

Facundo Bey*

**IN MEMORIAM: PHILIPPE LACOUÉ-LABARTHE
(2007-2017). FILOSOFÍA, POESÍA Y POLÍTICA
EN MARTIN HEIDEGGER¹**

Ningún intérprete antes que Philippe Lacoue-Labarthe (1940-2007) ha penetrado un terreno tan esquivo y delicado como el del texto político que subyace en el texto filosófico heideggeriano. El camino que ha abierto colaboró en gran medida en la dislocación de la pretendida

¹ Agradezco los oportunos comentarios críticos y sugerencias de mi colega el Lic. Martín Prestía (IIGG/UBA-CONICET), que han sido de gran importancia para la versión final de este artículo, sin que ello signifique hacerlo responsable de los aspectos que deban ser mejorados. Dedico este texto al Lic. Facundo Vega (UBA/Cornell University) que no solo me ha puesto por primera vez en el camino de la lectura de Heidegger, sino que me ha señalado desde muy temprano la responsabilidad de pensar.

* IIGG/UBA, CONICET, UNSAM/CIF, Buenos Aires, Argentina. Lic. en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires, maestrando en Ciencia Política en etapa de entrega de tesis por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín y doctorando en Filosofía de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de General San Martín, con una beca doctoral otorgada por el CONICET. Es profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad del Salvador en las carreras de Ciencia Política y Relaciones Internacionales. Investigador de la Universidad de Buenos Aires y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Unidad Asociada - CONICET).

literalidad de “lo político” (o, al menos, de lo político en la obra de Heidegger) para desplegar filosóficamente la cuestión del arte y la poesía de cara a una explicación con y de la política. Detrás de su trabajo se halla una meditada argumentación (no privada de riesgos) que logró ponerse a salvo del diletantismo que alimenta cualquier reduccionismo proveniente de “tesis” histórico-sociológicas o del análisis ideológico del discurso heideggeriano. En consonancia con la idea que estructura esta publicación, el presente capítulo dedicará su atención al vínculo entre filosofía y política. Los términos desde los que se acometerá esta tarea podrían ser los de la “revisión” y la “reapertura”, pero ninguna de estas palabras expresa del todo bien mi intención: puesto que *lo que será revisado y reabierto no ha sido ni visto ni cerrado de un solo golpe*. Me refiero a la relación entre filosofía, poesía y política en la obra de Martin Heidegger y su –siempre en disputa– actualidad.

En este artículo se recuperarán los principales textos de la obra Lacoue-Labarthe sobre el tópico mencionado: *L'imitation des modernes: Typographies 2* (1986), *La fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique* (1987), *Heidegger: la politique du poème* (2002) y la recientemente publicada *Conférence de Heidelberg. Portée philosophique et politique de sa pensée* de 1988, en la que el autor compartió un fructuoso debate con Jacques Derrida y Hans-Georg Gadamer (2014)². Esta última revela un *décalage*, como ha dicho Jean-Luc Nancy (Derrida, Gadamer y Lacoue-Labarthe: 2014, 12), que proviene no solo desde el fondo del problema mismo que plantea la relación entre el pensamiento de Martin Heidegger y su compromiso político con el nazismo, sino del movimiento generado por la reciente aparición de los *Schwartzte Hefte*, los *Cuadernos negros*³.

² He realizado recientemente (2017) una reseña de la edición anglosajona de esta conferencia donde pongo de manifiesto las principales intervenciones de sus participantes.

³ Los *Schwartzte Hefte*, que cubren el período 1930-1970, pertenecen a los volúmenes 94 a 102 de la *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger, quien solicitó que fueran publicados al final de su obra completa. Los primeros cuatro volúmenes han sido difundidos por la editorial Vittorio Klostermann (Frankfurt) entre 2014 y 2015, al cuidado de Peter Trawny: *Überlegungen II-VI (1931–1938)*, GA 94; *Überlegungen VII-XI (1938/39)*, GA 95; *Überlegungen XII-XV (1939-1941)*, GA 96; *Anmerkungen I-V (1942-1948)*, GA 97. Se espera que en los próximos dos años se publiquen los tomos restantes: *Anmerkungen VI-IX*, GA 98; *Vier Hefte I – Der Feldweg. Vier Hefte II – Durch das Ereignis zu Ding und Welt*, GA 99; *Vigiliae I, II*, GA 100; *Winke I, II*, GA 101; y *Vorläufiges I-IV*, GA 102. Hasta el mes de abril de 2017 se han publicado en castellano los primeros dos volúmenes: Heidegger, M., *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros 1931-1938*. Traducción: Alberto Ciria. Madrid, Editorial Trotta, 2015; Heidegger, M.,

En la mencionada conferencia de Heidelberg de 1988, Jacques Derrida afirma, a modo de hipótesis improvisada y riesgosa, compartida luego por Lacoue-Labarthe y Gadamer, que el silencio de Martin Heidegger –su imperdonable silencio frente al horror barbárico del exterminio nazi– es la herencia que nos ha legado. La tarea sería enorme: no otra que el aterrador y valioso mandato de pensar lo que Heidegger no pensó, de decir lo que no fue capaz de decir (Derrida, Gadamer y Lacoue-Labarthe: 2014, 82-83). La publicación de los *Schwartzte Hefte* vino a desvanecer ese silencio, pero no liquidó la tarea. En todo caso, hoy ya no hay manera de soslayar lo insoslayable. Al decir de Donatella Di Cesare⁴:

“Incluso el estereotipo del filósofo recostado en un conformismo impolítico parece totalmente inmotivado. Heidegger no fue en modo alguno un ‘conformista’ y en los *Cuadernos negros* –al igual que en otras obras de los años treinta– aparece un filósofo políticamente radical. Será por lo tanto necesario reescribir el capítulo ‘Heidegger y la política’ que promete ser mucho más complejo que lo que hasta ahora se ha supuesto”⁵ (2015, 79).

Ese capítulo hoy está empezando a reescribirse poco a poco. Di Cesare dedicó la mitad de su *Heidegger & sons. Eredità e*

Reflexiones VII-XI. Cuadernos negros 1938-1939. Madrid, Editorial Trotta, 2017.

⁴ Entre el 8 de noviembre de 2011 y el 30 marzo de 2015, Di Cesare ocupó el cargo de *Stellvertreter* (vicepresidente) de la *Heidegger-Gesellschaft*. Su empeño por fomentar el debate sobre los *Schwartzte Hefte* –una vez que se tuvo noticia de ellos– así como por abrir los archivos, enfrentándose con el poder del *Kuratorium* (compuesto por Hermann Heidegger, Friedrich-Wilhelm von Herrmann y François Fédier), decidió su renuncia (junto con la de otros miembros, entre ellos, Vittorio Klostermann). Afirma la autora en su último libro sobre los *Schwartzte Hefte*: “He dejado la *Heidegger-Gesellschaft*, pero no he renegado jamás de la herencia filosófica, no he abandonado, ni entonces, ni ahora, el legado que me viene de Heidegger. Fue tempestuoso, por este motivo, mi ajuste de cuentas con él y su pensamiento en mi libro *Heidegger e gli ebrei*” (“Ho lasciato la *Heidegger-Gesellschaft*, ma non ho mai rinnegato l’eredità filosofica, non ho abbandonato, né allora, né ora, il lascito che mi viene da Martin Heidegger. Tempestosa è stata perciò la mia resa dei conti con lui e con il suo pensiero nel mio libro *Heidegger e gli ebrei*”) (Di Cesare: 2015, 35). Todas las traducciones del libro *Heidegger & sons. Eredità e futuro di un filosofo* me pertenecen.

⁵ “Anche lo stereotipo del filosofo adagiato in un conformismo impolitico appare del tutto immotivato. Heidegger non è stato in nessun modo un ‘conformista’ e nei *Quaderni neri* –come d’altronde in altre opere degli anni trenta– appare un filosofo politicamente radicale. Sarà necessario perciò riscrivere il capitolo ‘Heidegger e la politica’ che promette di essere ben più complesso di quel che sinora si è supposto”.

futuro di un filosofo (2015) a enfrentar el problema que comporta el legado de Heidegger. Dos caminos parecen perfilarse de cara a la herencia intelectual del pensador alemán. Por un lado, la “ortodoxia” que, o bien niega o bien banaliza el estatuto de las afirmaciones políticas de Heidegger, reacciona con leal impotencia, marginando textos, problemas, personas. Por el otro, un espectacular desfile de denunciadores panfletarios se dispone a la caza de los “heideggerianos”, presuntos suscriptores de toda acción u omisión de Heidegger. Claro está, se trata de falsas opciones, de una única alternativa: negarse a pensar. Porque, como afirma Di Cesare, “una herencia no es nunca algo que pueda ser o bien plenamente recibido o bien, por el contrario, totalmente refutado”⁶ (2015, 33). Somos herederos, querámoslo o no; eso significa tener que aprender a ser contemporáneamente fieles e infieles (2015, 33-34).

Un gesto fundador

De todas las intervenciones filosóficas de Heidegger, la conferencia brindada en ocasión de la asunción del rectorado de la Universidad de Friburgo, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (*La autoafirmación de la Universidad alemana*, 1933)⁷, es la que ha recibido una atención preferencial por parte de Lacoue-Labarthe⁸. Desde luego, el motivo principal es su evidente resonancia política. Jacques Derrida, que consideraba el texto “una joya que debe ser estudiada por años”⁹ (Derrida, Gadamer y Lacoue-Labarthe: 2004, 131), sostuvo en la conferencia de Heidelberg que en el “Discurso del rectorado” hay al menos tres gestos extremadamente complicados: en él hay concesiones

⁶ “Un’eredità non è mai un tutt’uno che possa essere o pienamente accolto oppure, all’opposto, del tutto rifiutato”.

⁷ Martin Heidegger asume el rectorado de la Universidad de Friburgo el 27 de mayo de 1933. Renunciará el 23 de abril del año siguiente.

⁸ Es inevitable señalar que Lacoue-Labarthe en su obra ha desatendido, incomprendiblemente, el estudio del seminario estival de 1928-1929 “Einleitung in die Philosophie” (GA 27) (“Introducción a la filosofía”) en el que está presente una importante reflexión de Heidegger respecto a la comunalidad (*Gemeinsamkeit*), la comunidad (*Gemeinschaft*) y la constitución del nosotros, así como a la articulación que allí se presenta entre los conceptos de *Wissenschaft* (ciencia), *Führerschaft* (liderazgo, conducción), *Weltanschauung* (cosmovisión) y *Geschichte* (historia). Otro seminario que fue dejado de lado por el autor francés, donde la constitución del nosotros ocupa un lugar central, es el que tuvo lugar en el verano de 1934 “Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache” (GA 38) (“La lógica como pregunta por la esencia del lenguaje”).

⁹ “Un joyau à étudier pendant des années”. La traducción es mía.

a la demanda de la situación de dominación del nacionalsocialismo; hay también un gesto para ajustar esas concesiones –sin que parezcan tales– a la estrategia y coherencia discursiva de Heidegger; y, por último, hay una tradición alemana muy profunda en la que los discursos rectorales se preguntan filosóficamente por la esencia de la Universidad.

Todo ello puede verse confirmado: siguiendo, incluso, la interpretación que diera el propio Heidegger de sí mismo años después, el así llamado “Discurso del rectorado” se encuentra en la línea de la lección inaugural de Friburgo de 1929, publicada luego como *Was ist Metaphysik?* (¿Qué es metafísica?); aunque no sería imprudente pensar que tiene por estela polar los discursos sobre el rol de la Universidad alemana de Immanuel Kant, Friedrich Schelling, Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche.

Sin embargo, seguir a Heidegger no significa replicar sus explicaciones *in toto*. El *Rektoratsrede* no marca solo la primera acción política del pensador alemán (Heidegger: 2009a, 51), como tampoco limita su compromiso político a la política universitaria (Lacoue-Labarthe: 2010, 158). Que el contenido de este discurso se remonte hacia *Was ist Metaphysik?* como parte de un mismo movimiento en busca de la configuración de la esencia más propia de la Universidad alemana (Heidegger: 2009a, 22, 52) no agota que merezca ser investigado a fondo cómo en estas dos ocasiones se repite un cuarto gesto que se agrega a los reconocidos por Derrida. En él podemos tal vez hallar un principio para la delimitación heideggeriana de la política (si partimos del presupuesto de que “político” aquí significa “historicidad”): un gesto fundador, o más bien refundador, que en 1933 se actualiza partidariamente y en el que Heidegger intenta ajustar los términos de la posibilidad histórica que veía en la “revolución” nacionalsocialista a su proyecto filosófico-educativo contra la regionalización y profesionalización del saber¹⁰.

¿Qué, en el pensamiento heideggeriano, no impidió el compromiso de 1933? Lacoue-Labarthe comienza a esbozar la respuesta a esta pregunta a modo de su propia *Auseinandersetzung*

¹⁰ Incluyendo todas las contradicciones posibles que esto comportó, como el remanido asunto de la *Selbstbehauptung* (autoafirmación/autodefensa) de la Universidad frente a la *politische Wissenschaft* o “ciencia política”, en el sentido de “ciencia politizada o militante” (Heidegger: 2009a, 55; Lacoue-Labarthe: 2002, 30-31). En la entrevista a *Der Spiegel*, dirá: “Yo creía entonces que en el debate (*Auseinandersetzung*) con el nacionalsocialismo podía abrirse un camino nuevo, el único posible, para una renovación” (2009a, 57).

(confrontación/explicación) con Heidegger en dos ensayos reunidos en *L'imitation des modernes: Typographies 2*: “La transcendance finie/t dans la politique” y “Poétique et politique”. En ellos pondrá en cuestión qué concepto de lo político debemos considerar antes de determinar la relación entre el texto político y el filosófico heideggeriano. Para eso propondrá desplazarse durante el análisis que prepara dicha respuesta a escritos anteriores (pero fundamentales) al discurso rectoral, como *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*, 1927); pero también a textos inmediatamente posteriores, como es el caso de *Einführung in die Metaphysik* (*Introducción a la metafísica*, 1935).

Como se ha sugerido antes, el despliegue de lo político será filosófico en el trabajo de interpretación. Eso significa al menos dos cosas. La primera es que, ante todo, se debe dejar en suspenso cualquier “concepto de lo político”. Sobre esto Lacoue-Labarthe se limita a decir que “ningún concepto de lo político es lo suficientemente poderoso como para abordar la determinación heideggeriana de lo político en su esencia” (2010, 178-179). Esto no significa que el autor despache el problema, más bien presenta una advertencia dirigida a su lector y también al lector de Heidegger: “La predicación política de Heidegger está completamente cifrada” (2007, 97). En referencia a esto último, me permito decir por ahora que es inútil encaminarse hacia la política en el pensamiento heideggeriano desde la perspectiva de su carácter conceptual. Dicho de otro modo: su “concepto de lo político” no lo es por mor de su poder ser capturado en su “conceptualidad”, sino que, propongo entenderlo de este modo, se delinea en la respuesta a la vertiginosa y poco obvia pregunta ¿qué no es la política? En ese sentido hay que entender a Lacoue-Labarthe cuando afirma que la negación política presente en el discurso heideggeriano es todo lo opuesto al apoliticismo o al antipoliticismo (2007, 98). Esto último conecta con una segunda cuestión implicada en la lectura filosófica del compromiso político. A Lacoue-Labarthe se le impone regresar sobre un salto que, bien visto, no nos podría llevar muy lejos en sus propios términos: el que propulsa desde lo filosófico hacia lo político. En todo caso se trata de partir de un supuesto nodal, de “la cuestión del *tenor filosófico* del discurso político sostenido por un filósofo *en calidad de filósofo*”, que debe reponer el sentido del *tá politiká* heideggeriano sin ignorar, a un tiempo, su gesto político concreto de adhesión al nacionalsocialismo y su negación de lo político en nombre del origen mismo de lo político (Lacoue-Labarthe: 2002, 27, 29; 2007, 98; 2010, 158).

Lacoue-Labarthe establece tres posibles motivos principales del compromiso político de Heidegger con el nazismo, que trataremos

de desarrollar aquí. El primero de ellos es la temática del desamparo o la indigencia. Ante una Alemania inexistente, cuyos pueblos jamás pertenecieron a la *Weltgeschichte*, que aún no da con su esencia “reservada” (circunspecta, aplazada y conservada), su consagración hegemónica descansaría en el cumplimiento e identificación de su “misión espiritual histórica” en el acontecimiento de la ciencia. El predominio del carácter espiritual de la *Führung* se apoyaría esencialmente en la determinación del *Dasein* del pueblo alemán como lengua antes que –aunque presentes en el discurso rectoral, en una innegable concesión al discurso nacionalsocialista y su ideograma del *Blut und Boden*– en “las fuerzas de la tierra y de la sangre”¹¹ (*erd- und bluthaften Kräfte*).

En segundo lugar, la “revolución” y el “movimiento” nacionalsocialista se figurarían como una esperanza radical de afirmación “nacional-popular” ante el ciego despliegue planetario de la técnica en su versión estadounidense (americanismo) y soviética (comunista), que presiona su tenaza y amenaza al pueblo alemán, al “pueblo metafísico”, y a Europa con ser destruidas (Heidegger: 1999, 42-43; 2009a, 24-25; Lacoue-Labarthe: 2002, 136). Desde este punto de vista, la posibilidad de que Alemania comience su historia, encuentre su origen, es la de repetir el gran comienzo griego en los márgenes del agotamiento catastrófico del proyecto moderno. Aquí se oculta, según Lacoue-Labarthe, una “mimetología secreta” (2002, 36; 2010, 208).

La tercera razón hay que buscarla en la traducción heideggeriana de la *tékhnē* como saber y en la llamada a repetir su irrupción y “encontrar (...) una relación con la medida del ‘suprapoder’” de su dominación (Lacoue-Labarthe: 2010, 210).

La cuestión filosófica fundamental que subyace al texto político, entiende Lacoue-Labarthe, es la estrategia de la *Führung*, de la “hegemonía de la hegemonía”, que no sería del todo ajena a la *basileia* platónica (2002, 41; 2010, 163-164). Esta cuestión se plantea ya en las primeras palabras del mentado “Discurso del rectorado”:

“La aceptación del rectorado es el compromiso de *dirigir espiritualmente* (*geistigen Führung*) esta escuela superior. La sucesión (*Gefolgschaft*) entre profesores y alumnos solo debe su despertar y fortalecimiento al arraigo verdadero y en común

¹¹ Adopto aquí la traducción de Lacoue-Labarthe, en la retraducción de Cristóbal Durán Rojas, ya que Ramón Rodríguez opta por reemplazar “sangre” por “raza”, término que no me parece del todo apropiado (Heidegger: 2009a, 13).

en la esencia de la Universidad alemana. Pero esta esencia solo alcanza claridad, rango y poder si, ante todo, los dirigentes son ellos mismos en todo momento dirigidos (*die Führer selbst Geführte sind*) por lo inexorable de esa misión espiritual que obliga al destino del pueblo alemán a tomar la impronta de su historia” (énfasis original)¹².

La esencia de la Universidad solo se efectúa a condición de que esta se someta, en sus dirigentes, profesores y alumnos, a la *Führung* de la *Führung*, a la misión espiritual de Alemania, aquella sobre la que Heidegger se pregunta, en una nada neutral en primera persona del plural, si los alemanes tienen el saber que mienta. Como bien advierte Lacoue-Labarthe: “La *Führung* es espiritual en su esencia porque el destino de Alemania es la ciencia” y el pueblo alemán “solo se *identificará* [...] si quiere la ciencia” (2010, 168). ¿Pero qué es la ciencia en su esencia? ¿Por qué carga el peso de esclarecer la identidad del pueblo alemán? Una primera indicación la da la jerarquización de los tres servicios que surgen de las tres vinculaciones “*por* el pueblo al destino del Estado *en el seno de* una misión espiritual” que se plantean en el “Discurso del rectorado” (Heidegger: 2009a, 15). Es ya sabido que Heidegger afirma que todos ellos (el servicio del trabajo, el de las armas y el del saber) “son igualmente necesarios y de idéntico rango” (2009a, 15). Sin embargo, la *Führung* solo pertenecería al *Wissensdienst* (servicio del saber) en cuanto los otros servicios son, tal como destacó en la entrevista al *Der Spiegel*, actividades fundadas “en un saber, que los ilumina” (2009a, 56). En este sentido puede entenderse la afirmación de 1935 sobre la superficialidad metafísica que supone la subordinación del saber “al servicio del pueblo”, donde podría verse incluso un gesto defensivo ante la politización de la filosofía (1999, 102).

Efectivamente, la ciencia es *das Wissen*, el saber, la filosofía, “el firme mantenerse cuestionando en medio de la totalidad del ente, que sin cesar se oculta” (2009a, 11). Su origen está en el comienzo (*Anfang*), en su poderosa irrupción (*Aufbruch*) a partir del pueblo griego (2009a, 9). Todo ello, Lacoue-Labarthe lo resume con suma claridad, reafirma la *trascendencia finita* del *Dasein* proyectada en sus posibilidades hacia el mundo, quedando el propio *Dasein* expuesto a la “suprapotencia” (*Übermacht*) del ente y a la *Fragwürdigkeit*

¹² La traducción es mía, pero se basa fundamentalmente en modificaciones a las realizadas por Ramón Rodríguez (Heidegger, 2009a: 7) y Lacoue-Labarthe (en la traducción de Cristóbal Durán Rojas) (2010, 164).

(problematicidad/cuestionabilidad) del ser (2010, 173-174). De ese modo debe comprenderse la correspondencia entre la indicación de que “toda ciencia es filosofía, lo sepa y lo quiera, o no” (Heidegger: 2009a, 9) y la máxima del poema de Esquilo que cita Heidegger sobre la “impotencia creadora del saber” y la “suprapotencia del destino” (2009a, 10)¹³.

Pero demos por un momento mayor atención al origen, al comienzo que instituyó el pueblo griego, el *agón* mimético del pueblo alemán. Con la filosofía griega “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” (Heidegger: 2009a, 9; énfasis original). El *Dasein* que constituye el pueblo griego, en cuanto comunidad de lengua, en su querer la esencia de la ciencia, funda el querer posible del *Dasein* del pueblo alemán, instituye para este último un “mundo espiritual” que es “el decidirse [...] por la esencia del ser” (Heidegger: 2009a, 12). En principio, esto es coherente con el tono del polémico §74 de *Sein und Zeit*, en el que Heidegger hace declinar el *Mitsein* (ser-con), en su carácter destinal y, por ello mismo, en cuanto *In-der-Welt-sein* (estar-en-el-mundo), como *Mitgeschehen* (coacontecer) de una *Gemeinschaft, des Volkes* (comunidad, del pueblo). Este mundo que forma el *Dasein* no sería otra cosa que “la condición de posibilidad de lo político” y la comunidad, como pueblo, su esencia (Lacoue-Labarthe: 2010, 176).

Todo esto debe ser entendido, sugiere el pensador francés, en el marco del ejercicio de sometimiento *fundamental* de lo filosófico sobre lo político y de la pertenencia de Heidegger a la metafísica (2010, 173, 182). Bajo esta luz se debe evaluar el verdadero tenor del “nacionalismo” de Heidegger que, a partir de una “preferencia óntica” –por usar un eufemismo utilizado por el mismo Lacoue-Labarthe–, asigna al pueblo alemán un privilegio tal en su misión ineluctable de cumplir la ciencia. El hecho de que se trate de una elección *filosófica* antes que *política* no implica que en cuanto tal se modifique luego de la renuncia de Heidegger al rectorado en 1934, sino, más bien, esclarece la falta de exterioridad de lo político respecto de lo filosófico, su mutua determinación y pertenencia (Lacoue-Labarthe: 2010, 180); esto se figura ya en el pasaje del “Discurso” donde la *θεωρία* (*theoría*) es caracterizada como “la suprema realización de una auténtica praxis” (Heidegger: 2009a, 10).

¹³ “τέχνη δ' ἀνάγκης ἀσθενεστέρα μακρῶ”, Prom. 514 (“Wissen aber ist weit unkräftiger denn Notwendigkeit”; “El saber es mucho más débil que la necesidad”. Adopto aquí la traducción de Ramón Rodríguez [Heidegger: 2009a, 10]).

Bajo la coerción del ente, la trascendencia del *Dasein* está “precomprendida” en la fundación de lo político. La *pólis*, asegura Lacoue-Labarthe, acontece entonces como espacio filosófico, “pues lo filosófico es la fundación misma. Es decir, la política” (2010, 181). Hemos visto brevemente cómo desde *Sein und Zeit* no basta la política o un “concepto de lo político” para aclarar a la *pólis* en su advenir, esto es, en su *historicidad*. Esto nos lleva desde luego a discurrir sobre el gesto fundador del discurso de 1933 y a la relación entre *pólis* y política.

Para acometer esto último debemos desplazarnos al seminario de 1935, “Einführung in die Metaphysik”¹⁴, que imparte Heidegger luego de haber renunciado al rectorado (lo que no significa que haya retirado su adhesión al régimen ni que esta fuera incondicional y careciera de críticas). En la sección que dedica a estudiar el coro de *Antígona*, al final del primer paso interpretativo del poema, Heidegger se detiene en la que considera “la tercera expresión sobresaliente, en el verso 370: ὑψίπολις ἄπολις” (*hypsípolis ápolis*). Dice Heidegger, su posición y construcción es equivalente a la del verso 360 “παντοπόρος: ἄπορος” (*pantopóros: áporos*). Sin embargo, en la segunda la orientación del ente es otra, ya que aquí se trata del “fundamento y lugar de la existencia del hombre mismo, el lugar de la encrucijada de todos esos caminos: la πόλις” (1999, 140). “Estado” y “ciudad” son términos incapaces de dar con el sentido de *pólis*, que más bien “quiere decir el lugar, el allí, dentro del cual y en el cual es el ser-allí, la ex-sistencia, entendida como histórica. La πόλις es el lugar de la historia, el allí en el cual y a partir del cual y para el cual acontece la historia” (1999, 140-141; énfasis original)¹⁵.

¹⁴ Si bien a lo largo de este artículo se citará la traducción de Ángela Ackermann Pilári (1999), esta arrastra de la primera traducción al castellano de Emilio Estiú (1955) omisiones textuales y pasajes que podrían ser mejorados. En función de ello, recomiendo recurrir a la traducción al inglés de Gregory Fried y Richard Polt (2000).

¹⁵ Cabe destacar que la versión heideggeriana del *stasimon* de *Antígona* fue fuertemente discutida por diversos autores, entre ellos Cornelius Castoriadis, quien afirmó, refiriéndose a su traducción e interpretación, que “si bien es verdad que por sí mismos estos pueden impulsar la reflexión y ‘estimular’ fecundamente a un lector a menudo apático ante textos antiguos, en este caso en concreto conducen a una construcción artificial y frágil que, presentando al hombre de Sófocles como una encarnación del *Dasein* heideggeriano, se caracteriza en un grado increíble y monstruoso (como todo lo que Heidegger ha escrito sobre los griegos) por la ignorancia sistemática de la ciudad, de la política, de la democracia y de su posición fundamental en la creación griega. El resultado inevitable de esta ignorancia es evidentemente una ‘comprensión’ errónea de la filosofía, que está indisolublemente ligada a la ciudad y a la democracia, aun cuando les es hostil. [...] La arbitrariedad de Heidegger no solo

Las instituciones, las intrigas, los funcionarios, los artistas, los sacerdotes, todo ello es político, pertenece a la *pólis*, no solo por estar vinculado a los políticos profesionales o a los asuntos de gobierno, sino fundamentalmente porque “está en el lugar del acontecer histórico”. Y eso es así en la medida en que los miembros de una comunidad *son* realmente lo que son (poetas, pensadores, gobernantes, sacerdotes), en cuanto irrumpen como creadores (*Schaffende*). Desde el punto de vista de “sus posibilidades y límites extremos” emplean, con fuerza *fundacional*, la actitud violenta (*Gewalt-tätigkeit*), la “sujeción y doblegamiento de las fuerzas en virtud de las cuales el ente se abre como tal al insertarse el hombre en él”. Solo fracasa el hombre frente a la muerte, ante la que “carece de salida de modo constante y esencial” (Heidegger: 1999, 141-146). Hay mucho más para decir a partir de estas afirmaciones, pero por ahora bastará con que quede establecido que aquí la violencia es considerada como el rasgo fundamental de la existencia humana y no debe ser entendida en su acepción vulgar, como rudeza y arbitrio, molestia u ofensa (Heidegger: 1999, 138-139).

Lacoue-Labarthe extrae de esta interpretación del “proyecto poético del ser humano”, que puede oírse en el coro de *Antígona*, una clave de lectura retrospectiva sobre el “Discurso del rectorado”: aunque en el discurso tenga lugar un compromiso político preciso, detrás de él hay una conciencia filosófica que entiende que mientras más depende la política de lo que Heidegger caracteriza como *pólis*, menos depende esta última de la política. En el discurso de 1933 hay una intención filosófica de refundar lo político y ello comprende que la esencia de lo político se sustraiga de toda postura política de pertenencia (Lacoue-Labarthe: 2010, 210-211). La *pólis* es una instancia, al decir de Lacoue-Labarthe, “archipolítica” (2010, 181). Pero Heidegger no fue un *archi-Dasein* ni un *Übermensch*.

Bajo el poder de la agonística historial

Un filósofo comparte el privilegio, junto con Platón, de haber sido destacado en el “Discurso del rectorado”. Su lugar en él tiene un valor especial, *decisivo*. Se trata de Friedrich Nietzsche. Lacoue-Labarthe lo consagra el “‘héroe’ de la aventura política de Heidegger” (Lacoue-Labarthe: 2010, 182-185). Caracterizarlo de tal modo es de

altera la puntuación evidente del texto, sino que llega incluso a la omisión de palabras que muestran lo absurdo de tal alteración. Así sucede, por ejemplo, en los versos 360-361 del *stasimon* de *Antígona*: *pantopóros; áporos ep'oudén érchetai tò mellón*” (1999, 17).

importancia para la interpretación del autor francés. Le permite, por un lado, demostrar el lugar ejemplar o modélico que ocupa la figura del héroe en cuanto “medio de identificación” y a partir de allí pensar qué mimetología habita al pensamiento heideggeriano sobre la repetición (*Wiederholung*), entendida esta última como *tradición explícita* y “posibilidad de existencia recibida por la tradición” en la que el *Dasein* escoge a sus héroes (Heidegger: 2009b, 398-399). Por otro, le permite estimar el valor de la referencia a la frase “Dios ha muerto” en relación a la exposición que constituye para el hombre el resultar abandonado en medio del ente y, en consecuencia, el violento despliegue de fuerzas que significa el preguntar, como figura suprema del saber (y del saberse en un mundo en el que “el dios cristiano ha perdido su vigencia efectiva en la historia” [2009a, 26]).

El giro plástico-nietzscheano del “Discurso del rectorado” se hace patente cuando, afirma Lacoue-Labarthe, en un primer momento, lo que en *Von Wesen des Grundes* (*La esencia del fundamento*, 1929) aparece como “fundación” (*Gründen, Stiften*) es retomado y reinterpretado ahora en términos de “creación” (*Schaffen*) –que, como hemos visto, tendrá un desarrollo aún más específico en *Einführung in die Metaphysik*–; y, en segundo lugar, cuando esta “creación” es relacionada a la ἐνέργεια (*enérgeia*) griega, traducida esta última como “estar-en-labor” (*Am-Werk-sein*).

Esta lectura demuestra que para 1933 todavía no ha tenido lugar la *Auseinandersetzung* con Nietzsche y este ejerce un predominio temático y léxico en el discurso heideggeriano (Lacoue-Labarthe: 2010, 210). Como se verá, en la “determinación nietzscheana” (o wagnero-nietzscheana) de la técnica el ser es pensado como potencia y el saber concebido en relación con el querer y con la hegemonía. Su articulación mutua configura la estructura de “la trascendencia finita como finitud del ser” (Lacoue-Labarthe: 2010, 189). La ἐνέργεια así entendida nos reconduce a la θεωρία como realización de la praxis, al saber, que es traducido por Heidegger ahora en su discurso como la τέχνη (*tékhne*).

Que la τέχνη sea entendida esencialmente como energía o creación permite aclarar el sentido que adquiere la lucha¹⁶ (*Kampf*)

¹⁶ Lacoue-Labarthe utiliza el término *combat*. Sin embargo, no debe traducirse al castellano por *combate* (de este modo lo hizo Cristóbal Durán Rojas –2010– y, en forma análoga, Christopher Fynsk –1989– al inglés, a pesar de que ambos realizaron una excelente tarea como traductores), sino por *lucha*, pues, por un lado, con *combat* el autor traduce el *Kampf* alemán y, por otro, remite al lector indirectamente a *Mon combat*, el nombre que adoptó *Mein Kampf* en francés.

en el discurso rectoral, donde, en un primer momento, resuena inequívocamente la jerga hitleriana. Como anticipamos antes al recuperar el significado que Heidegger atribuye a la *pólis* en *Einführung in die Metaphysik*, la creación se inscribe en la actitud violenta y esta “constituye el ámbito de la maquinación” (*Machenschaft*). Es el mismo Heidegger el que introduce una distinción entre *Machenschaft* entendida como τὸ μαχανόεν (*tò machanóen*) y “la maquinación en sentido peyorativo”. Este sentido peyorativo hasta aquí no es del todo obvio (con la aparición de los *Schwartzte Hefte* esto cambiará), pero podemos remitirlo a la decadencia del hombre en su permanecer en el círculo superficial de la mera polémica y de la competencia por el control o el acceso a recursos materiales existentes y disponibles que suspende la “lucha auténtica” (*eigentliche Kampf*) (Heidegger: 1999, 64). τὸ μαχανόεν es para Heidegger, en cambio, “el poder-poner-en-obra (*Ins-Werk-setzen-können*) del ser como un ente que en cada caso es de uno u otro modo”, “que e-fectúa (*Er-wirken*) el ser manifiesto en el ente” (1999, 146). El ámbito de ese poder es el mirar más allá de lo materialmente existente, *das Wissen*, “la lucha que sabe, la lucha de los que cuestionan” (2009a, 17), es decir, nuevamente, τέχνη (1999, 146).

Cabe aquí reponer una transposición en el significado de la τέχνη que ocurre entre el discurso del rectorado y *Einführung in die Metaphysik*, advertida por Lacoue-Labarthe y que quizás no sea del todo evidente, pero sí central para lo que sigue. Lo que obra detrás de ambas nociones de τέχνη es una distinta comprensión de la ἐνέργεια en cada caso que hace una gran diferencia. Si en el primer caso dijimos que era traducida por Heidegger como “estar-en-labor” (*Am-Werk-sein*), en el segundo se asimila al “poner-en-obra” (*Ins-Werk-setzen*) (Lacoue-Labarthe: 2010, 215). Esto implicaría que si en algún momento hubiera sido posible detectar en el discurso rectoral “una ontología del trabajo y del trabajador” (pensando en la llamada al *Arbeitsdienst*, “servicio del trabajo”) (Lacoue-Labarthe: 2010, 215), ahora en el seminario de 1935 el arte es el que se presenta como uno de los modos del desocultamiento; y en 1936, para la tercera conferencia de *Der Ursprung des Kunstwerkes*, el “ponerse-a-la-obra” es una de las “maneras esenciales en que la verdad se establece” en el ente, junto con la “acción que funda un Estado” (Heidegger: 2012, 45).

Para Heidegger, la τέχνη nada tiene que ver con la técnica en sentido moderno ni tampoco con una posesión de habilidades técnicas. Ese saber, esa voluntad de lo inaudito, cuya pasión es el preguntar, es la actitud violenta misma del hombre en cuanto creador que se dirige contra la fuerza sometidora (*überwältigende*) del ente,

traducida esta última como δίκη (*díkē*) o *Fug* (que, como se puede deducir, no remite a la noción romanizada tradicional de justicia, *iustitia*, en sentido jurídico-moral y vacía de contenido metafísico) (Heidegger: 1999, 146-147; 2000, 161). Así la pasión del preguntar, el ojo supernumerario que Friedrich Hölderlin vio en Edipo, se pone en marcha junto con “la pasión de permanecer cerca del ente en cuanto tal y bajo su apremio” que se menciona en el discurso rectoral (Heidegger: 2009a, 10). En la referencia recíproca entre τέχνη y δίκη reside lo más pavoroso de lo pavoroso (τὸ δεινότερον), que es esencial al ser-humano (Heidegger: 1999, 146-147). En esa reciprocidad se basa la lucha (*Kampf/combat*) “contra la potencia del ser (y la superpotencia del destino) en vistas a hacer posible la relación con el ente en general y abrir las posibilidades de la existencia del *Dasein* historial. El ser-en-el-mundo, en este sentido (la trascendencia finita), es la técnica” (Lacoue-Labarthe: 2010, 182-188).

La conclusión preliminar de Lacoue-Labarthe es que el compromiso político de Heidegger en 1933 es “metafísico” y que repite un gesto fundador para Occidente que surge en la filosofía platónica y llega a la modernidad por medio de su inversión nietzscheana (2010, 190). Podría verse incluso confirmada esta hipótesis si se considera que su desafección pertenece al mismo ámbito, tal como es posible deducir de la denuncia de 1935 sobre la falsificación, el sometimiento, la instrumentalización y normalización del espíritu en forma de inteligencia que “se realiza en la organización y orientación de la masa vital y la raza (*Lebensmasse und Rasse*) de un pueblo” (Heidegger: 1999, 50).

La segunda conclusión, en clave de hipótesis, que se desprende a su vez de la primera, es aún más fecunda: la de la existencia, en medio de un rechazo filosófico constante al concepto de *mimesis* (en cuanto concepto de la estética y en su interpretación platónica a partir de la *idea* como paradigma de la *alétheia* y en términos de *homóiosis* o *adequatio*), de una mimetología inconfesada que sobredeterminaría políticamente el pensamiento heideggeriano, en la que el mundo (*Welt*) se presenta como “mimema originario” y la *phýsis* se proyecta como imagen (*Bild*). Este concepto trascendental de mundo será poco a poco desplazado por el de τέχνη, en el que el arte es “instalación de un mundo” y “posibilidad de una historia” (Lacoue-Labarthe: 2010, 216-217).

La connotación política de esta mimetología se encuentra en la tematización de la tradición como repetición (*Wiederholung*), preponderantemente presente cuando menos entre *Sein und Zeit* y

Einführung in die Metaphysik e indisociable de la noción de mitología que aparece en este último texto (Lacoue-Labarthe: 2010, 190-195), entendida como saber de una *Ur-geschichte* y conocimiento de la grandeza del comienzo (Heidegger: 1999, 143).

Por supuesto, la agonística historial es con respecto al “comienzo griego”, bajo cuyo poder es llamada la Universidad alemana en el “Discurso del rectorado” a situarse para dar cumplimiento a su “misión espiritual historial” (*geschichtlichen geistigen Auftrag*):

“Pues, al plantear que la ciencia original griega es algo grande, el *comienzo* de esto ‘grande’ permanece como *lo más grande que hay*. [...] El comienzo todavía *es*. No se encuentra *detrás de nosotros*, sino que se sostiene *ante* nosotros. El comienzo, en tanto que es lo más grande, pasó de antemano por sobre todo lo que sucede, y por consiguiente por sobre nosotros mismos. El comienzo fue a parar en nuestro futuro, y es allí que se mantiene como lo que, de manera alejada, dispone de nosotros y nos permite repetir su grandeza” (Lacoue-Labarthe: 2010, 194; énfasis original)¹⁷.

El discurso rectoral despliega a todas luces una tesis sobre la historia que es, al mismo tiempo, una toma de posición política. Lacoue-Labarthe es muy claro al respecto: “El problema de la identificación es un problema de imitación, e indisociablemente del rechazo de la imitación” (2010, 194). No hay otra manera de ver esto que no sea bajo el prisma político, sobre todo de cara al interrogante que deja planteado el autor francés: si el problema de la identificación no es “el problema mismo de lo político” (2010, 196). Por medio de esta operación, Heidegger habría dado una “solución” al *double bind* mimético de la identidad alemana con la antigüedad griega, operación que se inscribe en un esfuerzo en el que Heidegger se encuentra con el romanticismo y, al mismo tiempo, se diferencia de él con un modelo propio de identificación, el de la *Wiederholung*, en el que la relación de imitación es con “*lo que tuvo lugar sin haber tenido lugar*, de un pasado no pasado y todavía por venir, de un comienzo tan grande que domina todo futuro y que todavía queda por efectuar” (Lacoue-Labarthe:

¹⁷ He escogido en este caso la traducción de Lacoue-Labarthe, en la retraducción de Cristóbal Durán Rojas, para conservar una cierta homogeneidad terminológica. Por otro lado, he añadido las cursivas donde se encuentran en la versión original y que, por algún motivo, fueron omitidas en esta traducción.

2010, 195). Por demás elocuente es la advertencia de Heidegger que toma lugar en *Einführung in die Metaphysik*, luego del desarrollo del conocido argumento de la tenaza ruso-estadounidense: Alemania debe encontrar *en sí misma* una resonancia para su destino (1999, 43).

Nacionalesteticismo

Comienzan así a responderse preguntas nodales para las investigaciones de Lacoue-Labarthe: ¿qué tiene que ver el arte con lo político?, ¿qué hay de uno en el otro?, ¿cómo es que la filosofía, en su querer a sí misma legisladora, se arrogó la competencia de disponer sobre el arte y encontró algo en él que lo articula con lo político? Esas preguntas tienen un claro destinatario: Martin Heidegger. Y esto por dos motivos: en opinión de Lacoue-Labarthe, es posible que la experiencia nacionalsocialista pueda llegar a esclarecer la “enigmática” relación entre filosofía y política. El segundo motivo es el desafío intelectual que supone el compromiso de Heidegger con el nazismo, su voluntad de investir filosóficamente lo que quizás permanecía impensado, estaba oculto, para el mismo nacionalsocialismo (y, por qué no, hasta para el propio Heidegger), aquello que en *Einführung in die Metaphysik* es llamado “la verdad interior y magnitud de este movimiento” y que, se haya pronunciado o no, es sintetizado en la frase sobre “el encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre contemporáneo” (1999, 179), encuentro que, pronto se confirmará, se dio al modo del desastre y el exterminio.

La respuesta que ofrece Lacoue-Labarthe apunta a que la cuestión del arte ocupa un lugar central en la autointerpretación heideggeriana del enigma de su propio compromiso político. Dicho de otro modo, la reflexión heideggeriana sobre el arte sería su autoconfrontativa “explicación con el nacionalsocialismo”, su propia *Auseinandersetzung* después de la experiencia del rectorado (2002, 35). Para seguir esta línea interpretativa es preciso reconsiderar la mutación entre 1933 y 1936 (a la que se hizo referencia antes) de la noción de τέχνη y el cambio que supuso respecto a su determinación de la ἐνέργεια. En ese movimiento, Heidegger reintroduce al poeta y a la poesía como punto de referencia de la reflexión sobre el “nosotros, alemanes” y la ascendencia de Nietzsche comienza su ocaso para ceder su lugar al nuevo héroe: Hölderlin. Los términos del mito y la tragedia no serán los “del gran sueño mimético alemán de Grecia” propios del wagnero-nietzscheanismo, sino los de *Dichtung, Sprache y Sage*, los cuales, como se verá, desbordan, a su vez, la determinación estética de lo poético (Lacoue-Labarthe: 2010, 197-212).

En *La fiction du politique* este giro en el trasfondo del discurso político de Heidegger va a ser caracterizado como la sustitución del nacionalsocialismo por el *nacionalesteticismo*. En esa diferencia Lacoue-Labarthe afirma, se pone en juego la esencia del nazismo y de lo político (2002, 68-69). Para esta interpretación Heidegger no se aleja de la política ni se aloja en el esteticismo (el cual formaba, como “estetización de la política”, parte del proyecto nacionalsocialista), sino que, más bien, *su discurso sobre el arte efectúa su discurso político*. De hecho, en *La fiction du politique* la hipótesis de Lacoue-Labarthe será más determinante: “la política” de Heidegger hay que buscarla en el discurso posterior a la ruptura (2002, 68), tras la desilusión con el proyecto universitario.

Lo que sí se mantiene entre *Typographies 2* y *La fiction...* es la afirmación de que Heidegger encuentra la esencia de lo político en lo historial (*Geschichte*) y, en consecuencia, en la *tékhne*. Explicamos antes en qué sentido *tékhne* significa saber y no arte. Agreguemos ahora que el saber que mienta la *tékhne* es del orden de la “conexión esencial y originaria” entre el decir del pensamiento y la poesía, el “proyecto poético y pensante” (*dichterisch-denkerischen Entwurf*) que fundamenta y funda (Heidegger: 1999, 138, 151) “el Dasein histórico de un pueblo” (*Gründen und Stiften des geschichtlichen Daseins eines Volkes*). Pero en otro sentido, *tékhne*, por fuera de cualquier determinación estética, quiere decir arte, en cuanto modo más alto del *poiein*, en el que “la poesía, la producción por el lenguaje” es su forma más elevada (Lacoue-Labarthe: 2010, 212-214). En consonancia con la inflexión trazada más arriba, en la tercera conferencia de *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Heidegger afirmará que “*todo arte es en su esencia poema* en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal” (2012, 52; énfasis original).

Sin embargo, aunque lo concerniente al saber desde el punto de vista de la *énérgēia* en el discurso de 1933 resulta, luego del alejamiento del rectorado, revertido en la poesía, permanece un proyecto: si el *Ereignis* (acontecimiento) es *el* comienzo, el arte es el impulso del acontecimiento, el inicio de una historia, la puesta-en-obra de la verdad, fundamento y fundación, “el Dasein histórico de un pueblo” (Heidegger: 2012, 55-56; énfasis de la trad.). ¿Pero, qué, pregunta Lacoue-Labarthe, es lo que le da a la poesía ese poder historial, *archipolítico*, que nos remite a la *pólis*?

Son dos las respuestas que da: la primera, que desde 1935 el ser se dice a partir de la poesía y esta es la única garantía posible de un nuevo comienzo, de un nuevo mundo. La segunda es la irrupción

en el texto heideggeriano del recurso al mito: la valencia de *Sage* de la *Dichtung*, su inflexión mítica (en el sentido de *mythos*) respecto del ente (Lacoue-Labarthe: 2010, 221). Es esta segunda respuesta la que exige más explicaciones.

Racionalismo e irracionalismo, recordará Lacoue-Labarthe siguiendo la primera lección de *Was heißt Denken?* (*¿Qué significa pensar?*, 1951-1952), son las dos caras de un prejuicio moderno y postilustrado, sustentado en una base platonista para juzgar el *mythos* en oposición al *lógos* (donde el primero resulta destruido por el segundo). De este prejuicio son deudores los textos de Ernst Kriek y Alfred Baeumler (y en general toda forma de fascismo). El recurso heideggeriano al mito, por un lado, remite a una lucha, pero de otra índole; es recurso a lo que dice el decir poético, a lo que notifica la situación y las causas del alejamiento o cercanía de los dioses, “lo Abierto: el espacio de combate (*combat*) entre mundo y tierra, del *pólemos*”, lo sagrado (Lacoue-Labarthe: 2010, 222). Por otro lado, el recurso heideggeriano al mito constituye lo que Lacoue-Labarthe llama “la reivindicación de la *apropiación de los medios de identificación*” (2007, 102; énfasis original). Aquí Heidegger se acerca y separa, al mismo tiempo, de una tradición que va desde la dialéctica de Friedrich Schiller hasta el “renacimiento” que implica la empobrecida inversión wagnero-nietzscheana del platonismo (sobre todo por medio de la vulgata nacionalsocialista de lo plástico-político, del Estado y del pueblo como *Gesamtkunstwerk*, *obra de arte total*), una tradición para la que el resto diurno común de sus sueños es Johann Winckelmann. En esta tradición, el mito, entendido como representación teatral de lo divino, juega un rol central para la identificación nacionalsocialista de Alemania consigo misma, mediante la voluntad de mito, la voluntad de autoproducción técnica y de autofundación de la nación, es decir, del pueblo y de la raza (2002, 74, 109-111; 2007, 16-17).

Hemos llamado antes a Hölderlin, siguiendo a Lacoue-Labarthe, el nuevo héroe de Heidegger luego de y aún dentro del discurso de 1933. Y si merece este puesto es, al menos, por tres motivos. En primer lugar, porque supo mostrar que la tragedia (en particular la de Sófocles) revela la tensión interna entre *tékhne* y *phýsis*, el dualismo fundador de la historia. En segundo lugar, porque esa tensión “permite pensar la historia según el esquema de la *mímesis* [...], encarar [...] el destino histórico como la ‘catástrofe’ de lo nativo [...] en vista de una reapropiación más original” de lo inimitable, en la que el hombre retorna a la tierra; de un nuevo comienzo, cuyo desenlace se encuentra en la frontera del desastre y la dominación planetaria (Lacoue-Labarthe, 2010: 223-226). En

tercer lugar, y ya de pleno dentro del movimiento de explicación con el *nacionalesteticismo*, como nota Lacoue-Labarthe en *La fiction du politique*, porque la salvación de Alemania depende de que su pueblo se ponga a la escucha de Hölderlin para que acceda a su propia lengua y el poeta cumpla así *su misión histórica y tipográfica*: la de inscribirlo historialmente en el decir mostrador del mito. En la época del “ya no” y el “aún no” de lo divino, la voz de Hölderlin prepara la venida del dios en forma de mitema teológico (2002, 71-73; 2007, 23-24). En esto se diferencia Heidegger del romanticismo y del nacionalsocialismo y, desde esta posición, que Lacoue-Labarthe llama, no sin reservas, “nacionalmodernista” o “archifascista”, echa luz a los discursos dominantes del nazismo (2002, 75; 2007, 27-28).

Lo teológico-poético

En el último libro que publicó Lacoue-Labarthe sobre el pensador alemán, *Heidegger: la politique du poème*, deja planteados tres motivos fundamentales a los que conduce la agonística con la antigua Grecia. El primero de ellos ya lo hemos reseñado, el de la *Wiederholung*. El segundo es el de la *Heimatlosigkeit* (desenraizamiento), en el que los fascismos y el comunismo soviético se presentan como respuesta “a la deportación masiva del campesinado milenario, organizada en apenas un siglo por la industria y el capital” (Lacoue-Labarthe: 2007, 104-105). El tercero es lo teológico-político, “la promesa de un dios nuevo” (2007, 105). Debido a que la obra del autor francés se interrumpió por su muerte y no pudo profundizar en este tópico –pero que, no obstante, es de importancia capital–, ahondaremos ahora en este último motivo, aunque sea muy sucintamente.

Lacoue-Labarthe no ignoraba que de seguro Heidegger hubiera rechazado la fórmula de lo teológico-político. Sin embargo, esto no le impidió dejar planteada la cuestión. El punto de partida lo conforman la frase testamentaria pronunciada a *Der Spiegel*, “Solo un dios puede salvarnos” (Heidegger, 2009a: 71), y el otro comentario de Heidegger sobre lo político, que aparece, siempre al modo de la negación, durante el seminario “Hölderlins Hymnen ‘Germanien’ und ‘Der Rhein’” (Los himnos de Hölderlin ‘Germania’ y ‘El Rin’) del semestre de invierno 1934-1935. En el apartado sugestivamente denominado “La tarea del curso: inserción en el ámbito de poder de la poesía e inauguración de su realidad efectiva”, Heidegger afirma, de manera imperativa, que contribuir a que Hölderlin llegue a ser un poder (*Macht*) en la historia del pueblo alemán es una tarea que *debe* (*muß*) ser llevada a cabo y que como tal implica “mantener la ‘política’

(*politik*) en el más elevado y auténtico sentido, hasta el punto de que aquel que consigue obtener algo en este terreno no tiene necesidad de discurrir sobre lo ‘político’ (*das politische*)”¹⁸.

Trataré de resumir con mucha brevedad la tesis de Lacoue-Labarthe sobre esto último: la política en sentido alto se presenta entre comillas. Esa “política” se diferencia de la *otra* (y aquí habría que decir que la política es tanto el parlamentarismo liberal y el bolchevismo como el fascismo) no solo porque es entendida como *pólis*, bajo el motivo hölderliniano de lo *nationel*, sino porque retiene la orientación de una teología, “de un discurso acerca de lo divino” (2007, 75). Su cumplimiento es tarea del pensamiento, tarea de la poesía: aquí se devela “la especie de archiéctica que habría presidido la predicación teológico-política de Heidegger”. Por último, como corolario desafiante, Lacoue-Labarthe afirmará que el fundamento de esta teología-política sería “teológico-poético” (2007, 76).

Faltar

Lacoue-Labarthe entendió perfectamente que “lo inaceptable no impidió el compromiso, y el compromiso lo fue con un ‘movimiento’ para el cual el antisemitismo era principal” (2002, 47). Sin embargo, su postura inicial, que se va a conservar a lo largo de su obra, con variaciones de énfasis, radica en que si bien Heidegger innegablemente adhirió al nacionalsocialismo, nunca lo hizo al “‘biologicismo’ y al antisemitismo oficiales de la doctrina” (2010, 205).

Tanto en la defensa *Das Rektorat 1933/34* (*El rectorado 1933/34*), presentada ante la comisión depuradora de la Universidad de Friburgo (1945), como en su entrevista de 1966, Heidegger hará declaraciones que, entre otras cosas, confirman su rechazo a la imposición oficial de tomar medidas en contra de profesores o estudiantes por ser judíos (como el caso de la negativa a colgar los *Judenplakat*); desmienten que haya accedido a la remoción de libros de autores judíos de la Biblioteca del Seminario de Filosofía (en particular, de Edmund Husserl) y a la destitución de decanos por motivos “raciales”; y afirman que había

¹⁸ “Hierbei mitzuhalten ist »Politik« im höchsten und eigentlichen Sinne, so sehr, daß, wer hier etwas erwirkt, nicht nötig hat, über das »Politische« zu reden” (Heidegger: 1980, 214). La traducción es mía. Se basa en la versión al francés de Lacoue-Labarthe en *Heidegger: la politique du poème* (2002). Para ello se tomaron en cuenta también las traducciones de Ana Carolina Merino Riofrío (2010) y William McNeill y Julia Ireland (2014).

prohibido la quema de libros en Friburgo¹⁹.

Empero, y aunque el objetivo central de esta sección final no es otro que el de determinar ahora cómo se presenta el problema del antisemitismo en los textos de Lacoue-Labarthe sobre Heidegger y la política, es ineludible exponer que las investigaciones más recientes han revelado documentos que ya no permiten sostener *tout court* el rechazo heideggeriano al biologicismo (considérense los *Beiträge*) y al aquí llamado antisemitismo *oficial*. Gracias a la reciente publicación del intercambio epistolar entre Heidegger y su hermano Fritz, sabemos de su lectura de *Mein Kampf* y su simpatía sostenida por Adolf Hitler y el NADSP desde, al menos, fines de 1931 (Homolka y Heidegger: 2016). Pero fue el descubrimiento realizado por Miriam Wildenauer de la Universidad de Heidelberg en los archivos de la Akademie für deutsches Recht (Academia de Derecho Alemán), que se hizo público en octubre de 2017, el que ha desgarrado para siempre esa “herida en el pensamiento” (*une blessure de la pensée*) de la que hablaba Maurice Blanchot (1980, 81), abriéndose un vórtice que nos precipita en las oscuridades abisales de una zona hadal, inhabitable.

El 23 de abril de 1934, Heidegger renunció, después de diez meses, al rectorado de la Universidad de Friburgo. Esa misma primavera es designado como miembro de la Kommission für die Rechtsphilosophie (Comisión de Filosofía del Derecho), de la que también formaba parte Carl Schmitt y que era presidida por el jurista Hans Frank, conocido como “El carnicero de Polonia”. Frank fue ejecutado en 1946 por habérselo encontrado culpable de crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad cometidos durante el período en el que sirvió a Hitler como gobernador general de ese territorio ocupado, poniendo en marcha en 1941 las primeras cámaras de gas en Auschwitz (septiembre) y Chelmno (diciembre). Heidegger habría permanecido en aquella comisión por al menos dos años, es decir, hasta 1936. Estos hechos son conocidos. La Kommission tenía como objetivo fundamentar el “derecho nazi” por medio de “las figuras de la raza y el pueblo alemán” (*Rassen- und Volkscharakter*). Esa Kommission fue el marco donde se elaboraron las leyes de Nüremberg

¹⁹ El tono de estas declaraciones es similar al de la última carta que enviará a Hannah Arendt en el invierno de 1932, antes del brusco *impasse* de casi veinte años de comunicación interrumpida entre ambos (Arendt y Heidegger: 2000, 64). Esta carta, cuyo tenor es, sin exagerar, particularmente sarcástico, aparece reproducida en lo esencial e incluida en un análisis más amplio de Donatella Di Cesare en uno de sus más recientes libros sobre Heidegger y los *Schwartzte Hefte* (2017, 107). Sobre el episodio de la quema de libros pesa el testimonio de Ernesto Grassi recogido por la autora italiana (2017, 139).

en 1935, preludio necesario de la *Shoah*. Bajo la dirección de Frank, la Kommission continuó trabajando hasta al menos julio de 1942. Martin Heidegger –esta es la novedad que descubrió Wildenauer– en 1941 todavía estaba allí, con el mismo rango que Alfred Rosenberg y Schmitt.

Dicho de otro modo, el antisemitismo filosófico de Heidegger, ahora conocido gracias a los *Schwartze Hefte*, lo reinscribe en la metafísica occidental que él mismo denuncia, en su necesidad de dar con la esencia del *judío* como figura. Su filosofía no puede, sin embargo, ser reducida ni a un caso aislado ni al mero biologicismo, así como tampoco es posible excluir un criminal connubio entre su documentada adhesión plena al *antisemitismo de Estado* y su participación en la Solución Final y un antisemitismo de tipo metafísico.

Volviendo a Lacoue-Labarthe, una de las estrategias que puso a prueba fue la de franquear el silencio de Heidegger sobre la *Shoah* por medio de sus acotaciones al “apocalipsis técnico” (la expresión, a falta de una mejor, es mía) inscrito en la historia de Occidente. Una frase pronunciada en 1949, que el filósofo francés caracteriza –con razón– como “escandalosamente insuficiente”, durante la conferencia de Bremen “Das Ge-Stell” (inédita al castellano), abre esta posibilidad: “La agricultura es ahora una industria alimentaria motorizada, lo mismo, en cuanto a su esencia, que la fabricación de cadáveres en cámaras de gas y campos de exterminio, lo mismo que los bloqueos y la reducción de países a la hambruna, lo mismo que la fabricación de bombas de hidrógeno (GA 79, 27)”²⁰.

Escandalosas las equiparaciones, intolerable la omisión sobre que *el exterminio en masa fue el de los judíos*. “Desastre” (*Unheil*) (Heidegger: 2009a, 27), “catástrofe” (*Katastrophe*) (2009a, 47) son palabras que cortan el silencio sin alcanzar a revertir lo doblemente irreversible: la cesura historial que abre la escansión trágica del exterminio y la falta de Heidegger.

La cesura hölderliniana “sería –dice Lacoue-Labarthe– lo que en la historia interrumpe la historia y abre a una nueva

²⁰ “Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben”. La traducción es mía, en base al original y a la traducción francesa de Lacoue-Labarthe (1998, 58). Por algún motivo la traducción al castellano de Miguel Lancho omite “las cámaras de gas” (*Gaskammern*) (2002, 49).

posibilidad de historia o bien cierra toda posibilidad de historia, [...] un acontecimiento [...] en el que se revela –sin revelarse– la nada”, que interrumpe “una falta frente a la Ley –*histórica*– de la finitud” (2002, 59). Esa cesura *es* Auschwitz. También podríamos agregar: la traducción política (¿por qué no, archipolítica?) de la cesura es la *revolución* y el *Apocalipsis*.

Las equiparaciones de Auschwitz con la maquinización de la agricultura tienen un sentido *revelador* que no es el de banalizar la aniquilación: allí se muestra que el exterminio judío como fenómeno no proviene de ninguna lógica que no sea la espiritual o histórica, que “surge de una pura decisión metafísica”, de la “*significación metafísica*” del invento europeo-occidental de “la cuestión judía” (Lacoue-Labarthe: 2002, 62-64); que su excepcionalidad no está dada en cuanto genocidio sino, siguiendo lo anterior, por no haber representado la comunidad judía jamás una amenaza militar, económica o política de ningún tipo para Alemania y por haberse empleado medios de exterminio que no fueron “ni militares ni policiales sino industriales”; que es la esencia de Occidente la que se reveló en la “*eliminación pura y simple*. Sin huella ni rastro”; finalmente, en definitiva, que Heidegger faltó “al pensamiento de este acontecimiento” (Lacoue-Labarthe: 2002, 49-53).

Confrontar el legado

De alguna manera, hoy el escenario de 1988 se reedita: hacía solo un año que se había publicado el “espectacular” libro de Víctor Farías, *Heidegger et le nazisme* (1987), y para el momento de la Conferencia de Heidelberg –en parte ella estuvo motivada por el torbellino que generó el libro–, el foco mediático estaba como nunca antes concentrado sobre el *documentado* nazismo de Heidegger²¹. El proceso, comenzado en 2014, de gradual publicación de los *Schwartzte Hefte*, los cuales están cargados de rotundas expresiones antisemitas (que ocupan un lugar nuevo e importante), hoy interpela el pensamiento,

²¹ Farías llevará adelante su libro no sin recurrir a tergiversaciones y omisiones maliciosas que fueron discutidas por el mismo Lacoue-Labarthe y por Gadamer, y verterá acusaciones sobre el así llamado “heideggerianismo” (expresión sobre cuyo sinsentido se han expresado ambos autores, Lacoue-Labarthe: 2002, 24; Derrida et. al.: 2014: 7), sobre todo en su declinación francesa. Como si esto no bastase, es conocida la anécdota, por boca de sus estudiantes, de que cuando Heidegger escuchaba a un alumno imitar sus términos para formular una cuestión en clase, él mismo lo amonestaba con un *Hier wird nicht geheideggert!* (“¡Aquí no se heideggeriza!”) (Di Cesare: 2015, 28).

exige pronunciamientos, demanda explicaciones, en un clima de oportunismo, confusión, oscurantismo y controversia como lo era aquel de fines de los años ochenta. Nuevamente los medios masivos (y no solo ellos) plantean una falsa alternativa: “Si ha sido un gran filósofo, entonces no fue un nazi; si fue un nazi, entonces no ha sido un gran filósofo” (Di Cesare: 2017, 16).

En la filosofía contemporánea, Donatella Di Cesare demuestra con suficiencia saber cómo encarar esa falsa oposición biunívoca que se refirió al inicio de este artículo. Su voz filosófica, en sus valiosos análisis sobre los *Schwartze Hefte* (pero también en su compromiso con el debate público), responde a ese llamado; lo hace con coraje, sobriedad, precisión. Como también lo hizo en su momento Philippe Lacoue-Labarthe. En sus *Heidegger e gli ebrei. I “Quaderni neri” y Heidegger & sons*, la autora italiana propone, atenta a la lectura de los *Schwartze Hefte*, enfrentar el virulento antisemitismo de Heidegger y comprenderlo desde su dimensión metafísica. En esta arriesgada empresa interpretativa de los *Schwartze Hefte*, Di Cesare analiza tópicos que son esenciales a lo que la autora entiende por *antisemitismo metafísico*: la relación distintiva entre política y *pólis*, el significado metafísico de la maquinación, la pertenencia de Heidegger a la metafísica, el problema de la *imitatio*, el lugar del mito y la poesía, el *impasse* entre revolución y apocalipsis, la *Heimatlosigkeit* como destino mundial, la valencia teológico-política de algunas de sus tesis, un discurso sobre la revolución y lo revolucionario, reflexiones sobre la técnica y el planetarismo, juicios sobre el nacionalsocialismo, un debate con el comunismo. Huelga decir que todos estos temas protagonizan la *Auseinandersetzung* de Lacoue-Labarthe con Heidegger.

Ser herederos de Lacoue-Labarthe hoy, a diez años de su muerte, a tres años de que se comiencen a publicar los *Schwartze Hefte*, significa recuperar lo preclaro de su pensamiento y someterlo a crítica. Los textos de Di Cesare, en este sentido, no son una mera fuente para “ampliar” la obra de Lacoue-Labarthe sobre la base de la novedad. Que “el antisemitismo metafísico de Heidegger tiene un origen teológico, una intención política, un rango filosófico”²² (Di Cesare: 2015, 84) implica que *debemos* hacer un nuevo esfuerzo por pensar el texto político que subyace en el texto filosófico heideggeriano.

²² “L’antisemitismo metafísico di Heidegger ha una provenienza teologica, una intenzione politica, un rango filosofico”.

Ser herederos de Lacoue-Labarthe significa, entonces, abrirse paso en sus *Holzwege*. Para retomar una idea esclarecedora de la autora: saber ser, a un tiempo, fieles e infieles.

Bibliografía

- Bey, F. (2017). "Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, Philippe Lacoue-Labarthe, Heidegger, Philosophy, and Politics: the Heidelberg Conference, Fordham University Press, 2016" [reseña] en *Phenomenological Reviews*, Lausanne: sdvig Press.
- Blanchot, M. (1980). Notre compagne clandestine. En: F. Laruelle (Ed.), *Textes pour Emmanuel Levinas* (pp. 79-87). París: J. M. Place.
- Castoriadis, C. (1999). Figuras de lo pensable. Valencia: Cátedra.
- Derrida, J. Gadamer, H.-G. y Lacoue-Labarthe, P. (2014) *Conférence de Heidelberg: portée philosophique et politique de sa pensée*. París: Lignes.
- Di Cesare, D. (2015). *Heidegger & sons: eredità e futuro di un filosofo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Di Cesare, D. (2017). *Heidegger y los judíos: los cuadernos negros*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (1994). *Gesamtausgabe Band 79: Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt A. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999[1955]). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2009a). *La autoafirmación de la Universidad alemana / El Rectorado, 1933-1934 / Entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2009b). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2012). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Homolka, W. y Heidegger, A. (comps.). (2016). *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*. Freiburg I Br.: Herder.
- Lacoue-Labarthe, P. (2002). *La ficción de lo político*. Madrid: Arena.
- Lacoue-Labarthe, P. (2007). *Heidegger: la política del poema*. Madrid: Trotta.
- Lacoue-Labarthe, P. (2010). *La imitación de los modernos: (tipografías 2)*. Buenos Aires: La Cebra.