicio en el frente durante los últimos meses del conflicto. Una línea de investigación tiene que explicar dicha experiencia como “experiencia fundamental” del *Vorhabe* hermenéutico, la cual proporciona ya toda una suerte de unidades semánticas y de sentido bien determinadas. Respecto a la *segunda* cuestión, hemos demostrado que el *Vorhabe* constituye para Heidegger un “ideal fáctico de existencia” y acreditado las relaciones que dicho “ideal” guarda con el “nihilismo heroico” como “filosofía” del “fascismo” en los autores de la *Konservative Revolution*.

Así las cosas, nuestra investigación supone un aporte novedoso en la actual interpretación de la obra del “primer Heidegger” (1919-1929) dentro de la línea exegética señalada. En efecto, los intérpretes de esa directriz hermenéutica, cuyo iniciador es Friedrich-Wilhelm von Herrmann²⁴⁹⁷ y que en nuestro ámbito cultural están representados por Jorge Eduardo Rivera, Ángel Xolocotzi Yáñez y Jesús Adrián Escudero, entre otros, han ignorado completamente la cuestión planteada en los puntos (1) y (2) *supra*. La reconstrucción genética de la obra del “primer Heidegger” (1919-1929) se concibe como una mera transmisión de influencias *teóricas* y encubre tanto el papel determinante del *Vorhabe* cuanto su contenido

²⁴⁹⁷ No nos interesan aquí las líneas interpretativas *descendente* (Figal) y *discontinua* (Gethmann, Pöggeler), cuyo grado de distorsión ideológica resulta, empero, mucho más visible.

ideológico y cosmovisional. Resultaría muy fácil demostrar esta enorme omisión porque disponemos de los comentarios a *Ser y tiempo* publicados por Rivera y Adrián Escudero, donde queda en evidencia no ya la completa distorsión de su exégesis genealógica, sino sus apreciaciones, completamente superficiales, cuando las hay, relativas al *Vorhabe* y al “ideal de existencia” del *Dasein*. A nuestro entender, los motivos de esta distorsión no atañen a la competencia técnico-teórica de los mencionados especialistas, muy superior a la del autor de la presente investigación, sino a factores ideológicos por los que éste, afortunadamente, no ha quedado afectado. La interpretación de la obra de Heidegger y, por ende, a tenor de la importancia de Heidegger, de la filosofía contemporánea toda, se encuentra hipotecada por tales factores extrafilosóficos, ideológicos y políticos. He demostrado este aspecto de la cuestión con incontables casos de inconsecuencia, omisión o manipulación pura y simple de los textos, identificando dicho factor distorsionante como “ideología B”. Sin embargo, no opongo ésta a un punto de vista supuestamente neutral u objetivo. Antes bien, la propia exégesis de Heidegger sería incompatible con tal pretensión y el propio Heidegger deja claro que no es posible eludir el *Vorhabe* del círculo hermenéutico y, por tanto, la ideología. La diferencia estribaría en la relación ideológica y axiológica con “la verdad”, de manera que cabe distinguir, frente a la “ideología B”, cuyos valores explícitos son la felicidad, el bienestar, la esperanza y otros, una “ideología A”, la cual, sin negar éstos, los subordina al valor “verdad”. Dicha ideología es entonces, en los términos técnicos que hemos empleado, también *cosmovisión*, de tal suerte que la “ideología A”, entendida en tanto que instancia abridora de mundo, constituye la “condición de posibilidad” necesaria, aunque no suficiente, de acceso a “la verdad”. En la medida en que dicha “cosmovisión” se identifica con el “fascismo”, podemos concluir que la “ideología fascista” representa un requisito epistemológico del acceso cognoscitivo a “la verdad”, hecho que afecta a la totalidad de las ciencias, singularmente las denominadas ciencias humanas y sociales y, en consecuencia, también a la práctica política.

La distorsión de la exégesis genealógica del “primer Heidegger” (1919-1929) no sólo impide la reconstrucción genética de la ontología fundamental, sino que despista decisivamente acerca del paso del “primer” al “segundo Heidegger” (1930-1945), difuminando la ruptura que supone el “tercer Heidegger” (1946-1976) respecto al Heidegger *plenamente nacionalista revolucionario y “fascista”* de la etapa anterior. En efecto, los autores mencionados y, especialmente, Xolocotzi y Adrián Escudero, pretenden realizar una reconstrucción genética a partir del concepto de “diferencia ontológica” que, presuntamente, supondría una ruptura con ciertos aspectos del “primer Heidegger” (la trascendencia extático-horizontal) y nos permitiría “librarnos”, por decirlo así, de la espantosa *totalización* del *Dasein* en la Segunda Sección de *Sein und Zeit*. El concepto de “la diferencia” ocuparía entonces el lugar del *Vorhabe* y del “ideal fáctico de existencia” de resonancias nihilista-heroicas, es decir, “fascistas”, para contento y hasta deleite de casi todos los profesionales de la filosofía. Sin embargo, la “diferencia ontológica” no es más que una forma codificada y formal, políticamente neutra, de distinción entre el ser y el ente, es decir, entre la precomprensión del ser (“la verdad”) y el saber de la ciencia (“lo verdadero”). La “diferencia” remite, empero, al *Vorhabe* y, por ende, a la “cosmovisión”, por mucho que se quiera minimizar este incómodo aspecto del asunto. La interpretación de Xolocotzi y Adrián Escudero resulta tan errada que intenta absolver al “primer Heidegger” (1919-1929) apelando al “segundo Heidegger” (para ellos, el Heidegger posterior, sin solución de continuidad, hasta su fallecimiento). Pero el paso del primer al segundo Heidegger, lejos de aliviar los aspectos ideológicos y cosmovisionales de *Sein und Zeit*, ahonda en ellos y *permite descubrir un Heidegger ya plenamente “fascista”*, y ello por muy crítico que el filósofo se mostrara con los sedicentes ideólogos del nazismo. Heidegger era “más” “fascista” que cualquier fascista, máxime cuando estamos hablando, en muchos casos, de “creyentes” cristianos y honrados padres de familia. En este contexto, Xolocotzi y Adrián Escudero pretenden dar pábulo a una suerte de Tercera

Sección virtual que se hallaría en las lecciones de 1927 y que permitiría arrumbar, de alguna manera, el inquietante mostrarse de *das Umheimliche* en la Segunda Sección. Pero suponiendo que, en efecto, exista alguna continuidad ontológico-fundamental en obras posteriores a *Sein und Zeit*, como es sin duda el caso, ésta hay que buscarla ante todo en las lecciones de *Introducción a la filosofía* (1928-1929), *Kant y el problema de la metafísica* (1929) y la conferencia “¿Qué es metafísica?” (1929). Sin duda, las lecciones de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología* son intentos de proseguir el proyecto de la ontología fundamental, pero no aboliendo la Segunda Sección, sino *abundando en ella*. Las mencionadas lecciones culminan en *Kant und das Problem der Metaphysik*, la segunda obra más importante del “primer Heidegger”, a saber, un análisis de “la finitud” en Kant que profundiza ontológicamente el análisis fenomenológico de “la muerte” en *Sein und Zeit*. De hecho, observamos que las temáticas relativas a “la muerte” se prolongan, sin romper el marco semántico del mismo *Vorhabe*, en la cuestión de “la finitud” y la cuestión de “la nada” de la referenciada conferencia. “Muerte”, “finitud”, “nada” son sin duda algunas nociones ligadas al “nihilismo heroico” del “ideal fáctico de existencia” (“ideología A”), nunca conceptos que permitan fijar una solución de continuidad “utópico-profética” (“ideología B”) entre el primer y el segundo Heidegger. La radicalización cosmovisional del “segundo Heidegger” (1930-1945) resulta bien visible en las lecciones de *Introducción a la filosofía* (1928-1929), donde el concepto de “cosmovisión”, que había regido secretamente la construcción de la ontología fundamental, ocupa ahora el primer plano sin perder sus rasgos semánticos asimilables al “nihilismo heroico”:

No podemos sin más decir: a la interna posibilidad de una cosmovisión o de una visión del mundo o de una concepción del mundo o de una *Weltanschauung* pertenece necesariamente y expresamente una filosofía, sino más bien a la inversa: en la interna posibilidad de la filosofía hay ya cosmovisión y, por tanto, aunque derivadamente, la ciencia tampoco es posible si no es sobre la base de una determinada cosmovisión.²⁴⁹⁸

Pero, ¿qué es “la cosmovisión”? En primera instancia, la cosa no parece tener ningún misterio:

(...) todos sabemos lo que queremos decir cuando reconocemos determinados enunciados de otros como expresión de su visión del mundo, de su cosmovisión, de su *Weltanschauung*, es decir, como enunciados en que se expresan convicciones que objetivamente ya no pueden discutirse ni demostrarse científicamente.²⁴⁹⁹

Y más abajo:

Cosmovisión, visión del mundo, no es ni una simple consideración o contemplación de las cosas, ni tampoco una suma del saber acerca de ellas; cosmovisión, visión del mundo, es siempre una toma de postura, un posicionamiento en el que nos mantenemos por propia convicción, sea por una convicción que hemos desarrollado nosotros mismos por nuestra propia cuenta, o por una convicción que hemos adoptado por influencia de otro o imitando a otros, o a la que meramente nos ha acontecido ir a parar.²⁵⁰⁰

Si algo marca el paso del “primer” al “segundo” Heidegger es la preeminencia concedida al *Vorhabe*. El cual, en la etapa inicial, rigió de forma subterránea. Hasta el punto de que sólo *a posteriori* comprende Heidegger completamente el papel *metodológico* decisivo de su “ideal fáctico de existencia”, pero sobre todo su carácter ideológico, *cosmovisional*, con el que justifica entonces *su inminente adhesión al “fascismo”*. Admitido esto, la exégesis de Xolocotzi y Adrián

²⁴⁹⁸ Heidegger, M.: *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 243.

²⁴⁹⁹ Op. cit., p. 246.

²⁵⁰⁰ Op. cit., p. 247.

Escudero se derrumba de forma estrepitosa, por cuanto nada han dicho al respecto en sus voluminosas obras y monografías científicas, incomparablemente más eruditas, empero, que la presente investigación.

Sin embargo, en la presente investigación, que no es historiográfica sino *filosófica*, no nos hemos limitado a fundamentar una legítima interpretación de Heidegger que se atenga a los “hechos” “objetivos”, sino que nos hemos preguntado por la *validez* del “enunciado VM” y la posibilidad de fundamentarlo, es decir, de *acabar con el divorcio entre sentido y validez que impera en la filosofía contemporánea por las razones ya expuestas*. Ahora bien, a tales efectos no era suficiente la fundamentación ontológica de *Sein und Zeit*, porque ésta pertenece, según “se” dice, a un paradigma ya obsoleto de la filosofía, a saber, el “paradigma del sujeto”. O, en el mejor de los casos, a un “paradigma de la vida/praxis/*Dasein*” que habría sido preuntamente superado por el “paradigma del lenguaje”. Así que el punto de partida para una fundamentación tiene que reconocer, por lo menos provisionalmente, la *vigencia fáctica* del “paradigma del lenguaje” (en realidad paradigma del sujeto, pero *encubierto*) y *recodificar la problemática ontológico fundamental en términos dialógicos*. Esto es lo que hemos hecho en los dos últimos capítulos, donde, a nuestro juicio, queda demostrado que es posible una fundamentación dialógica del “enunciado VM” desde el *Beginn* metodológico de la *Triftigleit*. Dicho “punto de partida”, a saber, una *fenomenología hermenéutica crítica* de la *Triftigkeit*, debe conducirnos al *Anfang* de la “acción ontológica” o *Urhandlung* en tanto que proyección originaria y pre-lingüística de los *sentidos* ontológicos. Con ello, respetando la vigencia del *linguistic turn*, rompemos desde dentro la preeminencia del paradigma lingüístico y restablecemos la de los fenómenos, el “paradigma de la vida”, cuya articulación filosóficamente más rigurosa remite a la analítica existencial del *Dasein*. En este punto, estaríamos también en condiciones de aplicar el concepto ganado a una reconstrucción histórico-genética de la razón, en el sentido habermasiano, y de un postulado de autorrecuperación de la razón que tenga en cuenta el carácter tributario de la razón respecto de “la verdad”. La estrategia en cuestión conduce empero, en primer lugar, a *la mitología germánica como plexo de sentido originario y remoto del proceso de racionalización*. Dicha interpretación de la “filosofía de la historia” genético-reconstructiva habermasiano-apeliana permite hablar de una fundamentación trascendental del “fascismo” como *secularización* de la cultura pagana grecorromana y germánica hasta la Segunda Guerra Mundial. Por ende, la fundamentación filosófica del “fascismo” consistiría en recorrer en sentido contrario el proceso que va del *Vorbabe* cosmovisional, en cuanto requisito epistemológico, a “la verdad”. En efecto, si la “ideología A” constituye la condición gnoseológica *sine qua non* de la comprensión y conceptualización de “la verdad”, entonces la “ideología fascista” debe ser declarada “verdadera”, por mucho que esta caracterización no ostente un sentido excluyente respecto a *otras ideologías* agraciadas con contenidos *cosmovisionales* válidos; los cuales se tendrán, empero, que acreditar. Una vez admitido el elemento *estrictamente filosófico* ínsito en el “fascismo”, la interpretación de la historia toda modifica su sentido. La exégesis ontológico-trascendental del “fascismo” afecta, en efecto, al fascismo como “hecho” y, por ende, a todos los acontecimientos conducentes a su surgimiento en cuanto *Ereignis* epocal. Las consecuencias políticas de semejante “revisión filosófica” del fascismo resultan difíciles de calibrar, pero serán sin duda cuantiosas y profundas. En cualquier caso, el precio que, en términos democráticos, se pagaría por su omisión o represión, resultará a la postre mucho más alto, con riesgo de la democracia misma.

Pero la conclusión más importante de la presente investigación es aquella que concierne al “metaparadigma” filosófico y nos permite comprender las implicaciones de la afirmación que cierra el párrafo anterior. En efecto, si “la verdad”, frente a “lo verdadero”, es un sentido que “hemos comprendido ya siempre”, no sólo cae el “paradigma del lenguaje”, metafísica del “intelectual”, sino *todos los paradigmas anteriores* excepto, quizá, un hipotético

“paradigma presocrático” que se perdió en los inicios del pensamiento griego. No otro era el designio de Nietzsche, reinterpretado por Heidegger, respecto de los pensadores primordiales de la Hélade. La alternativa a “la verdad”, así entendida como “verdad del ser”, devino entonces en una “búsqueda de la verdad” que permitiera aplazar *sine die* la experiencia e institucionalización de “la finitud” (la ciencia). Con ello se abrió paso a la posibilidad de “otra verdad” superior diferente de “la verdad”, una verdad más verdadera en un mundo paralelo (Platón) o una verdad “revelada” que, casualmente, coincidía con todas las esperanzas y necesidades de “salvación” del *homo sapiens* como ente que precomprende su finitud pero también puede rehuirla. En la modernidad judeo-cristiana secularizada, ciencia y religión se acoplaron dentro del *capitalismo* en forma de “racionalidad instrumental” y como dos esferas complementarias que cierran el paso al “fenómeno VM”. La verdad filosófica no es lo suficientemente científica, pero tampoco lo suficientemente salvífica: no sirve para nada, no produce ni resulta útil en términos de “la felicidad” y “el bienestar” humanos... La presente investigación aboga por la recuperación del “metaparadigma A” y por la tajante distinción entre “la verdad” (filosofía) y “lo verdadero” (ciencia). Sobre esta base puede consumarse una neo-modernidad radical que la “racionalidad instrumental” judeo-cristiana secularizada *obstruye de forma consciente y deliberada*. La filosofía, por otro lado, sólo puede existir como institución sobre el fundamento de la distinción de estos dos ámbitos, que constituyen “la diferencia ontológica”, a saber, ser/ente. De la supervivencia de la filosofía, que puede importarles una higa a la mayoría de los contribuyentes/consumidores del mundo globalizado capitalista, depende también, empero, el futuro de la democracia, hoy claramente amenazado por una oligarquía financiera mundial de parásitos (“inversores”). En efecto, si “la verdad” se confunde con “lo verdadero” y es objeto de una “búsqueda sin fin”, con “la esperanza” como alimento hipercalórico de estos excursionistas del espíritu en su viaje a ninguna parte, estamos condenados a una dictadura de los “expertos”. No tendremos verdad, pero sí una teoría *todavía no falsada* que lo será en la próxima generación por otra de las mismas características. La ciencia no puede responder a las preguntas existenciales por el sentido. Con lo cual se pone punto final *de facto* a “la verdad” y abrimos la puerta a las religiones e irracionalismos de todo tipo. Sólo si “la verdad” nos constituye y está así “al alcance” de *cualquier ciudadano*, cuyo esfuerzo moral —que no capacidad intelectual, variable e incontrolable— decide frente a “la mentira”, podremos seguir hablando de democracia. La verdad es un mérito ético, no un mérito cognoscitivo. El *mérito* de la verdad consiste en su extremada dureza, *porque es la verdad de la muerte*. Existe una relación *a priori* entre la verdad y lo heroico que los griegos ya vieron en su triple fundación de filosofía, tragedia y democracia. De una democracia que, además, se debe *fundamentar* en el ágora mediante el discurso, la palabra, porque quiérese “verdadera” y rechaza colocarse al mismo nivel que otras “culturas” en un juego relativista donde todo vale y, por tanto, todo da igual. La democracia no puede seguir concibiéndose como un puro *formalismo procedimental* que abraza y incluye cualesquiera contenidos multiculturales de “la humanidad”, sino que *la democracia es ya una cultura, un pueblo, una historia, un sistema de valores material, una “verdad” imperativa, vinculante*. Y, por cierto, también una verdad “fascista” que convierte a todos los ciudadanos, en cuanto “pueblo soberano”, en depositarios del *Sein zum Tode*: la responsabilidad por su libertad como nación. Hete aquí aquello que el “fascismo” tiene que aportar a la “democracia”, la cual dejará de definirse como “liberal”, es decir, como órgano oligárquico del sanedrín, *para recuperar su calificativo griego*. Es una democracia directa sin representantes, de abajo a arriba, cuya primera obligación estriba en la *paideia*: educar ciudadanos capaces de ser miembros de la asamblea para la muerte y no simples consumidores del mercado mundial. Una democracia finita porque se fundamenta en la soberanía *nacional* y desconoce, dicho sea brevemente, el engañoso significado de la palabra “humanidad”.²⁵⁰¹

²⁵⁰¹ Los sujetos de derecho público son los pueblos, los estados y las naciones. Los individuos sólo alcanzan condición jurídica en calidad de ciudadanos. Los “derechos humanos” en su formulación actual

Desde el punto de vista técnico-filosófico, y a tenor del hecho de que la filosofía se concibe a sí misma, en el mejor de los casos, como una “disciplina científica liberal” y no como una *forma de vida*, la presente investigación nos ha conducido a los siguientes enclaves teóricos: 1/ el punto de partida para una fundamentación ético-dialógica del “enunciado VM” es su correspondencia con el “sentido pre-dialógico de la *Triftigkeit*”. Dicho sentido es la *imperatividad*, entendiéndose por tal el principio de la coacción legítima del mejor argumento frente al puro poder de la fuerza. La *Triftigkeit* constituye el fundamento de la civilización. La fuerza legítima frente a aquéllos que rechazan dicho principio implica que, como fundamento de la “comunidad de diálogo” tiene que haber y hay una “comunidad de la *Triftigkeit*”, el “pueblo depositario del poder constituyente” *en cuyo interior* el “diálogo”, la palabra, es *posible*. La “fenomenología hermenéutica de la *Triftigkeit*” no avanza en la dirección del diálogo, como Habermas y Apel, sino que en todo momento retrocede hacia sus condiciones de posibilidad. Y siendo así que la *Triftigkeit* no puede ser fundamentada como principio porque ella misma es el fundamento, el retroceso nos conduce al ámbito del sentido prelingüístico y “fuera” del *linguistic turn*. El “lenguaje” se fundamenta en el *existenciarlo* del “habla” (*Rede*), pero el ser del habla es el *sentido* del *silencio*. El método de fundamentación consiste, por tanto, en preguntar por las condiciones de posibilidad de la *Triftigkeit* para alcanzar el ámbito de las condiciones de posibilidad de la comprensión (*verstehen*) prelingüística. El “habla” no es un silencio caracterizado como mera omisión o ausencia de sonido, sino que es un *silencio significativo* y fuente de todo significado posible porque “el silencio” es la *única forma de nombrar* “la muerte”, “no” de la *finitud que funda el concepto*. La imperatividad misma no puede “argumentarse”, el “habla” expresa en el silencio la “verdad” del “fenómeno VM”. 2/ El retroceso transcendental desde el diálogo a la *Triftigkeit* y desde ésta al “habla” tiene su contrapartida histórica en el retroceso desde la secularización occidental a sus fuentes religiosas que, como vimos, no nos conducen a las religiones monoteístas semíticas, singularmente el judeo-cristianismo, sino a las religiones paganas indoeuropeas de las que, en territorio europeo, nos quedan impresionantes documentos escritos correspondientes a la mitología germánica. Siendo así que el proceso de secularización es también un proceso de aprendizaje, las sucesivas etapas del mismo equivalen a niveles de fundamentación con la religión originaria (“indo-germánica”) como “fundamento último”. 3/ Ese fundamento último, *das Unheimliche*, ostenta sentidos y significados sinónimos de la *Triftigkeit*. La ciencia histórica genético-reconstructiva, que equivale en realidad a una “filosofía de la historia” con la *racionalidad* como hilo conductor hermenéutico y explicativo, debe permitirnos hilar los sentidos de esta narración hasta su desembocadura en el “fascismo”, es decir, en el concepto de modernización, secularización y racionalización llevado hasta sus últimas consecuencias. Las cuales, como ha sido puesto en evidencia, *excluyen* fenómenos culturales como la religión judía. El apeliano —“postulado de autorrecuperación” de la razón— donde razón y verdad son *logos* heraclítico, es decir, discurso *fundado*— no puede, por tanto, invertir los términos y colocar el judaísmo en lugar del germanismo, finiquitando precisamente el fundamento histórico-genético de la laicidad. Todo ello para someter Occidente a una criptoteocracia de rabinos ultraortodoxos, por mucho que ésta ocúltese encapsulada dentro de la oligarquía financiera mundial bajo el burdo disfraz de la “teoría económica” (“científica”, “matemática”) neoliberal.

El análisis fenomenológico-hermenéutico de la *Triftigkeit* nos muestra el fenómeno de la “imperatividad”, es decir, de un poder legítimo que se nos impone y *abona* nuestra finitud. La *finitud* es aquéllo que nos muestra la *Triftigkeit* como *ser* de la racionalidad y debemos interpretar en términos de “verdad de la existencia” (“fenómeno VM”). La

y por hondas razones filosóficas, se han demostrado, en la práctica, un fraude propagandístico al servicio de las élites financieras apátridas.

Trifftigkeit se fundamenta en la *totalización* del *Dasein*. Ésta no sólo se da por el “lado” del futuro, “la muerte”, sino también por el “lado” del pasado, el “naci-miento”, la “nación”. De hecho, sólo a partir de la comprensión de la *natividad* en cuanto “facticidad trascendental” deviene el *Sein zum Tode* una posibilidad de existir auténtica. Pero, en cualquier caso, aquello que aparece en la totalización es *la finitud*, no sólo “la muerte”. Siendo así que precisamente *nuestra* muerte nos permite empoderarnos de la facticidad que “somos” en tanto que “naci-dos” y “naci-onaes”. Podemos añadir que la presente investigación es una inconsciente o involuntaria nota a pie de página a una aseveración de Gadamer, conocida mucho después del inicio de la tesis, sobre “la finitud” como único “absoluto” y la “universalidad” de la hermenéutica:

Gadamer nunca reivindicó una última validez general o absoluta para la propia formulación de su posición: «La filosofía hermenéutica no se entiende (...) como una posición “absoluta”». Precisamente en nombre de la historicidad irrevocable Gadamer problematiza, por ejemplo, la pretensión de universalidad de la filosofía trascendental como un malentenderse a sí misma de la filosofía. No es gratuito que los últimos párrafos de *Verdad y método* estén bajo la frase del *Banquete* de Platón: Ningún dios se dedica a filosofar. No nos dedicamos a filosofar porque estemos en posesión de la verdad absoluta, sino porque no la tenemos. Como asunto de la finitud, la filosofía debe tener siempre presente su propia finitud. Si tenemos algún saber definitivo, sólo puede ser el saber acerca de esta finitud universal.²⁵⁰²

Según Grondin, Gadamer afirmó más explícitamente el concepto de esta finitud universal como “saber definitivo” en *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology* (1972):

No hay ninguna exigencia de un saber definitivo, salvo uno: el reconocimiento de la finitud misma del ser humano. Captando las posibilidades inherentes en ello cara a la incesante corrección de la misma, la humanidad continúa el diálogo entre unos y otros incluso sobre el mundo vivencial.²⁵⁰³

Esta frase fue publicada sólo en inglés «y suprimida en la versión alemana *Die Wissenschaft von der Lebenswelt*». A mi juicio las razones son obvias y remiten a los escrúpulos de la “ideología B”, que no quisiera, contradiciendo a Adorno, ver escritas esas palabras en la lengua de Hitler. El texto original es el siguiente:

There is no claim of definitive knowledge, with the exception of one: the acknowledgement of the finitude of human being in itself. Grasping the chances involved in it for infinite self-correction, humanity goes further in the permanent dialogue of one with the other even about the life-world.²⁵⁰⁴

La finitud sigue siendo algo negativo, un defecto que conviene “corregir” ignorando precisamente su virtud como fuente de sentido y condición de posibilidad de la vida misma. La omnipresente herencia judeo-cristiana cierra así con este ambiguo pero abrumador testimonio las Conclusiones de nuestra investigación.

²⁵⁰² Jean Grondin: *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona, Herder, 2002, p. 175.

²⁵⁰³ Grondin, J.: *op. cit.*, *ibidem*, n. 393.

²⁵⁰⁴ Gadamer, H.-G.: “The Science of de Life-World”, en Anna-Teresa Tymieniecka (ed.): *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology. Idealism-Realism, Historicity and Nature*, Dordrecht, 1972, p. 185.

BIBLIOGRAFÍA

A/ Fuentes primarias. Se incluyen aquí, además del “primer Heidegger” (1919-1929), obras de los autores de la Escuela de Frankfurt más referenciados a lo largo de la investigación.

1/ Martin Heidegger (1919-1919). Se citan por GA los tomos numerados de las *Heidegger, Martin. Gesamtausgabe* [Edición integral]. Frankfurt, Klostermann, 1975 y ss. <https://www.sociedadheidegger.org/listado-de-la-gesamtausgabe-de-heidegger>

- *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, GA 2. Se utiliza la edición de 1986 (traducción española de José Gaos: *El ser y el tiempo*, Madrid, FCE, 1987; traducción española de Jorge Eduardo Rivera C.: *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998; nueva edición en Madrid, Trotta, 2003).
- *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), GA 3 (traducción española de Gred Ibscher Rott: *Kant y el problema de la metafísica*, México, 1954, se utiliza ejemplar de la segunda edición en español de la cuarta en alemán, primera reimposición, 1986).
- *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919), GA 56/57 (traducción española parcial de Jesús A. Escudero, “La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo”, Herder, Barcelona, 2005).
- *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie des philosophischen Begriffsbildung* (1920), GA 59.
- *Phänomenologie des religiösen Lebens (1920-1921)*, GA 60 (traducción española parcial de J. Uscatescu: *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Siruela, 2005; traducción española parcial de Jacobo Muñoz: *Estudios sobre mística medieval*, Madrid, Siruela, 1997).
- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921-1922), GA 61 (traducción española de Jesús Adrián Escudero: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid, Trotta, 2002).
- *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen der Aristoteles zu Ontologie und Logik* (1922), GA 62.
- *Einleitung in die Philosophie* (1928), GA 27 (traducción española de Manuel Jiménez Redondo: *Introducción a la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1999).
- *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923), GA 63 (traducción española de J. Aspiunza: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999).
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), GA 20 (traducción española de J. Aspiunza: *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, 2006).
- *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21 (traducción española de J. A. Círia: *Lógica. La pregunta por la verdad*, Madrid, Alianza, 2004).

- *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24 (traducción española de J. J. García Notto: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000).
- *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924), GA 18.
- *Platon: Sophistes* (1924-1925), GA 19.
- *Phänomenologische Interpretationen von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927-1928), GA 25.
- *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (1929-1930), GA 29/30 (traducción española de Alberto Ciria: *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007).
- *Wegmarken* (1919-1961), GA 9 (traducción española de Helena Cortés y Arturo Leyte: *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000).
- *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920)*, GA 58 (traducción española de Francisco de Lara: *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919-1920)*, Madrid, Alianza, 2014).

2/ Theodor W. Adorno:

- *La ideología como lenguaje. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Taurus, 1971.
- *Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1966.
- *Dialéctica de la Ilustración* (con Max Horkheimer), Madrid, Trotta, 1994.
- *Mínima moralía*, Madrid, Taurus, 1987.
- *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Tres estudios sobre Hegel. Obra completa*, 5, Madrid, Akal, 2012.

3/ Karl-Otto Apel:

- *Transformation der Philosophie. Band I. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.
- *Transformation der Philosophie. Band II. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.
- *Apel versus Habermas*, Granada, Comares, 2004.
- “Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung? Existentialismus, Platonismus oder transzendente Sprachpragmatik?” en Hans Ebeling (ed.): *Der Tod in der Moderne*, Königstein, Anton Hain, 1979, pp. 226-235.
- *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis, 2002.
- *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt, Suhrkamp, 1997.
- *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991.
- *Estudios éticos*, México, Fontamara, 1999.
- *Semiótica filosófica*, Buenos Aires, Almagesto, 1994.
- *Paradigmen der ersten Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985.
- *Die Erklären : Verstehen Kontroverse in transzendental pragmatischer Sicht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.

- *La globalización y una Ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas acerca de la globalización*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Madrid, Visor, 1997.

4/ Ernst Bloch:

- *El principio esperanza (1)*, Madrid, Trotta, 2004.
- *El principio esperanza (2)*, Madrid, Trotta, 2006.
- *El principio esperanza (3)*, Madrid, Trotta, 2007.
- *Geist der Utopie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1964.

5/ Jürgen Habermas:

- *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1, Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981 (traducción castellana de Manuel Jiménez Redondo: *Teoría de la acción comunicativa, t. I, Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1987).
- *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2, Zur kritik der funktionalischen Vernunft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985 (traducción castellana de Manuel Jiménez Redondo: *Teoría de la acción comunicativa, t. II, Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987).
- *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1994.
- *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989.
- *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1988.
- *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984.
- *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.
- *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981.
- *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987.
- *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998.
- *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1991.
- *Problemas de moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra, 1999.
- *Fragmentos teológico-filosóficos*, Madrid, Trotta, 1999.

- *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 1996.
- *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta, 2001.
- *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta, 2001.
- *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002.
- *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Barcelona, Paidós, 2002.
- *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Barcelona, Paidós, 2003.
- *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?»,* Barcelona, Paidós, 2002.
- *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006.
- *El Occidente escindido*, Madrid, Trotta, 2006.
- *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006.
- *¡Ay, Europa!*, Madrid, Trotta, 2009.

6/ Jean-Paul Sartre:

- *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París, Gallimard, 1943.
- *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960.

7/ Ludwig Feuerbach: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, Nuremberg, 1830 (traducción española de José Luis García Rúa : *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid, Alianza, 1993).

8/ Friedrich Nietzsche :

Obras Completas (cuatro tomos), Madrid, Tecnos, 2011, 2013, 2014 y 2016.

B/ Obras de Martin Heidegger citadas o consultadas pero anteriores o posteriores al periodo objeto de estudio:

- *Frühe Schriften*, GA 1.
- *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65.
- *Nietzsche*, Pfullingen, Günter Neske, 1961 (traducción española de Juan Luis Vermal: *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000).
- *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, GA 39, Buenos Aires, Biblos, 2010.

C/ Bibliografía complementaria 1 (selección de obras sobre Martin Heidegger consultadas y/o citadas en el presente estudio):

Academia de Filosofía. Liceu Joan Maragall: *Lectura de Heidegger*, Barcelona, PPU, 1991.

Adrián Escudero, Jesús:

- *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder, 2010.
- *El lenguaje de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2009.
- *Guía de lectura de Ser y tiempo* (dos tomos), Barcelona, Herder, 2016.

Aguilar-Alvarez Bay, Tatiana: *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, FCE, 1998.

Beaufret, Jean: *Al encuentro de Heidegger*, Caracas, Monte Avila, 1984.

Bech, Josep Maria: *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*, Barcelona, Edicions UB, 2001.

Berciano, Modesto:

- *La revolución filosófica de Heidegger*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1990.
- *Superación de la metafísica en Martin Heidegger*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1991.

Bertorello, Adrián: *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

Boada, Ignasi: *Heidegger: els anys difícils*, Barcelona, Abadia de Montserrat, 2011.

Bordieu, Pierre: *La ontología política de Martin Heidegger*, Barcelona, Paidós, 1991 (edición francesa original, París, 1988).

Beneito, María Fernanda: *Heidegger en su lenguaje*, Madrid, Tecnos, 1992.

Bengoá Ruíz de Azúa, Javier: *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1992.

Boutot, Alain: *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, París, PUF, 1987.

Delp, Alfred: *Existencia trágica. La filosofía de Heidegger*, Madrid, Razón y Fe, 1942.

Demske, James M.: *Sein, Menschen und Tod. Das Todesproblem bei Martin Heidegger*, Freiburg / München, Karl Alber, 1963.

Derrida, Jacques:

- *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Valencia, Pretextos, 1989 (edición francesa original, París, 1987).
- *La filosofía como institución*, Barcelona, Granica, 1984 .

Dupond, Pascal: *Raison et temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant*, Bruselas, Ousía, 1996.

Dreyfus, Hubert L.: *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1996.

Collins, Jeff: *Heidegger y los nazis*, Barcelona, gedisa, 2004 (edición original inglesa 2000).

Cameron, Sara: *La verdad en Heidegger*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 1971.

Conche, Marcel: *Heidegger en la tormenta*, Barcelona, Melusina, 2006.

Constante, Alberto: *El retorno al fundamento del pensar (Martin Heidegger)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

Corvez, Maurice: *La filosofía de Heidegger*, México, FCE, 1970 (edición original francesa de 1961).

Corona, Néstor A.: *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Buenos Aires, Biblos, 2002.

Cohn, Priscilla N.: *Heidegger: su filosofía a través de la nada*, Madrid, Punto Omega, 1975.

Dastur, Françoise: *Heidegger y la cuestión del tiempo*, Buenos Aires, Signo, 2006.

Echarri, Jaime: *Fenómeno y verdad en Heidegger*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.

Echauri, Raúl:

- *El ser en la filosofía de Heidegger*, Rosario, Universidad Nacional del Litoral, 1964.
- *Heidegger y la metafísica tomista*, Buenos Aires, Eudeba, 1970.

Farías, Victor: *Heidegger et le nazisme*, París, Verdier, 1987.

Faye, Jean-Pierre :

- *Le piège. La philosophie heideggerienne et le nazisme*, París, Balland, 1994.
- *Le langage meurtrier*, París, Hermann, 1996.

Fédier, François: *Heidegger: anatomie d'un scandale*, París, Laffont, 1998.

Ferry, L./ Renault, A: *Heidegger y los modernos*, Barcelona, Paidós, 2001 (edición francesa original, París, 1988).

Fistetti, Francesco: *Heidegger e l'utopia della polis*, Génova, Marietti, 1999.

Gadamer, Hans-Georg:

- *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1983.
- *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002.

Galcerán Huguet, Montserrat: *Silencio y olvido. El pensar de Heidegger durante los años 30*, Hondarribia (Guipúzcoa), Argitaletxe Hiru S.L., 2004.

García Gainza, Josefina: *Heidegger y la cuestión del valor. Estudio de los escritos de juventud (1912-1927)*, Pamplona, Newbook, 1997.

Gentile, E.: *Fascismo. Historia e interpretación*, Madrid, Alianza, 2004.

Gil Villegas, Francisco: *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, FCE, 1996.

Greisch, Jean :

- *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, París, PUF, 1994.
- *La invención de la diferencia ontológica. Heidegger después de Ser y tiempo*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010.

Grene, Marjorie: *El sentimiento trágico de la existencia (Existencialismo y existencialistas)*, Madrid, Aguilar, 1952.

Husserl, Edmund:

- *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, Madrid, FCE, 1982.
- *Investigaciones lógicas* (dos tomos), Madrid, Alianza, 1982.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1962.
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo*, México, FCE, 2005.
- *La crisis de las ciencias europeas y la filosofía trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991.

Janicaud, Dominique: *Heidegger en France* (dos tomos), París, Albin Michel, 2001.

Jaspers, Karl: *Psicología de las concepciones del mundo*, Madrid, Gredos, 1967.

Jolivet, Régis : *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, Abbaye Saint Wandrille, Fontenelle, 1950.

Kisiel, Theodore: *The genesis of Heidegger's Being and Time*, Los Angeles, UCP, 1993.

Lacoue-Labarthe, Philippe: *Heidegger: la política del poema*, Madrid, Trotta, 2007.

Lafont, Cristina:

- *La razón como lenguaje. Una revisión del giro lingüístico de la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid, Visor, 1993.
- *Lenguaje y apertura al mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza, 1997.

Ledesma Ramos, Ramiro: *La filosofía, disciplina imperial*, Madrid, Tecnos, 1983.

Levinas, Emmanuel:

- *Dieu, la Mort et le temps*, París, Grasset, 1993.
- *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Madrid, Síntesis, 2005.
- *Dieu, la Mort et le Temps*, París, Grasset, 1993.

Leyte, Arturo: *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2005.

Losurdo, Domenico: *La comunidad, la muerte, occidente. Heidegger y la ideología de la guerra*, Buenos Aires, Losada, 2003 (edición italiana original de 1991).

Löwith, Karl:

- *Mi vida en Alemania ante y después de 1933. Un testimonio*, Madrid, Visor, 1992 (edición alemana original de 1986).
- *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, México, FCE, 2006 (edición alemana original de 1984).
- *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz, 2007.
- *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XX*, Buenos Aires, Katz, 2008.

Lyotard, Jean-François: *Heidegger y "los judíos"*, Buenos Aires, La Marca, 1995.

Macomber, W. B. (ed.): *The Anatomy of Desillusion. Martin Heidegger's notion of Truth*, Evanston, Northwestern University Press, 1967.

Mannheim, Karl: *Ideología i utopia*, Barcelona, Edicions 62, 1987.

Marcuse, Herbert:

- "La ideología de la muerte", en *Ensayos sobre política y cultura*, Barcelona, Ariel, 1970.
- *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona, Martínez Roca, 1970.

Martínez, Juana María: *La filosofía de las ciencias humanas y sociales de H. G. Gadamer*, Barcelona, PPU, 1994.

Másmela, Carlos: *Martin Heidegger: el tiempo del Ser*, Madrid, Trotta, 2000.

Mattéi, Jean-François: *Heidegger: l'énigme de l'être*, París, PUF, 2004.

Meschonnic, Henri :

- *Le langage Heidegger*, París, PUF, 1990.
- *Un golpe bíblico en la filosofía*, Buenos Aires, Lilmod, 2007.
- *Heidegger o el nacional-esencialismo*, Madrid, Arena Libros, 2009.

Molinuevo, José Luis: *El espacio político del arte. Arte e historia en Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1998.

Mujica, Hugo: *La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1995.

Mulhall, Stephen: *Heidegger and Being and Time*, New York, Routledge, 1996.

Nolte, Ernst:

- *Historische Existenz: Zwischen Anfang und Ende der Geschichte?* München, Lau, 2005.
- *Heidegger e la Rivoluzione Conservatrice*, Milán, Sugarco, 1997.
- *El fascismo en su época*, Madrid, Península, 1967.
- *La guerra civil europea, 1917-1945: nacionalsocialismo y bolchevismo*, México, FCE, 2001 (edición alemana original de 1987).
- *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Madrid, Tecnos, 1998 (edición alemana original, Frankfurt, 1992).
- *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid, Alianza, 1995 (edición alemana original, Frankfurt, 1990).

Olafson, Frederick A.: *Heidegger and the ground of ethics. A study of Mitsein*, Cambridge U. P., 1998.

Olasagasti, Manuel: *Introducción a Heidegger*, Madrid, Revista de Occidente, 1967.

Ortiz-Osés, Andrés: *Heidegger y el ser-sentido*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2009.

Ott, Hugo: *Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1992.

Peñalver, Patricio: *Del Espíritu al Tiempo. Lecturas de "El Ser y el Tiempo" de Heidegger*, Anthropos,

Barcelona, 1989.

Pöggeler, Otto:

- *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986 (edición alemana original de 1983).
- *Filosofía y política en Heidegger*, Barcelona, Alfa, 1984.

Quiles, Ismael: *Heidegger: el existencialismo de la angustia*, Madrid, Espasa, 1948.

Redondo Sánchez, Pablo: *Filosofar desde el temple de ánimo. La "experiencia fundamental" y la teoría del "encontrarse" en Heidegger*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005.

Regalado García, Antonio: *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*, Madrid, Alianza, 1990.

Renaut, Alain: *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*, Barcelona, Destino, 1989.

Rentsch, Thomas: *Martin Heidegger - das Sein und der Tod*, München, Piper, 1989.

Rivera, Jorge Eduardo / Struven, María Teresa: *Comentario a Ser y tiempo de Martin Heidegger* (tres tomos), Santiago de Chile, Universidad Pontificia Católica de Chile, 2008, 2010, 2015.

Rodríguez, Ramón:

- *Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger*, Trotta, Madrid, 1993.
- *La transformación hermenéutica de la Fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997.
- *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid, 2004.
- "La ontología y las voces de la época", en *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, VV. AA., Barcelona, Serbal, 1991.
- *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006.
- "Estudio preliminar" a "La autoafirmación de la universidad alemana", Madrid, Tecnos, 1989.
- *Heidegger y el final de la filosofía* (comp.), Madrid, Complutense, 1993.
- *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2015.
- (Coord.): *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Madrid, Tecnos, 2015-.

Rodríguez Suárez, Luisa Paz: *Sentido y ser en Heidegger. Una aproximación al problema del lenguaje*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

Sacristán Luzón, Manuel: *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, Crítica, 1995 (primera edición: 1959).

Safranski, Rüdiger:

- *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997 (edición alemana original de 1994).
- *Heidegger y el comenzar*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006.

Savarino, Luca: *Heidegger y el cristianismo 1916-1927*, Buenos Aires, Prometeo, 2017.

Segura Peraita, Cramen: *Hermenéutica de la vida humana. Entorno al Informe Natorp de Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2002.

Sánchez, Antonio: *Tiempo y sentido. Una reflexión sobre las dificultades que se le plantean al pensamiento que cree posible concebir el tiempo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.

Severino, Emanuele: *Heidegger e la metafísica*, Milán, Adelphi, 1994.

Schéerer, René/Kelkel, Arion Lothar:

- *Heidegger o la experiencia del pensamiento*, Madrid, Edaf, 1975.
- *La fenomenología de las "Investigaciones lógicas" de Husserl*, Madrid, Gredos, 1969.

Schürmann, Reiner:

- *Heidegger. On being and acting: from principles to anarchy*, Bloomington, IUP, 1990.
- *Heidegger y la mística*, Córdoba (Argentina), Paideia, 1995.
- *Heidegger y la filosofía práctica*, Córdoba (Argentina), Alción, 1993.

Steiner, Georg: *Heidegger*, México, FCE, 1983 (edición inglesa original de 1978).

Taminaux, Jacques: *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Millon, 1989.

Tauxe, Henri-Charles: *La notion de finitude a la philosophie de Martin Heidegger*, Lausanne, L'Age d'homme, 1971.

Tugendhat, Ernst:

- *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, Walter de Gruyter, 1967.
- „Heideggers Idee von Wahrheit“, en Pöggeler, O: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Colonia/Berlín, 1969.
- *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.

Vattimo, Gianni:

- *Introducción a Heidegger*, Barcelona, gedisa, 1986.
- *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Península, 1986.
- *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1989.

Vences, Sergio: *Los caminos de Martin Heidegger. Filosofía del lenguaje en el siglo XX*, Coruña, U. Coruña, 1993.

Vietta, Silvio: *Heidegger critique du national-socialisme et de la technique*, Puiseaux, Pardès, 1993

Vitiello, Vincenzo: *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinanalyse*, Urbino, Argalia, 1976.

Volpi, Franco: *Heidegger y Aristóteles*, México, FCE, 2010.

Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm: *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1997.

Wahle, Alfonso (de): *Heidegger*, Buenos Aires, Losange, 1955.

Wagner de Reyna, Alberto:

- *La ontología fundamental de Heidegger. Su motivo y justificación*, Buenos Aires, Losada, 1945.
- *Ensayos en torno a Heidegger*, Lima, Universidad Católica Pontificia de Perú /FCE, 2000.

Wolin, Richard: *Los hijos de Heidegger*, Madrid, Cátedra, 2003.

Xolocotzi Yáñez, Ángel:

- *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino de Ser y tiempo*, México, Plaza y Valdés, 2004.
- *Subjetividad radical y comprensión afectiva*, México, Plaza y Valdés, 2007.
- *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México, Porrúa, 2011.
- *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*, México, Plaza y Valdés, 2013.
- (Con Ricardo Gibu, Vanessa Huerta y Pablo Veraza). *Heidegger: del sentido a la historia*, México, Plaza y Valdés, 2014.
- (En coautoría con Luis Tamayo) *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*, Madrid, Trotta, 2012.

- *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, México, Itaca, 2011.

Zarader, Marlène:

- *Lire Être et temps de Heidegger*, París, Vrin, 2012.
- *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Vrin, París, 2013.

D/ Bibliografía complementaria 2 y bibliografía de referencia. Selección de obras, citadas o no en nota que, sin estar directamente relacionadas con la temática heideggeriana, han tenido especial relevancia en la elaboración del presente trabajo.

Aranzadi, Juan:

- *Milenarismo vasco. Edad de Oro, etnia y nativismo*, Madrid, Taurus, 1982.
- *El escudo de Arquíloco* (dos tomos), Madrid, Machado, 2001.

Aron, Raymond: *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, París, Gallimard, 1948.

Arce Carrascoso, José Luis:

- *Teoría del conocimiento*, Madrid, Síntesis, 1999.
- *De la razón pura a la razón interesada*, Barcelona, PUB, 1996.

Arendt, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo* (tres tomos), Madrid, Alianza, 1982.

Assmann, Jan:

- *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, Madrid, Akal, 2006.
- *Moisés el Egipcio*, Madrid, Oberón, 2003.
- *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes culturales de Egipto, Israel y Grecia*, Madrid, Gredos, 2011.

Atzmon, Gilad: *La identidad errante. La identidad judía a examen*, Madrid, Disenso, 2012.

Bacque, James:

- *Other Losses. An investigation into the Mass Deaths of German Prisoners at the Hands of the French and Americans After World War II*, New York, LB, 1999.
- *Crimes and Mercies. The Fate of German Civilians under Allied Occupation, 1944-1950*, Vancouver, Talonbooks, 2007.

- Bauman, Zygmunt: *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur, 1997.
- Beistegui, Miguel de: *Heidegger y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2013.
- Bell, Daniel: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1996.
- Benoist, Alain (de): *Comunismo y nazismo*, Barcelona, Altera, 2005.
- Baudrillard, Jean:
- *Olvidar a Foucault*, Valencia, Pretextos, 1978.
 - *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Barcelona, Anagrama, 1991 (edición francesa original, París, Gallilée, 1990).
 - *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Avila, 1992 (edición francesa original, París, Gallimard, 1976).
- Boladeras, Margarita: *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, Madrid, Tecnos, 1996.
- Brenner, Lenni: *Sionismo y fascismo. El sionismo en la época de los dictadores*, Madrid, Bósforo, 2010.
- Camus, Albert: *El hombre rebelde*, Buenos Aires, Losada, 1953.
- Carrasco, Eduardo: *Nietzsche y los judíos. Reflexiones sobre la tergiversación de un pensamiento*, Santiago de Chile, Catalonia, 2008.
- Conill, Jesús: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.
- Cortina, Adela:
- *Crítica y utopía. La Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel, 1985.
 - *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.-O. Apel*, Salamanca, Sígueme, 1995.
- Courtois, Stéphane et alii: *El libro negro del comunismo. Crímenes, terror, represión*, Barcelona, Planeta, 1998.
- Chiodi, Pietro: *Sartre y el marxismo*, Barcelona, Oikos-tau, 1969.
- Chomsky, Noam: *Cómo nos venden la moto*, Barcelona, Ícaro, 2001.
- Descombes, Vincent: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1988.
- Di Cesare, Donatella : *Heidegger y los judíos*, Barcelona, Gedisa, 2017.
- Dosse, François: *Historia del estructuralismo* (dos tomos), Madrid, Akal, 2004.

Dumont, Louis: *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Madrid, Taurus, 1982.

Eliade, Mircea: *El mito del eterno retorno*, Barcelona, Altaya, 1994.

Fariás, Víctor: *Heidegger y el nazismo* (edición corregida y aumentada), Mallorca, Objeto Perdido, 2009.

Faye, Emmanuel:

- *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*, Madrid, Akal, 2009.
- (Ed.) *Heidegger le sol, la communauté, la race*, París, Beauchesne, 2014.

Faye, Jean-Pierre: *Los lenguajes totalitarios*, Madrid, Taurus, 1974.

Fernández Liria, Pedro: *Hegel y el judaísmo*, Barcelona, Riopiedras, 2000.

Foucault, Michel:

- *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1977.
- *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1980.
- *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 1976.
- *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992.

Friedrich, Jörg: *El incendio. Alemania bajo los bombardeos. 1940-1945*, Madrid, Taurus, 2003.

Furet, François: *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México, FCE, 1995.

Finkelstein, Norman G.:

- *La industria del holocausto. Reflexiones sobre la explotación del sufrimiento judío*, Madrid, Siglo XXI, 2002.
- *Imagen y realidad del conflicto palestino-israelí*, Madrid, Akal, 2003.
- *Método y locura. La historia oculta de los ataques de Israel a Gaza*, Madrid, Akal, 2015.

Galtung, Johannes: *Fundamentalismo USA. Fundamentos teológico-políticos de la política exterior estadounidense*, Barcelona, Icaria, 1999.

Gil, Eugenio: *Heidegger y la política*, Toledo, Retorno, 2014.

Giner, Salvador: *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel, 1984.

Glucksmann, André:

- *La cocinera y el devorador de hombres. Ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*, Barcelona, Mandrágora, 1977.
- *El viejo y el nuevo fascismo*, México, Era, 1975.

Goodrich, Thomas: *Tempête infernale. La Mort de l'Allemagne nazie 1944-1947*, Manasota Key, Palm Press, 2016.

González Varela, Nicolás:

- *Heidegger Nazismo y política del ser*, Barcelona, Montesinos, 2017.
- *Nietzsche contra la democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)*, Barcelona, Montesinos, 2010.

Granier, Jean: *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París, Seuil, 1966.

Griffin, Roger: *Modernismo y fascismo. La sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*, Madrid, Akal, 2010.

Hernández-Pacheco, Javier: *Los límites de la razón. Estudios de filosofía alemana contemporánea* (dos tomos), Madrid, Tecnos, 1992.

Hess, Moses: *Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätsfrage*, Leipzig, Kaufman, 1862.

Hilberg, Raul: *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid, Akal, 2005.

Jay, Martin: *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1974.

Kaufmann, Theodore N.: *Germany must perish*, Newark (New Jersey), Argyle Press, 1941.

Kojève, Alexandre: *La idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 1978.

Kofman, Sarah: *El desprecio de los judíos. Nietzsche, los judíos, el antisemitismo*, Madrid, Arena, 2003.

Kolakowski, Leszek: *Las principales corrientes del marxismo* (tres tomos), Madrid, Alianza, 1983.

Kuhn, Thomas S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971.

Lacoue-Labarthe, Philippe/ Nancy, Jean Luc: *El mito nazi*, Barcelona, Anthoropos, 2002.

Lanceros, Patxi: *El destino de los dioses. Interpretación de la mitología germánica*, Madrid, Trotta, 2001.

Laor, Yitzhak: *Las falacias del sionismo progresista. El nuevo filosemitismo europeo y el "campo de la paz" en Israel*, Barcelona, Bellaterra, 2012.

Lévy, Bernard-Henri:

- *Le Testament de Dieu*, París, Grasset & Fasquelle, 1980.

- *El siglo de Sartre*, Barcelona, Ediciones B, 2001.

Lévi-Strauss, Claude: *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964.

Losurdo, Domenico: *Contrahistoria del liberalismo*, Barcelona, El Viejo Topo, 2005.

Lukács, Georg:

- *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Barcelona, Grijalbo, 1967.
- *La crisis de la filosofía burguesa*, Buenos Aires, La Pléyade, 1975.

Macdonogh, Giles: *After the Reich. The Brutal History of the Allied Occupation*, New York, Basic Book, 2007.

Mardones, José María:

- *Capitalismo y religión. La religión política conservadora*, Santander, Sal Terrae, 1991.
- *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona, Anthropos, 1998.

Marx, Karl: “Sobre la cuestión judía”, en Marx, Karl / Bauer, Bruno: *La cuestión judía*, Barcelona, Anthropos, 2009.

Merleau-Ponty, Maurice:

- *Humanismo y terror*, Buenos Aires, Leviatán, 1956.
- *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, La Pléyade, 1974.
- *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta, 1984.

Mohler, Armin:

- (con Karlheinz Weismann) *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch*, Graz, Ares, 2005.
- *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen*, Stuttgart, Friedrich Vorwerk, 1950.

Monod, Jacques: *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, Barcelona, Tusquets, 1981 (edición francesa original de 1978).

Monod, Jean-Claude: *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*, Buenos Aires,

Amorrortu, 2015.

Navarro, Vicenç / Torres López, Juan: *Los amos del mundo. Las armas del terrorismo financiero*, Espasa, 2012.

Nawratil, Heinz: *Schwarzbuch der Vertreibung 1945 bis 1948. Das letzte Kapitel unbewältigter Vergangenheit*, München, Universitas, 1982.

Otto, Rudolf: *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1980.

Patocka, Jan: *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*, Barcelona, Península, 1988.

Pappé, Ilan:

- *La limpieza étnica de Palestina*, Barcelona, Crítica, 2008.
- *La idea de Israel. Una historia de poder y conocimiento*, Madrid, Akal, 2015.

Payne, Stanley G.:

- *El fascismo*, Barcelona, Altaya, 1980.
- *Historia del fascismo*, Barcelona, Planeta, 1995.
- *Historia del fascismo español*, París, Ruedo Ibérico, 1965.

Petras, James:

- *Economía política del imperialismo contemporáneo*, Madrid, Maia, 2009.
- *El poder de Israel sobre los Estados Unidos*, Madrid, Iepala, 2013.

Polanyi, Karl: *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, La Piqueta, 1989.

Quesada, Julio:

- *Heidegger de camino al Holocausto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- (Coord.) *Heidegger. La voz del nazismo y el final de la filosofía*, México, Universidad Veracruzana, 2013.

Rorty, Richard: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Escritos filosóficos, 2, Buenos Aires, Paidós, 1993.

Sáez Rueda, Luis:

- *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001.
- *La reelustración filosófica de K.-O. Apel. Razón dialógica y fundamentación última*, Granada,

Universidad de Granada, 1995.

- *El conflicto entre continentales y analíticos*, Barcelona, Crítica, 2002.

Sack, John: *An Eye for an Eye. The Untold History of Jewish Revenge Against Germans in 1945*, New York, Basic Book, 1993.

Sand, Shlomo: *La invención del pueblo judío*, Madrid, Akal, 2011.

Sartre, Jean-Paul: *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Sur, 1948.

Shahak, Israel:

- *Historia judía, religión judía. El peso de tres mil años*, Madrid, Machado, 2002.
- (Con Norton Mezvinski) *El fundamentalismo judío en Israel*, Buenos Aires, Canaán, 2015.

Scholem, Gershom:

- *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid, Trotta, 2008.
- *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela, 2012.

Schmitt, Carl: *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009.

Solzhenitsyn, Alexandr: *Archipiélago Gulag* (dos tomos), Barcelona, Tusquets, 2005.

Sombart, Werner: *Los judíos y la vida económica*, Buenos Aires, Cuatro Espadas, 1981.

Sorel, Georges: *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005.

Sternhell, Zeev: *El nacimiento de la ideología fascista*, Madrid, Siglo XXI, 1994.

Strauss, Leo:

- *¿Progreso o retorno?* Barcelona, Paidós, 2004.
- *Estudios de filosofía política platónica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.
- *Pourquoi nous restons juifs: Révélation biblique et philosophie*, París, La Table Ronde, 2001.

Tafalla, Marta: *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Barcelona, Herder, 2003.

Todorov, Tzvetan : *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2008.

Thys, Christian: *Nazisme et philosophie 1935-1987*, París, Publibook, 2009.

Trawny, Peter: *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Barcelona, Herder, 2015.

Traverso, Enzo: *Los judíos y Alemania. Ensayo sobre la "simbiosis judío-alemana"*, Valencia, Pretextos, 2005.

Vattimo, Gianni: *Adiós a la verdad*, Barcelona, Gedisa, 2013.

Veyne, Paul: *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza, 1984.

Velasco, Juan Carlos: *Habemas*, Madrid, Alianza, 2013.

Vincent, C. Paul: *The Politics of Hunger. The Allied Blockade of Germany, 1915-1919*, London, Athens, Ohio, Ohio University Press, 1985.

Weber, Max: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Orbis, 1985.

Weisz, Eduardo: *Racionalidad y tragedia. La filosofía histórica de Max Weber*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.

Wiggershaus, Rolf: *La Escuela de Fráncfort*, México, FCE, 2010.

Zayas, Alfred M. de: *Nemesis at Potsdam. The Anglo-Americans and the Expulsion of de Germans. Background, Execution, Consequences*, London, Routledge & Kegan Paul, 1977.

ÍNDICE

<u>Resumen</u>	3
<u>Introducción</u>	7
0.1.-El concepto de ideología/cosmovisión.....	13
0.2.-Sentido ideológico de la presente investigación.....	16
0.2.1.-Las herencias ideológicas de la democracia.....	23
0.2.2.-La racionalidad del “fenómeno VM” y el fundamento de la “ideología fascista”.....	33
0.2.3.-La crítica ideológica “antifascista” a la racionalidad del “enunciado VM”....	36
0.2.4.-Réplicas al presunto rango ideológico del “filosofema VM”.....	39
0.2.5.- La aportación de la presente investigación a una ética del diálogo.....	48

I PARTE

DEFINICIÓN PROVISIONAL DE LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES

<u>Capítulo 1. El objeto de la investigación</u>	57
1.1.-Aclaraciones sobre las fuentes de la investigación.....	57
1.2.- Aclaraciones terminológicas. El concepto de verdad: “la verdad” y “lo verdadero”....	61
1.2.1.-El concepto de “la muerte”: la finitud y la nada.....	70
1.2.2.-Muerte y verdad.....	80
1.2.3.-El concepto de “filosofía”.....	86
1.2.4.-Verdad y <i>Destruktion</i>	94
1.2.5.-Los conceptos de “cosmovisión”, “ideología” y “judaísmo”.....	97
1.2.6.-Conclusión al capítulo primero.....	103
 <u>Capítulo 2. El imaginario trágico-heroico como cosmovisión</u>	 105
2.1.-Filosofía frente a cosmovisión.....	111
2.2.-Aproximaciones metodológicas a una hermenéutica del “fenómeno VM”.....	114
2.3.-El fenómeno del “fascismo” y el facismo como <i>factum</i>	125

2.3.1.-El fascismo en cuanto “hecho cultural”	139
2.4.-El concepto de un “primer Heidegger” (1919-1929) y la experiencia óptico-ontológica del <i>Vorhabe</i>	151
<u>Capítulo 3. El lugar sistemático de la cosmovisión en la ontología fundamental</u>	155
3.1.-El retorno al paradigma del <i>Dasein</i>	159
3.1.1.-El concepto de la “ideología B” como posición axiológica de la “no verdad”	167
3.1.2.-Los “enunciados cosmovisionales” y el <i>linguistic turn</i> en cuanto subversión del paradigma del <i>Dasein</i>	171
3.2.-La base textual del problema metodológico de la cosmovisión en la ontología fundamental..	197
3.2.1.-La refutación ontológico-fundamental del paradigma lingüístico.....	215
3.2.2.-Los enunciados cosmovisionales y la restauración del paradigma del <i>Dasein</i>	223
3.3.-La aporética “ideología/cosmovisión”, el rechazo transversal del “fenómeno VM” y la interrupción del proyecto ontológico-fundamental en 1929.....	231
3.4.-Conclusiones sobre la cuestión del paradigma y el rango ideológico-cosmovisional del discurso metaparadigmático.....	250

II PARTE

EL CONTEXTO DE DESCUBRIMIENTO

<u>Capítulo 4.-Sobre comienzo (<i>Beginn</i>) e inicio (<i>Anfang</i>) de la investigación</u>	257
4.1.-El “contexto de descubrimiento” del “fenómeno VM”.....	262
4.1.1.-El “estado de interpretado” de “la muerte”, el “mal absoluto”, el “fascismo” y la “ideología del Holocausto”.....	283
4.1.1.1.-El lugar del “infierno” en el imaginario judeo-cristiano secularizado de la “ideología B”	287
4.1.2.-Conclusiones metodológicas sobre el “inicio” (<i>Anfang</i>) de la investigación.....	331
4.2.-La relación hermenéutica entre el “fenómeno VM” y el “fascismo” <i>qua</i> “fenómeno” en la Escuela de Frankfurt.....	339
ANEXO.-El comienzo (<i>Beginn</i>) de la investigación: filosofía e ideología en la interpretación habermasiana de Heidegger.....	362
<u>Capítulo 5. Aporética de la <i>Gerede</i> (“charla”)</u>	387
5.1.-El “estado de interpretado” de la “historicidad” en general, la “finitud de la historicidad” y el “fenómeno F”.....	399
5.1.1.-La “charla” en el “estado de interpretado” de la “historicidad”.....	410

5.1.1.1.-La “filosofía de la historia” y el “sentido de la historia” como “totalización de la temporalidad”.....	412
5.2.-Fenomenología del “fascismo” y aporética de la “charla”.....	440
5.2.1.-El “fascismo” como crimen esencial y singular o “mal absoluto”.....	454
5.2.2.-La construcción pseudoteórica del “fascismo” desde el “antifascismo” político....	458
5.3.-El imaginario salvífico de la “ideología B” como “derecho escatológico” al exterminio.....	487
5.4.-Filosofía, memoria e ideología en el “estado de interpretado” del Holocausto.....	525
5.4.1.-La singularidad de Auschwitz como problema filosófico.....	548
5.5.-Conclusiones sobre el análisis del “estado de interpretado” respecto a la relación ontológica entre el “fenómeno VM” y el “fascismo”.....	560

III PARTE

EL CONTEXTO DE JUSTIFICACIÓN

<u>Capítulo 6. La cosmovisión “fascista” como vía de acceso a la verdad.....</u>	<u>565</u>
6.1.-La apología de la ciencia en el “primer Heidegger” (1919-1929).....	571
6.2.-El concepto “neo-ilustrado” de un rigor radical (<i>Triftigkeit</i>).....	574
6.3.-De la filosofía científica a la “gaya ciencia”.....	593
6.4.-La “ideología fascista” o la verdad que comprendemos constantemente y hemos comprendido ya siempre.....	604
6.5.-La “verdad originaria”, su ubicación metodológica en el “círculo hermenéutico” y la función gnoseológica de la “ideología A” (“fascismo”) en tanto que “pre-juicio” válido...	616
6.6.-El acceso a la “verdad originaria” como problema metodológico de la ontología hermenéutica.....	636
6.6.1.-La fundamentación del “tener previo” (Vorhabe) de la “ideología A” como criterio de validez.....	660
6.6.2.-El círculo hermenéutico y la trascendentalidad de los existencialistas.....	668
6.6.3.-La intuición a priori de la temporalidad originaria.....	688
6.6.4.-Las últimas interpretaciones de Heidegger en lo relativo al “acceso” a la verdad y la “ideología B”.....	700
6.6.4.1.-La interpretación levinasiana de Heidegger en la tesis de Xolocotzi y Adrián Escudero.....	707
6.7.-La cosmovisión “fascista” de Heidegger en el “estado de interpretado” vigente.....	716

<u>Capítulo 7.-La recodificación dialógica de la cuestión del ser y el problema cosmovisional del “fascismo” (1). Habermas.....</u>	731
7.1.-Validez racional, legitimidad y <i>autoritas</i> política de la verdad en Habermas.....	733
7.1.1.-El marco dialógico y metapolítico de la pregunta que interroga por el ser o el “fascismo” en la democracia.....	746
7.1.2.-La legitimación del poder político como problema central de la filosofía de Habermas.....	754
7.1.3.-La crisis de legitimación de la soberanía en el Estado moderno según Habermas.....	769
7.2.-La ética dialógica de K.-O. Apel, la posibilidad de una fundamentación última de la filosofía y la cuestión habermasiana de la soberanía.....	796
7.2.1.-La cuestión del “fundamento último” y la exégesis de “lo religioso” judío en Habermas.....	808
7.2.2.-La interpretación habermasiana de la “lingüistificación de lo sacro”, el “fundamento último” y la “ideología B”.....	853
<u>Capítulo 8.-La recodificación dialógica de la cuestión del ser y el problema cosmovisional del “fascismo” (2). Apel.....</u>	903
8.1.-Habermas, Apel y el concepto de un “fundamento último” de la filosofía.....	913
8.1.1.-La propuesta apeliiana de una “filosofía crítica de la historia” y el “postulado de autorrecuperación” de “la razón”.....	931
8.2.-La “acción ontológica” como fundamento de la “acción comunicativa” y de la “acción argumentativa”.....	939
8.3.-El proyecto apeliiano de “fundamentación última” de la filosofía en la “acción argumentativa” y el “fascismo”.....	950
8.4.-Conclusiones a la recodificación ético-dialógica de la ontología fundamental y al problema del “fascismo” en Apel.....	953
<u>Conclusiones.....</u>	961
<u>Bibliografía.....</u>	969

