

ALAIN BADIOU
Y BARBARA CASSIN

HEIDEGGER

El nazismo, las mujeres,
la filosofía



Lectulandia

¿Las convicciones políticas de un filósofo son pertinentes para juzgar su obra? En el caso de Martin Heidegger, adulado por unos y vilipendiado por otros, el interrogante se plantea con particular virulencia debido a sus convicciones nazis. A juicio de Alain Badiou y Barbara Cassin, esta polémica ha sido mal centrada y es menester aceptar la siguiente paradoja: sí, Heidegger fue un nazi común y corriente, pequeño burgués y provinciano, y sí, Heidegger es uno de los pensadores más importantes del siglo pasado. Sumergiéndose en su correspondencia, los dos filósofos examinan de manera inesperada la figura de Heidegger, su relación con la política, claro está, pero también con las mujeres: con la suya, Elfride, con la cual formó una pareja indestructible y atormentada, a la manera de Sartre y De Beauvoir, pero también con todas aquéllas, en especial Hannah Arendt, de las que fue amante en el transcurso de su larga existencia.

Lectulandia

Alain Badiou & Barbara Cassin

Heidegger. El nazismo, las mujeres, la filosofía

ePub r1.0

Titivillus 15.06.16

Título original: *Heidegger. Le nazisme, les femmes, la philosophie*
Alain Badiou & Barbara Cassin, 2010
Traducción: Horacio Pons

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

más libros en lectulandia.com

1. El «caso» Heidegger

Heidegger es el objeto o el motivo, muy especialmente en Francia, de una polémica permanente, cuyo centro de gravedad es, por supuesto, la relación que puede suponerse entre sus trabajos filosóficos, que hicieron del nombre propio «Heidegger» una referencia fundamental de todo el siglo xx intelectual, y sus compromisos ideológicos e institucionales, que al menos a comienzos de la década de 1930, e incluso hasta el fin de la guerra, acoplaron ese mismo nombre propio a la política nacionalsocialista y/o al Estado nazi, sin que el filósofo, por otra parte, haya ofrecido una explicación valiente respecto de la cuestión, cualquiera que fuese su convicción secreta, en los años posteriores.

Esta polémica se habría mantenido en un nivel elemental, como ocurrió durante mucho tiempo, si se hubiera limitado a comprobar que un filósofo, por grande que sea, puede equivocarse completamente en ámbitos en los que bien se sabe que lo real no es reducible al concepto que ese mismo filósofo propone de él. No es difícil señalar en toda la historia de la filosofía una suerte de disparatorio de las certezas falsables y los compromisos dudosos. Cuando recordamos lo que dicen Rousseau, Kant o Auguste Comte de las mujeres; Hegel y tantos otros de los africanos; Leibniz o Fichte de los alemanes; Descartes o Malebranche de la física de los sólidos; Aristóteles de los esclavos; Platón de la poesía épica o lírica, o Schopenhauer o Santo Tomás de Aquino de la sexualidad, ya no exigimos a ningún filósofo que sea presentable en todas las materias. Lo cual significa únicamente que la filosofía es una actividad singular, cuya relación inevitable con una especie de deseo enciclopédico es también el lugar privilegiado de una errancia.

La mencionada polémica también habría podido quedar circunscripta, en cierto modo, por consideraciones metapolíticas cuyo núcleo es la relación ardua entre la acción política y la categoría filosófica de verdad o de absoluto. La filosofía, en su derrotero principal, al construir su concepto de verdad como antinómico de las opiniones, no admite con facilidad que la política quiera moverse en la completa libertad de estas últimas y pretenda así sustraerse a la autoridad de lo Verdadero y, por lo tanto, a la de la propia filosofía. Esto nos conduce a la conocida observación efectuada por Hannah Arendt en 1969, en el momento mismo en que expresa públicamente su enorme admiración por Heidegger: «La inclinación a lo tiránico puede verificarse en las teorías de casi todos los grandes pensadores». Esta observación pone a Heidegger en la misma bolsa que Platón, lo cual dista, aun a juicio de Arendt, de ser una mera condena: «Tanto Platón como Heidegger, a la vez que se comprometían en los asuntos humanos, recurrían a los tiranos y los dictadores», sigue escribiendo, y estima con justa razón «escandalosos» esos recursos, pero por eso mismo ve en ellos la confirmación, por la vía negativa, de que Heidegger pertenece sin duda a la sucesión de los «grandes pensadores». Esos

grandes pensadores, afirma en sustancia Hannah Arendt —a excepción de los escépticos y de Kant, ese escéptico sutilmente disfrazado—, harían mejor en abstenerse de todo compromiso «en los asuntos humanos», en los que impera no la verdad absoluta, sino el juicio, siempre relativo a la diversidad del ser-juntos. En todo caso, si a Heidegger puede declarárselo culpable de algo, no es de su retiro en el pensar y de la obra capital resultante de ello, de su «vida contemplativa», sino únicamente del hecho de haberse creído en la necesidad de envolver en cierta fraseología, en la que arriesgaba algunos de sus conceptos, su fascinación circunstancial por la acción y el poder, aunque la oportunidad de ese compromiso fuera notoriamente criminal.

Controversia local 1

—Barbara Cassin se pregunta si no habría que reemplazar aquí «circunstancial» por «esencial», dado que ningún «gran pensador» consiente en abstenerse del imposible sintagma «filosofía política». Sería menester diferenciar la idea de que «los grandes pensadores no son, y es muy lógico que así sea, presentables en todas las materias», de otra idea, que es sin duda la de Hannah Arendt, y que se expresaría así: «ningún gran pensador puede ser políticamente presentable», justamente en razón de que las categorías de la «vida contemplativa» muestran una radical inadecuación en la acción política. Para ella, las excepciones serían al menos tanto Aristóteles como Kant. ¿Esta excepción confirma la regla, o establece que hay grandes pensadores que son también grandes pensadores políticos, porque están dotados de juicio y de gusto? Se trata aquí de la misma división trazada por Aristóteles en el caso de Tales: este es *sophos* pero no *phronimos*, sabio y erudito pero no prudente, cuando arrienda todas las prensas e instauro el primer capitalismo de acaparadores... con la salvedad de que la fortuna hecha entonces por Tales sólo cobra sentido en respuesta a la risa de la criada *tracia* que se burló de él cuando, mientras observaba las estrellas para predecir el tiempo, el filósofo cayó en el pozo. Tales quiere mostrarle (es una *epideixis*, tanto una actuación como una demostración) que la meteorología, como parte de la *sophia*, permite acopiar trigo, a condición de que se lo quiera hacer, de lo cual el filósofo prudente y de tal modo verdaderamente sabio no se preocupa. Un hombre digno de ese nombre debe ser *phronimos*, para Arendt al igual que para Aristóteles. Y la *sophia* del pensador, cuando éste interviene en los asuntos del mundo, está como tal, y por sí sola, desprovista de prudencia y de sabiduría práctica.

—Alain Badiou admite, con Barbara Cassin, que el sintagma «filosofía política» es insostenible, pero por razones opuestas. La política, si no se puede reducir a la administración de los asuntos, es por sí misma un procedimiento de verdad, referido a las capacidades de la acción colectiva y organizada, y no tiene en tal concepto necesidad alguna de la filosofía (como tampoco la necesitan, por ejemplo, la física nuclear, la abstracción lírica o la poesía amorosa preislámica). La relación de la filosofía con la política no conduce de ninguna manera a una «filosofía política», sino a una renovación —bajo la condición de la existencia (siempre problemática, y en todo caso poco frecuente) de secuencias políticas— de ciertos conceptos filosóficos, sobre todo de los que gravitan en torno a la relación entre «verdad» y «multiplicidad», en la mediación de la existencia de un Sujeto colectivo. Y no se trata en absoluto de «juicio» o de «gusto», así como, por lo demás, tampoco se trata de ello en la política propiamente dicha, que supone protocolos de decisión y de organización cuyo personaje principal no es, por cierto, el espectador, sino el militante. Que el filósofo, cuando se «mezcla en los asuntos del mundo», al decir de Hannah Arendt, sea como todo el mundo, es un hecho irrefutable. ¿A un filósofo que

habla de poesía se le pide que sea un buen poeta, o acaso, si habla de matemática, que sea un matemático de primer orden? El compromiso propiamente político de Heidegger, si se lo juzga en función de lo que es su filosofía, fue pues «circunstancial». Para la propia Arendt, señálemoslo, ese tipo de compromiso sigue siendo esencialmente distinto del «retiro» en el que se meditan los conceptos filosóficos. Tratándose de Heidegger; se comprueba, además, que los elementos constituyentes de su filosofía fundamental existen mucho antes de su militancia nazi y, por ende, no pueden deducirse de esta de manera «esencial». El tratamiento que Kant o Aristóteles dan a la política es, por desdicha para ellos, mucho más próximo a una «filosofía política», pragmática, respetable, inesencial en sustancia, y reducida por impotencia al solo «juicio», en cuanto está centrada en la idea narcisista de «lo bueno es la clase media», una clase que jamás dispone de una capacidad política autónoma. Muy otra es la visión filosófica (a secas) que organiza la relación retroactiva con la política de Platón, cuya única inquietud es perfeccionar su concepto de la Idea; de Hegel, en busca de una dialéctica de la totalidad, o de Heidegger, que reconstruye filosóficamente la Historia, incluida la historia de las políticas, como el historial del ser.

—Barbara Cassin rechazará con tesón la pretensión de liberar a Heidegger de la responsabilidad de su nazismo, a través de una indulgencia arendtiana capaz de equívoco, en función de una concepción de la filosofía como políticamente no pertinente por esencia. Pero que la filosofía, de una manera u otra, se constituya como metalenguaje de lo político; que la ontología (el Ser, la Verdad), así como la ética (el Bien), pretendan determinar la política; en síntesis, que deba considerarse a ésta en la perspectiva de la verdad, es lo que le parece, como a Arendt, temible. Temible, de Platón a Heidegger y a Badiou. Por eso es indudable que Alain Badiou tiene toda la razón al destacar que la desviación, en el caso genérico de Heidegger, no podría partir de lo político y que estaba presente con anterioridad a cualquier nazismo: Heidegger sostiene (y esto, mutatis mutandis, se aplica a él mismo) que si los griegos pudieron y debieron llegar a fundar la polis fue porque eran un pueblo esencialmente apolítico, a saber: un pueblo ligado al ser. Ahora bien, por una parte, esto es falso: Homero, la tragedia, la sofística y hasta la definición aristotélica del hombre como animal dotado de logos lo prueban, cada uno a su manera. Por la otra, es peligroso, y Cassin no tiene ningún interés en creer que donde está el peligro crece también lo que salva. Por eso argumenta que, a su juicio, el problema no es el militante, sino el filósofo militante.

En Francia, de manera muy particular, la polémica surgida en torno a Heidegger no pudo mantenerse en el tipo de límites razonables que implica esta clase de discusión, normada en definitiva por una separación asumida entre filosofía y política. No podemos dar aquí todas las razones de esta «excepción francesa», como siempre poco

lucida. Empero, hay algo muy claro: toda la creación filosófica francesa de las décadas de 1930 a 1970, una creación de la cual puede decirse, sin exagerar, que fue mundialmente reconocida y a veces dominante, mantuvo una relación esencial, aunque fuera crítica, con la empresa de Heidegger. Basta con mencionar a Sartre, Merleau-Ponty, Lautman, Derrida, Foucault, Lacan, Nancy, Lacoue-Labarthe (la excepción es Deleuze, lo cual, en efecto, hace pensar) para entender de qué se trata. Acometer con la más extrema violencia contra Heidegger también es —es sobre todo— arreglar cuentas con esta gloriosa secuencia filosófica, que fue el momento de una relación fuerte entre el trabajo conceptual y la política revolucionaria bajo todas sus formas. Hay un mediocre aspecto revanchista —aliado, como suele suceder, a una pulsión reaccionaria— en el deleite que encuentran algunos en descubrir las bajezas del pensador. Lo cierto es que, entre nosotros, la polémica cicatrizó poco a poco sus bordes extremos como los únicos pertinentes: por un lado, aquellos que, instalados en el culto al pensador, niegan categóricamente que haya habido, ya sea en su vida como en su filosofía, algo que mantuviera una relación cualquiera con el nazismo; por el otro, aquellos para quienes Heidegger fue de pies a cabeza un ideólogo del nazismo, e incluso el inspirador, tan activo como secreto, de sus peores aspectos, y a los ojos de los cuales queda, por lo tanto, totalmente desacreditado como filósofo y debe ser retirado de los programas en todos los países democráticos. Mencionemos, para dar a entender de qué hablamos, al defensor incondicional François Fédier y al implacable fiscal Emmanuel Faye.

Se advertirá el tradicional punto en común que las leyes de la dialéctica imponen siempre discernir entre dos posiciones extremas, a saber: una caracterización indivisible del objeto del litigio. Para unos, el pensador domina necesariamente en su totalidad su siglo y, en consecuencia, no podría haberse empapado en lo que su tiempo tenía ora de miserable, ora de criminal. Para otros, el nazi corrompió, también en su totalidad, hasta la más mínima de sus pretensiones filosóficas. ¿No considera acaso Emmanuel Faye que la operación de Heidegger puede *definirse* como «la introducción del nazismo en la filosofía»? Más o menos como si definiéramos a Platón como la introducción de un fascismo siciliano en la filosofía —posición que, dicho sea de paso, es en alguna medida la de Popper.

Controversia local 2

—Barbara Cassin plantea entonces estas preguntas: ¿Fascismo siciliano o filósofo-rey? ¿Nazismo o historia del sentido del ser (por lo tanto, Gelassenheit, serenidad invasiva del pastor existencial, y Selbstbehauptung, autoafirmación, de la universidad alemana)? ¿Cuál es, por ejemplo, el verdadero reproche de Arendt? No tendríamos que ser nosotros quienes nos halláramos en la situación de ayudas de cámara. A decir verdad, tenemos que considerar a cada filósofo o pensador como singularmente fractal. Sin embargo, si se lo engloba bajo la mirada del Uno, hay que tomarlo en consideración, por consiguiente, desde su más grande Uno, y brindarles a las críticas la posibilidad de que sea de ese modo.

—Alain Badiou hace notar que la propia Hannah Arendt habla de la intervención de Platón (o de Heidegger) en los «asuntos del mundo», y se refiere pues a circunstancias precisas, cuya naturaleza es, a su entender, distinta de todo lo que gobierna el «retiro» del filósofo. Ella sostiene que todo lo que Heidegger (o Platón) se mostró capaz de hacer en el entorno de ese retiro fue decisivo para la historia del pensamiento. Heidegger siempre es, a sus ojos, el pensador clave del siglo xx. Por consiguiente, de acuerdo con la visión de Arendt, no cabe hallar en todos los conceptos del filósofo huellas, o hasta pruebas o reflejos, de su compromiso empírico con el nazismo. De igual manera, entre la educación de los guardianes, figura del comunismo de la Idea, o la de la filosofía como forma subjetiva apropiada para una colectividad digna de ese nombre (es decir, liberada del principio de interés), por una parte, y la tentativa de llegar a ser en Sicilia el consejero intelectual de aquel que, según se espera, podrá convertirse en un déspota ilustrado, por la otra, no hay transición natural ni deducción que se sostengan. Es como si en los conceptos de Diderot buscáramos algo para (re)pensar sus coqueteos con Catalina la Grande, y termináramos por concluir que él fue un filósofo de la servidumbre. Si la política activa es intrínsecamente distinta de la filosofía conceptual —axioma en apariencia común a Arendt y Badiou—,^[1] son los juicios como «los grandes pensadores no son políticamente presentables» los que están en la órbita de la «filosofía política», pues pretenden calificar un comportamiento político a partir del ser-filósofo.

Ese principio de indivisibilidad caracteriza siempre al extremismo, porque produce la fusión del Uno y el Todo: la unidad del pensamiento de Heidegger debe ser idéntica a la totalidad de sus escritos, pensamientos, caprichos, acciones y declaraciones. Basta entonces con aislar un punto del Todo para representar esa unidad, ya que ésta es omnipresente. Debido a ello, para los unos, la importancia y la grandeza evidentes de tal o cual texto hacen imposible la consideración de algunas tonterías y horrores, y para los otros, la candidatura al rectorado bajo el gobierno nazi y algunas

declaraciones antisemitas vulgares hacen imposible la apreciación de la novedad y la fuerza de los temas fundamentales de la obra filosófica.

Es cierto que con bastante frecuencia se hace necesario recordarles a los filósofos, arrebatados por un ímpetu especulativo —que es, por otra parte, legítimo y hasta esencial—, que el Uno de su pensar no es idéntico al Todo de las verdades posibles. Razón de más para no juzgar su obra sobre la base de la ecuación $\text{Uno} = \text{Todo}$, que organiza el conflicto devastador y sin salida de dos extremismos: el de la devoción y el de la destrucción.

En cuanto a Barbara Cassin y Alain Badiou, siempre han pensado que esa gigantomaquia estaba mal centrada.

Se tendrá a bien considerar que sus posiciones respectivas en el campo filosófico dan peso al hecho de que, con respecto a esta cuestión, tengan la misma opinión. Cuesta mucho imaginar, en efecto, posiciones más opuestas, al menos en apariencia, que la de un hombre constructor de sistema, que tiene en vista una suerte de platonismo contemporáneo, y la de una mujer inspirada por las formas más sutiles del pragmatismo del lenguaje, que ha devuelto a los sofistas griegos toda su importancia en la génesis de nuestra modernidad. Se añadirá que el hombre se sitúa con firmeza en la herencia de los clásicos de la revolución comunista, en tanto que la mujer explora las nuevas posibilidades de una democracia de lo múltiple. Y discrepan incluso acerca del lugar de Heidegger: una, que asistió a sus últimos seminarios, acepta algunos motivos de la deconstrucción de la metafísica y apunta, en el fondo, a una suplementación subversiva, por la herencia de Gorgias, del Heidegger injertado en Parménides; el otro, distante desde siempre y luego convencido de que se puede y se debe continuar la metafísica, pero que afirma igualmente que Heidegger es el filósofo más grande del siglo xx, y comparte con él tanto la inquietud por un pensamiento del ser como su hostilidad respecto de los sofistas.

Para ser breves, podríamos decir que Badiou se apoya en la ontología, o pensamiento del ser, y que Cassin lo hace en lo que ha denominado «logología», o pensamiento de las acciones y actuaciones del lenguaje.

Pues bien, en estas condiciones paradójicas, Badiou y Cassin piensan lo mismo con respecto al «caso Heidegger».

Controversia local 3

—Barbara Cassin piensa entonces: Sólo tú (Alain) puedes mencionar así a Badiou y Cassin; yo no, desde luego, porque escribo como una mujer y no sé emitir un discurso de maestro, en general. ¿Ha de merecer esto, acaso, una nota o una observación introductoria sobre el emplazamiento de nuestras cuatro manos?

—Alain Badiou: Se admitirá, con Lacan, que en la tipología de los discursos el del histérico (que exige un saber y al mismo tiempo rechaza la autoridad de éste para llevarlo más allá) parece superponerse con mayor facilidad a una posición femenina que aquel del maestro, que instauro por su propia autoridad un significante fundamental y pretende asegurar su influjo sobre todas sus consecuencias. La «masculinidad» especulativa es entonces vulnerable al dogmatismo, mientras que la «feminidad», crítica y performativa, es vulnerable al torbellino de los juicios infundados. Sostengo, claro está, que en las circunstancias presentes hay que afirmarse en las verdades, su existencia, sus consecuencias, en vista de que la circulación y la comunicación de las opiniones hacen del más esencial de nuestros fetiches intelectuales, la «libertad de opinión», el sitio privilegiado de la nada. Decir «Cassin y Badiou afirman que» se destaca con cierta altura, en efecto, sobre el amistoso, el jovial, el modesto «Barbara Cassin y su amigo y colega Alain Badiou sostendrían de buena gana, con otros, e imaginando con facilidad que se pueda sostener lo contrario, el punto de vista de que...».

Su posición, en el fondo muy simple, es que hay que aceptar la siguiente paradoja: Sí, Heidegger fue nazi, no un nazi de primera importancia, sino un nazi común y corriente, un pequeñoburgués nazi de provincia. Sí, Heidegger es, sin ninguna duda, uno de los filósofos más importantes del siglo xx.

Con esta visión de las cosas, Barbara Cassin y Alain Badiou publicaron en 2007, en la colección «L'Ordre philosophique» de Éditions du Seuil, dirigida a la sazón por ellos, las cartas que Heidegger le había escrito a su mujer, por lo menos aquellas que, dentro de una probable primera selección efectuada por los esposos, habían sido publicadas por su nieta, Gertrud Heidegger.

Cassin y Badiou elaboraron entonces, para dicha publicación, un prefacio titulado «De la correlación creadora entre lo Grande y lo Pequeño», donde se ocupaban no sólo de la paradoja del gran filósofo extraviado en el nazismo, sino también de un aspecto muy llamativo de esa correspondencia, a saber: la relación del mismo gran filósofo con las mujeres. Con su mujer Elfride, naturalmente, pero también con muchas otras de quienes, en el transcurso de su larga vida, había sido amante. Teníamos allí la figura de una pareja atormentada e indestructible, que constituía algo así como una réplica provinciana y alemana de la pareja Sartre-De Beauvoir, francesa

y parisina.

Después de diversos episodios jurídicos, ese prefacio fue prohibido a solicitud de los derechohabientes de Heidegger, y los volúmenes de la correspondencia que lo incluían y aún estaban en circulación fueron destruidos.

A diferencia de la correspondencia, el prefacio nos pertenece. Hemos decidido volver a publicarlo, revisado y aumentado, puesto que nuestra posición sobre el «caso Heidegger» y, en términos más generales, sobre las relaciones entre la vida finita de los filósofos y la infinitud latente de su pensamiento, aún hoy muy minoritario, no podría aceptar ese tipo de censura, ya proviniera de una u otra de las posiciones consolidadas o de la vieja alianza entre la familia y la propiedad.

Lo que sigue es, pues, el despliegue de nuestro viejo prefacio.

2 Acerca de los usos de la palabra «judío»

Habida cuenta del curso de los acontecimientos en Francia, que acabamos de recordar, podría ocurrir que muchos lectores emprendieran la lectura de las cartas de Heidegger a su mujer armados de una única pregunta, del estilo: «Veamos si hay aquí algo de nazismo y antisemitismo». Tanto más cuanto que la destinataria de las cartas, Elfride, la mujer del gran hombre, tenía la reputación —justificada— de haber estimado siempre a Hitler y despreciado a los judíos.

Ese abordaje se revelará decepcionante, por dos razones.

La primera, fáctica, es que en ese *dossier* epistolar pocas cosas dan fe de su pertinencia. En las cartas no se encuentra nada que pueda modificar las opiniones establecidas, ni en lo que concierne a los usos de la palabra «judío» ni en lo que atañe al compromiso nazi.

Comencemos por el antisemitismo.

Una advertencia de alcance general: el volumen publicado contiene apenas una séptima parte, más o menos, de las aproximadamente mil cartas y tarjetas escritas entre 1915 y 1970. Proponemos dar crédito a lo que dice Gertrud, la nieta de Elfride, cuando explica los principios de su selección (que por cierto la hay): «Para no dar pábulo a ninguna especulación, incorporé al libro todas las cartas correspondientes al período 1933-1938. Se han citado, además, todas las declaraciones antisemitas o políticas en relación con el nacionalsocialismo, que son, en definitiva, poco numerosas» (pág. 36).^[2] Silencio, pues, sobre la «escalada de las persecuciones contra los judíos» (pág. 265) en las cartas conservadas. Sin lugar a dudas, muy pocas cartas conservadas: nueve entre 1933 y 1938, a pesar de que por entonces Heidegger no solía estar mucho en su casa. «Hoy ya no es posible saber si se perdieron o fueron destruidas, y en este último caso, por obra de quién y cuándo», dice Gertrud (pág. 35). Es muy probable que hayan sido destruidas, y de común acuerdo.

Es sabido, en efecto, que una parte de la actividad de Heidegger después de la guerra consistió en organizar una compleja defensa de lo que había sido su actitud o, mejor, sus actitudes durante la guerra; una defensa que entrañaba, como es obvio, una parte significativa de disimulo, al mismo tiempo que modificaciones, sin ninguna duda meditadas y asumidas, de su pensamiento fundamental. ¿Habremos de reprochárselo? Este hombre, cabe recordarlo, no pasó por los procedimientos de «desnazificación» instaurados en 1945 por los ocupantes aliados. Fue juzgado y condenado. Después de ello, se rehízo con paciencia, reconstruyó su reputación con la ayuda permanente de muchos «amigos franceses», como él mismo decía, y a buen seguro la de su esposa, de quien puede suponerse que al acompañarlo en esa dura experiencia consolidó sus posiciones frente a la invasión femenina que el Pensador, con su afición a las faldas, convertía en una amenaza perenne. Heidegger intentó así reconstruir su reputación sin tener que obligarse a una renegación explícita de sus

posiciones sucesivas, lo cual era un ejercicio temible que él llevó adelante con habilidad y perseverancia. Puede decirse, desde luego, que hubiera sido preferible una actitud más frontal con la historia real del crimen, pero también puede pensarse, como Spinoza —en uno de sus más brillantes teoremas—, y contra la estúpida atmósfera moralizadora que se ha diseminado por doquier, con jefes de Estado que utilizan la televisión para pedir «perdones» que no les cuestan nada, y con «memorias» oficialmente propiciadas, que «el arrepentimiento no es una virtud».

Controversia local 4

—Barbara Cassin se acuerda entonces... Recuerdo de tren: yendo al entierro de Chat; encuentro con Vidal-Naquet, quien decía que lo único que no entendía ni le gustaba era la relación de aquél con un Heidegger sin retractación. Le respondí en ese momento que el no renegar era, para mí, el único gesto verdaderamente «bello y bueno» de Heidegger. En su pensamiento no había cambiado nada (la Kehre no es un viraje de ese orden o sobre ese punto, sino todo lo contrario) que le permitiera cambiar de posición política, y era eso lo que reconocía al no arrepentirse. Si su pensamiento era nazi, podía seguir siéndolo aún en el futuro. En ese aspecto, no es más inconsecuente que Platón o Nietzsche, y muestra mucha consecuencia en su desestimación de Celan.

Como un recuerdo llama a otro, ella evoca además este: la comparación de las estructuras, voces y palabras de Char y Heidegger, como grandezas (e hinchazones) inversas. Char, colosal y sonoro; Heidegger, de pequeña solemnidad fascinante, con semantemas de temblor tanto más considerable al ser traducidos. En cada uno, una relación distinta de lo grande y lo pequeño, que debía captarse en sus metáforas para describir su común división poesiálpensamiento. Dos alpinistas que se hacen grandes señales desde cumbres enfrentadas, decía Heidegger. Dos prisioneros en sendas mazmorras, separados por un calabozo ocupado, que se transmiten señales mediante golpeteos a través de gruesas paredes, agujeros minúsculos y un intermediario adormecido, replicaba Char.

No segregar entendiéndolos, nazismo y resistencia, alemán y francés. ¿No segregar? ¡No segregar!

Pensar en esto: las traducciones de Heidegger. ¿Qué alemán habla y qué francés se le hace hablar? ¿Cómo es que para Heidegger el estilo es el hombre, pero el estilo traducido, en francés, es mucho más opaco y profético que el alemán, sin la bonhomía de un posible tonelero? Heidegger dista mucho de hablar la «gran lengua alemana», aunque sólo sea por su voluntad de inventar un afuera de la lengua académica, la de un Cassirer por ejemplo, que la hereda. Empero, ¿cómo separar la lengua que él habla, historialmente reivindicada, de la posibilidad del nazismo? ¿A diferencia de las disecciones de Klemperer, de la lengua despistada y torpona de una Arendt refugiada políglota («Yo me decía: ¿no es, pese a todo, la lengua alemana la que ha enloquecido»), de las «Strette» de Celan, y de Adorno? Es muy difícil saber lo que suena nazi en el alemán, en el de Heidegger, y muy difícil saber lo que proviene de la traducción francesa, una traducción de discípulo, y no de germanista; una traducción con afán de emulación, comprometida con la tesis heideggeriana respecto de la lengua y la traducción, como si el alemán fuera heideggeriano. ¿La traducción de Heidegger no es una reparación no nazi, para nosotros (el Faye que dormita en cada uno de nosotros) aún más nazi que los nazis, como el alemán es para Heidegger aún más griego que el griego? Ocultad ese nazismo que yo no podría ver, y se hará

patente a plena luz del día. Ligada al privilegio de la edición de última mano, voluntariamente carente de todo aparato crítico, la traducción piadosa, la misma que propone para el discurso rectoral «L'Université allemande envers et contre tout elle-même»,^[3] no puede sino obligar al francés lector o no de La Fontaine a hacer coincidir Führer y Führer.

—Alain Badiou está en completo desacuerdo con esta visión de las cosas. Cree que jamás hubo, salvo retrospectivamente, una ligazón orgánica entre la «gran lengua» alemana y el nazismo. Se cae en una ficción, objetivista y de lenguaje a la vez, cuando se inscribe el nazismo como efecto intrínseco de la lengua perfeccionada por el romanticismo alemán. No hablemos siquiera de Hegel, cuyo destino natural fue la dialéctica de la emancipación. Puede demostrarse que nada se distingue más de la concepción política del nacionalsocialismo que las sentencias y los poemas de Nietzsche. Se advertirá asimismo que Husserl, en la *Krisis*, habla esa lengua, es dos veces «historial», sin que nada, ni en su pensamiento ni en su vida, mantenga la más mínima relación con el nazismo. Como siempre, la lengua no determina gran cosa, y, como dice Platón en el *Crátilo*: «Nosotros, los filósofos, partimos de lo que existe, y no de lo que se dice». Difícilmente sea posible contentarse con decir que la traducción francesa de esta lengua a la que se supone culpable es no nazi y, por lo tanto, también hipernazi. En lo fundamental, los auténticos^[4] heideggerianos franceses estuvieron del lado de la emancipación universal, de la Resistencia, del comunismo antiestalinista y de Mayo del 68, ya se tratara de Blanchot, Chat; Lacoue-Labarthe, Nancy o de muchos otros. Es que la retroacción de una gran filosofía sobre sus condiciones, en particular su condición política, depende en esencia de la manera en que ella ha reconfigurado el concepto de verdad en la dirección de lo que imponía su tiempo. Y esto supone que, en definitiva, una gran filosofía sea apropiada a aquello que, de ese tiempo, construido con las singularidades de ese tiempo, no deja por ello de tener un valor universal. Mas en el nazismo no hay explícitamente rastros de la universalidad. Por eso el destino fundamental de Heidegger ha sido su adaptación, no en modo alguno a las doctrinas políticas de la particularidad, la sangre y la raza, sino a las de la universalidad y la igualdad. Es probable que él casi no se haya reconocido en esa adaptación, pero esto no tiene ninguna importancia filosófica.

En todo caso, es en el marco de esa larga y paciente defensa, de esa reconstrucción, tras la prueba y el juicio oficial, de sí mismo y del juicio de los otros sobre sí, donde debemos interrumpir nuestras suposiciones en cuanto a la desaparición de muchas cartas de la década de 1930. Sólo los inquisidores hacen hablar a los silencios y los muertos. Lo cierto es que, en las cartas con que contamos, las apariciones de la palabra «judío» son muy poco numerosas, muy poco singulares, una escansión no desmentida hasta 1933. Un antisemitismo común y corriente (comunistas,

acaparadores, tramposos) con su reverso de respeto intelectual (más inteligentes que los universitarios a carta cabal, más cultos que los nazis): nada demasiado complicado. Todo ello, contra el telón de fondo de un odio-enamoramiento por Husserl, evidente pero nunca explícitamente ligado a la cuestión. Desde 1916: «la judaización de nuestra cultura y nuestras universidades es sin duda espantosa» (pág. 82), por lo cual —concluye en líneas generales el pensador— la raza alemana necesita fuerza interior para llegar a la cima. En agosto de 1920, en Messkirch, tal vez haya que hacer acopio de provisiones: se dice una y otra vez que los judíos compran grandes cantidades de ganado y «todo está inundado de judíos y mercachifles» (pág. 157). En octubre, frente a la lectura de las necesidades universitarias sobre Hölderlin, «hay momentos en que uno sería de buena gana un antisemita de la inteligencia» (pág. 162). En 1924, cuando se refiere a la astucia de Jakobsthal para conseguirle un mejor salario a su asistente, un paréntesis: «(¡estos judíos!)» (pág. 188). En 1928, durante las grandes maquinaciones para obtener un puesto, acerca del brillante peritaje realizado por W. Bauer: «Es indudable: los mejores son los judíos» (pág. 211). En septiembre de 1932, tiempos sombríos: entre los nazis «limitados para la cultura y las cosas del espíritu» y el comunismo «mal reprimido», a punto tal que «si aparece un hombre y se hace cargo de la situación, representará un poder terrible: toda la *intelligentsia* judía está incorporándose a él» (pág. 236); y la *Jüdische Rundschau* está tan bien hecha y orientada que él envía los ejemplares a Elfride, quien comparte su opinión. En octubre de 1933, Heidegger se subleva contra la permanente invocación al Buen Dios: «Tenemos empero una reacción sana y todos los judíos están haciéndose cristianos» (pág. 246). En marzo, Jaspers, por bien que esté, sigue «obstaculizado por su mujer» (pág. 248).

Luego, nada más en las cartas conservadas; apenas una postrera mención indirecta recogida en 1961, cuando Heidegger escucha en la radio suiza el último curso de Jaspers sobre el «judío Jesús» (pág. 440), fundador de la historia de Occidente.

Reiterémoslo: no se puede advertir la falta de lo que se desconoce, ni pueden extraerse argumentos de un silencio. Efecto de silencio, sin embargo, en vista de lo que se conoce.

Sabemos de la existencia de Hannah Arendt y de las cartas que Heidegger le escribe desde 1925 hasta la última de ese período, en 1932-1933 (en la que responde, puntilloso, a la acusación de «antisemitismo furioso»);^[5] nada puede sospecharse de ello en las cartas a la esposa, ni siquiera en negativo, a través de los celos de Elfride. Esa ausencia, es cierto, no tiene probablemente nada que ver con el hecho de que Hannah Arendt sea judía. Este motivo no interviene de ninguna manera en la correspondencia amorosa que comienza en febrero de 1925 («Querida señorita Arendt») y se sella tres meses después («desde el día en que todo se derritió sobre mí, a saber, tú»). No, en la ocultación flagrante de Arendt no hay trazas de antisemitismo, sino de un rasgo al que volveremos: el control de la correspondencia de un hombre,

cuando se trata de hacerla pública, por su mujer legítima, sea cual fuere por otra parte la fuente, evidente, oficial o más oscura, de esa «legitimidad».

Se sabe lo que los nazis les hicieron a los judíos, pero al leer esta correspondencia jamás puede sospecharse nada de eso. Un silencio de importancia. Que habría de persistir, sin embargo, hasta el final. ¿Con qué comparar, además, el objeto de ese silencio? ¿Cómo evaluarlo? Para Heidegger el pensador, lo sabemos, nada es Grande, en la historia de la persona o en la historia del mundo, salvo la tarea del pensar, la *Aufgabe*, la única que da la medida, la medida única: «no pido nada para mí, todo para la tarea» (pág. 260).

Si se supusiera, por añadidura, que Heidegger, sea en esta correspondencia o en otra parte, hubiese deseado romper ese silencio y verse frente a frente con el crimen —cuestión que, después de haber sido juzgado por su afiliación al partido nazi, estimaba poder evitar—, ¿qué palabras, qué atenuantes, habría podido o debido aducir para mitigar la vindicta de sus actuales fiscales? El estilo general de su pensamiento, que incluye una buena dosis de retórica profética, ¿podía integrar, sin desintegrarse, la confesión pública o —digámoslo— la renegación que tantos partidarios violentos del comunismo, en Francia, creían adecuado exhibir en público, hacia fines de la década de 1970, y relanzar así con golpes en el pecho, el propio o el de los otros, la moda de la moral y la religión? Lo cual, entre paréntesis, nos ha enseñado que además de sus «dos fuentes», señaladas por Bergson, la moral y la religión tienen una tercera: el cambio de chaqueta de los «revolucionarios» cuando perciben que, en ausencia de revolución, ser revolucionario no acarrea más que molestias.

El muy lamentado Lacoue-Labarthe, insospechable de antiheideggerianismo estúpido, pero que en varios textos de vasto alcance filosófico propone una visión vigorosa y completa de la cuestión, limitaba en definitiva su crítica al hecho de que el Pensador no hubiera considerado en ningún momento que su deber fuera pedir perdón. El punto de vista de Chirac, Gordon Brown u Obama cuando lo piden, uno a los judíos, otro a los homosexuales y otro a los africanos, tal vez lo habría convencido de que, bien mirado, más valía, en vista de los crímenes cometidos, no recurrir a ese tipo de actitud paternalista, vana y sin costo alguno. La cuestión histórica nunca es la del perdón o el arrepentimiento, sino la de saber qué se está decidido a falsear después de haber obrado mal. De todos modos, no vemos cómo habría podido Heidegger transformar lo que nos ha legado —cuyo soporte estilístico obligado es la altivez, y hasta la arrogancia— en confesionario *new look*. Ahora bien, lo único que nos importa es ese legado.

3. Acerca del nazismo

En lo que concierne al nazismo, no nos enteramos de nada que no sepamos ya desde mucho tiempo atrás: esto es, que los nazis —aun cuando bastante sostenidos por Heidegger y Elfride, desde comienzos de los años treinta, merced a un conservadurismo antisocialista y un limitado nacionalismo provinciano— no dejaban de ser considerados incultos, gente indigna de las alturas en que se juega el destino del Espíritu; que hubo a continuación un intenso entusiasmo por la «revolución alemana» (expresión utilizada por Heidegger en una de sus cartas) y por el pequeño poder académico y social que ella le confería a la pareja; y que, por último, puede barruntarse una prudente política de espera, respecto de la cual diríamos que es sobre todo un indicio, entre otros, del escaso coraje del pensador desde el abandono de su Retiro.

La cuestión reside, más bien, en saber qué papel le cabe en esas tres etapas a una convicción real, cuyo eco y horizonte hallaríamos a la vez en el texto propiamente filosófico, y la parte que en ellas juegan las determinaciones sociales, los cálculos de oportunidad y el conservadurismo dominante. En síntesis, cuál es en este punto la relación entre lo Grande y lo Pequeño. También aquí, lo que tienen en común los campos extremistas del «caso Heidegger» es, a nuestro juicio, una sobrestimación, en los compromisos y en las retiradas de Heidegger, de la «gran» visión, del compromiso radical, de una relación patente entre lo que para él es historial y la forma que asume su vida concreta. Por el lado de sus defensores incondicionales se sostendrá que ni en la determinación de la Historia por el olvido inaugural del ser, ni en el lugar que Heidegger quiere ocupar en el punto de inversión de ese destino, hay rastro alguno de antisemitismo ni, más en general, de toda la mitología racialista de los nazis. Se olvida, así, que en ese grandioso panorama tampoco hay nada que incluya directamente los cálculos para conseguir un cargo en la universidad, los pequeños arreglos conyugales o el amorío apasionado, pero también infinitamente prudente por parte del filósofo, con Hannah Arendt, cuestiones, todas ellas, cuya existencia conocemos. Es pues perfectamente posible que, con respecto a los textos que testimonian un esencial por-venir, se infiltren pequeñas pulsiones personales, en ocasiones de gran bajeza, con la ayuda interesada de un entorno que, a diferencia del envío destinal del ser, se mueve muy cerca todos los días. En cuanto a los fiscales encarnizados, son especialistas en una lectura de segundo grado tan retorcida y frágil como la que Pascal propone para demostrar que la verdad del Antiguo Testamento se halla íntegra en el Nuevo. Para ellos, la «gran» filosofía es el documento cifrado de una inmensa y convulsiva adhesión al nazismo. Según estos exégetas incansables —carguemos apenas las tintas—, es «evidente» que, si en tal o cual texto Heidegger habla de encender el fuego, hay que comprender que se trata del valor purificador de los hornos crematorios. Al margen de la ridiculez del método, esa interpretación implica olvidar que, después de todo, un texto filosófico, aun de Heidegger, no dice

jamás otra cosa que lo que dice, en un vasto contexto empírico que siempre se puede reconstruir, pero al cual es totalmente imposible reducir el alcance de lo que se lee. En verdad, contra esas operaciones, que equivalen a postular un dudoso isomorfismo entre la grandeza (o la hipocresía calculada) de los textos y la pequeñez (o la abyección total) de algunos compromisos, sostendremos la autonomía, relativa pero crucial, de los órdenes, que permite la coexistencia de la potencia universal de una obra y la mediocridad de etapas enteras de una vida, sin que ninguno de esos dos órdenes pueda aspirar a ser la verdad del otro. Nietzsche tiene quizá razón al afirmar que una filosofía es la biografía de su autor, pero con la condición de dar a la palabra «biografía» un sentido tal que sea simétricamente falso que la biografía de un autor pueda ser su filosofía.

De hecho, es imposible leer esas cartas como documentos de un proceso. La razón más importante es, acaso, que ya no hay, en el fondo, nada interesante que decir sobre el antisemitismo y el nazismo de Heidegger, si nos atenemos a las dos posiciones dominantes que recordábamos al principio de este texto: por el lado de los censores demócratas, la convicción de que, porque fue nazi, Heidegger queda descalificado como filósofo y debe ser retirado de las bibliotecas, donde podría corromper a la juventud, y por el lado de los heideggerianos devotos, la convicción de que, porque es un filósofo muy grande, es imposible que Heidegger haya sido verdaderamente nazi. Acerca de ese combate —para mantenernos en la lógica del boxeo, donde el nombre de los campeones importa—, el de Faye contra Fédier, es poco decir que la lectura de las cartas del filósofo a su mujer difícilmente llegue a resolverlo. Es mejor decir que establece su impostura, dado que la verdadera cuestión, plenamente expresada por la vida de la pareja tal y como nos la muestran dichas cartas, es la siguiente: Heidegger es, por cierto, un gran filósofo, que fue también, y al mismo tiempo, un nazi absolutamente común y corriente. Es así. ¡Que la filosofía se las arregle! No saldrá bien librada ni con la negación de los hechos ni con la excomunión. Estamos aquí en la linde dialéctica, que puede calificarse de existencial, entre la grandeza de pensamiento y la pequeñez de convicción, entre la capacidad creadora de dimensiones universales y la particularidad corta de miras de un profesor de provincias.

4. Prosa planetaria en la provincia alemana

La correspondencia entre Martin y Elfride resulta apasionante porque extiende aquella matriz (lo Pequeño como soporte existencial de lo Grande) a muchos otros aspectos de la existencia del pensador. Lo que posibilitó que éste pudiera ser un rector nacionalsocialista en el momento mismo del asombroso destape moderno del idealismo alemán se ve también en acción en la relación que mantiene con el lugar (la provincia profunda y lo destinal planetario), las mujeres (el cazador de estudiantes y la santa espiritualidad del matrimonio), la universidad (las incesantes intrigas de gabinete y el desinterés profético del pensamiento solitario) y, por último, la existencia concreta en todas sus dimensiones. El material existencial sublimado en el «decir» heideggeriano es, hay que reconocerlo, de una calidad bastante pobre. Lo apasionante es seguir las operaciones de su inyección en la lengua especulativa, de las cuales daremos algunos ejemplos.

Es menester partir del comienzo: el cortejo de Elfride por Martin durante la Primera Guerra Mundial. La propia Elfride señala que las cartas de esa época son el modelo de todas las otras, innumerables, que él enviaría a continuación a sus sucesivas queridas («el Tú de tu alma amante me ha encontrado» [pág. 406]).^[6] Ahora bien, ¿qué es lo que lo mueve? Quizás el maquillaje del deseo de seducir y de la vigorosa sensualidad, metafóricamente campesina, del pensador, en una elevación espiritual que hace de cada mujer el recurso escogido de la obra y el trabajo. En cada una de las ocasiones, la singularidad del encuentro se presenta como una nueva oportunidad por fin brindada a la aplastante tarea que el destino o los dioses han asignado en esta tierra al filósofo: conservar lo que pueda conservarse del pensar en el entorno nihilista de la técnica. Nos inscribimos, sin duda, en la lógica de la Musa, tan bien descrita por Étienne Gilson. Sin embargo, seamos cautos: en este punto, como en otros, Heidegger no es «platónico» en el sentido dóxico del término. El amor se manifiesta en el plano de los cuerpos, se presenta bajo la apariencia de una joven y bella estudiante o de una aristócrata culta; no es en modo alguno «platónico». Sin embargo, da pábulo a una prosa que lo integra a la misión del filósofo, de tal manera que ésta, por cierto, se inflame y se reactive en virtud de la satisfacción seductora, pero también quede protegida, resguardada, en cuanto es lo que perdura en el cambio, lo que impide que el amor sea su propio fin. De suerte que el texto sobre Platón que Martin ambiciona escribir sin cesar debe dedicarse obstinadamente a Elfride.^[7]

En el caso de esta última, cuando Martin tiene veintiséis años, el *pathos* no es todavía aquel que conocemos en su potencia y su originalidad. La religión ocupa el primer plano lingüístico de los impulsos espirituales con que se adorna el deseo. Por lo demás, es sorprendente esa importancia extrema de las pertenencias clericales en la historia de las conjugaciones sexuales. Martin, nunca heroico, tiembla literalmente

ante la perspectiva de confesarle a su familia católica que quiere comprometerse con una protestante. Estamos aquí frente a una vieja novela de la preguerra, en la que familias y religiones aún marcan de cerca el devenir social de los amores. Este dato religioso fija también el horizonte sublimado en que los amantes (¿lo son ya, esto es, antes del matrimonio?; sí, probablemente, y veremos todo el alcance que tiene esta cuestión empírica) expresan su devenir en el lenguaje de la salvación espiritual, la construcción de una patria mental, el léxico manido de la *Heimat* eterna apta para albergar la disciplina de los éxtasis.

Entre los intereses de las grandes correspondencias (sesenta años, en este caso) se halla el de hacer ver los lentos efectos del tiempo. Se advierte con claridad que la evidencia religiosa del amor inicial, y también final, se deforma y desgasta con lentitud. Tras la Segunda Guerra Mundial en particular, tras la cesura nazi, las confesiones (católica, protestante) ya no se tocan sino de manera anecdótica. Sin embargo, Dios permanece. Esta historia conyugal es también la de una depuración del elemento de creencia que la envuelve, a punto tal que Martin da a entender que les corresponde a ellos, su mujer y él, crear las condiciones para el retorno del Dios de quien hablan. Así, la trayectoria de las cartas de amor se desplegaría entre la celebración mística, por parte de los amantes, de un más allá espiritual de la carne, que opone la verdadera religión al rumbo profano y degradante del mundo moderno, y la invención retirada y solitaria, lanzada hacia el porvenir como una profecía de boato holderliniano, del Dios que nos falta.

Es por eso, sin duda, que las mujeres requeridas para esta misión ya no son exactamente piadosas muchachas consagradas al universo familiar, sino que tienen, de Hannah Arendt a Marielene, una pincelada de aventureras intelectuales, o bien de princesas hastiadas.

5. Las mujeres de Heidegger

Hay una sola, la suya, Elfride. Pero además hay otras, muchas otras. A pesar de todo, no deja de sorprender que, hasta el final, el pensador de Messkirch y de la casa en la montaña tenga tantas y las seduzca con tanta rapidez, no bien las conoce. De la existencia a la epéctasis:^[8] a los ochenta y un años, «en Augsburgo, donde tiene una cita con una mujer», sufre un ataque, y Elfride escribirá al dorso de su última carta: «La crisis que lo fulminó allí aclaró definitivamente todo; desde entonces, nunca más nos separamos» (pág. 485). ¿Es ridículo o terrible?

En todo caso, estos dos se aman, en el sentido de que Elfride es la patria, el lugar donde uno nace a sí mismo, es decir, a su obra, y donde muere. Trabajo, familia, patria: *Aufgabe, Leben, Heimat*. El matrimonio es una empresa en la que debe persistirse, desde el noviazgo hasta la muerte, como una «tarea auténtica, humana» (pág. 168), tan lejos del clisé del matrimonio feliz como del horrible matrimonio burgués; en ello se juega el *Ur-*, lo original, lo originario; se trata, metonimia y no metáfora, de una «patria que ha sido fundada y a la que todo se refiere, tanto en el buen sentido como en el malo» (pág. 369), con la dura escansión de los aniversarios («El más bello regalo que pueda hacerte: que este otoño hable en tu patria de cosas que conciernen a mi tierra natal» [pág. 431]). Una patria es aquello de lo que uno se aleja y a lo que vuelve, vieja figura del *nostos*. Heidegger habría de estar muy poco en ella: en otros sitios para dictar conferencias, con otros, como su hermano Fritz, por ejemplo, para pasar materialmente en limpio sus textos, y en otros ámbitos sobre todo, en tal o cual soledad, para pensar. La única carta de Elfride, que ésta no envió pero quiso conservar junto con las de Martin, fechada en junio de 1956, señala el riesgo en función de una relación, que verdaderamente la preocupa, con la joven Marielene: «Buscas una “patria” en otras mujeres. Ay, Martin, ¿qué ha sido de mí?» (pág. 406). Patria, el verdadero riesgo: que lo que les sirve de idioma amoroso sean, dice ella, «palabras vacías, palabras huecas» (pág. 406), para evitar la culpa y la contrición de cada alejamiento con un escudo no desgastado por el uso.

Entonces, ¿una mujer común y corriente en un matrimonio común y corriente, que lo ha sacrificado todo al interrumpir sus estudios, poner casas y tener hijos, un «puerto de descanso cuando vuelva cansado del lejano país de las grandes preguntas» (pág. 61), con «una manera femenina de participar» (pág. 166)? «Tu colaboración (...) consiste, junto con la crítica fenomenológica, en lo más difícil que pueda haber: el renunciamiento, la espera y la fe» (pág. 191), y está todo dicho, con un solo y único machismo, lo Pequeño y lo Grande.

Mas lo Pequeño, al parecer, legisla sobre lo Grande. Se encauzaría en ese sentido el uso muy considerable del adjetivo «pequeño» cuando se trata de una mujer, empezando, desde luego, en el caso de Elfride, con la expresión canónica «¡almita querida!», «*mein liebes Seelchen!*», donde el diminutivo ya forma parte del

sustantivo. El hecho de que de tal forma las mujeres queden, al menos en cuanto a la fuerza de los significantes adjetivados, del lado de lo Pequeño parece, además, un rasgo de la época. En las cartas de Sartre de los años 1926-1939, seleccionadas, claro está, por la mujer legítima, Simone de Beauvoir,^[9] no puede dejar de llamar la atención el constante uso de ese diminutivo. A Simone Jolivet: «Mi querida niñita»; a Louise Védrine: «Mi querida pequeña Pollack»... Y hasta De Beauvoir, en general gratificada con el bastante extraño «Mi encantador Castor», debe soportar cosas del estilo de «mi pequeña esposa morganática», «la beso una vez más, pequeña mía» o «esta querida personita». Volveremos a esta comparación franco-alemana. Empero, sin duda honra a Heidegger el hecho de que nada que se emparente con esa clase de paternalismo pícaro esté presente en sus cartas a Hannah Arendt, ni siquiera, y sobre todo, cuando la describe como «la muchacha vestida con un impermeable y con el borde del sombrero hundido delante de los ojos, para acentuar la mirada velada por una soberana quietud, esa muchacha que franquea por primera vez el umbral de mi escritorio...».^[10] Es posible, en efecto, que en su tensión y su sorprendente duración, ese amor fuera rebelde a toda comprensión a partir de lo Pequeño.

No sucedió lo mismo en general, y menos aún en el hogar conyugal.

Excepto esto, hay otra sorpresa, y hasta un *scoop* para aquellos a quienes les interese. El muy breve epílogo que Hermann Heidegger, hijo menor y poseedor de los derechos morales sobre la totalidad de la obra, escribió en 2005, el «día del centésimo duodécimo aniversario del nacimiento de nuestra madre y abuela» (pág. 487), es del orden del *coming out*: «Nacido en 1920 como hijo legítimo de Martin y Elfride Heidegger, el día que cumplí catorce años me enteré por mi madre de que mi padre biológico era uno de sus amigos de la infancia, a saber: mi padrino, el médico Friedel Caesar, fallecido en 1946» (pág. 487).

Martin y Elfride habían contraído matrimonio en 1917, Jörg nació en enero de 1919, y Hermann, en agosto del año siguiente. Sin duda alguna, Elfride no es ya, como será siempre, ni del todo la misma ni del todo otra; tampoco Heidegger es completamente el mismo. «Hace tiempo que sé que Friedel te ama», le responde él en septiembre de 1919, «conservemos cierto lustre en toda nuestra unión» (pág. 138). «Confío en ti y en tu amor con la certeza misma que mi propio amor tiene por ti; empero (...), no sé verdaderamente en qué fuente abreva la multiplicidad de tu amor» (pág. 139). La nueva criatura es celebrada con ternura, y la libertad de tono y otra transparencia animan también el léxico. Aquí, una vez más, en una circunstancia particularmente dificultosa, no cabe sino reconocerle a Heidegger el hecho de que el *pathos* de usos múltiples mediante el cual, al contrario de Sartre, realza de manera exagerada sus aventuras, en lugar de rebajarlas indignamente, no excluye una sobria elegancia. A continuación, en efecto, no tenemos más que una sola mención, treinta y siete años después, de esa franca confianza, para solicitar reciprocidad: «La confianza es la fuerza de decir sí a lo que está velado (...). Tal fue el sí que te di en la época, cuando me contaste lo de Hermann» (pág. 402). Esta vez, Heidegger quiere situarse

en el develamiento de su vida afectiva multiforme.

Sin embargo, la regla no es esa. En rigor, no se trata de decirlo todo de las mujeres que conoce, aun cuando los secretillos sean indignos, pues «la cuestión de la verdad y la mentira no es tan simple» (pág. 404). Nosotros, que leemos cartas que no nos han sido destinadas, vemos sobre todo su función de complemento con respecto a la única. Tal vez no sea muy difícil hacer la tipología: estudiantes, princesas, más perturbadoramente jóvenes a medida que él envejece. En ocasiones, las dos cosas, como Margot von Sachsen-Meiningen, que sigue sus clases en 1942 y es su punto fijo de felicidad durante la guerra, y de quien dirá, pero más tarde y en relación con otra —Sophie Dorothee von Podewils—, que pudo hacerle olvidar a Elfride. Las otras, como la única, son en principio y ante todo relacionables con la tarea: complementariedad, complicidad, y reactivación de lo espiritual por lo carnal que constituye un síntoma de avance en el pensamiento. Dios y su santa por una parte; los dioses, los demonios, el diablo —en resumen: Eros, el más antiguo de los dioses—, por la otra: «El aleteo de ese dios me roza cada vez que doy un paso esencial en mi pensamiento y me aventuro por caminos inexplorados» (1950, pág. 345), con Arendt como punto de excepción, ya que es con referencia a ella que habla así de Eros, aunque también fuera una santa.^[11] Esa excepción se escucha, por ejemplo, en el momento del reencuentro de la década de los cincuenta, cuando Heidegger, por entonces de sesenta y un años, escribe lo siguiente a quien fue su amante esencial: «A menudo me pongo a soñar que te paso el peine de cinco dientes por el pelo para desenredarlo, colmado cuando tu querido rostro me mira y me llega directamente al corazón».^[12] La gratuidad, aquí, hace maravillas.

El instante insoportable sobreviene, sin duda, cuando sólo la instrumentalidad se hace oír, como en esta extraña carta de 1958 en la que «tu querido Martin, que está canoso pero aún no es sabio» (pág. 422), agradece a Elfride en nombre de Dory Vietta y Hildegard Feick (sí, cada una de ellas tiene un nombre), y se vale de la «neutralidad» de esas dos mujeres que trabajan con y para él a fin de hablar consigo mismo.

En contraste con esa instrumentalidad, hay que preguntarse aquí qué quiere decir «santa», en la boca o la pluma de Martin Heidegger, cuando este califica así a aquella con quien se ha acostado, una vez concretado el asunto, ya se trate de Elfride o de Hannah.

Hipótesis 1, de Barbara Cassin

Varias interpretaciones. Por ejemplo:

- 1) Ella se da, el don gratuito es del orden de la caridad.*
- 2) Pero, ¿por qué diablos va a ser gratuito? Ella cierra los ojos como la Teresa de Bernini, es bella e inocente en el goce como la Santísima Virgen, es virgen en su goce. El goce de la mujer es santo. Goce o no goce, estas son dos maneras de ser santa.*
- 3) ¿La unimos a nosotros, la conjuramos, para usarla con tranquilidad, y comprobamos, no sin sorpresa, que todavía es virgen? ¿Ella acepta que usemos su cuerpo, y se libra inmaculada?*
- 4) ¿Ella nos bendice? ¿La unimos a nosotros y nos ponemos bajo su protección de manera casi mágica o supersticiosa? ¿Somos pequeños y ella es grande?*
- 5) ¿Ella es nuestro tabernáculo, y en ella somos buenos como Dios? Grandes como Dios.*
- 6) Esto se llama «sublimación inmediata».*

En un momento en que Heidegger y Elfride temían a las iglesias y a la unión del católico y la protestante contrariando el orden sociofamiliar, la santidad del acto probaba que ese temor carecía de fundamento. Es preciso que el acto sea santo para ser tolerable y justificable fuera del orden.

Pero, entonces, ¿por qué santa también Hannah? El orden era, a la sazón, el del matrimonio y la patria elfrídica. Santa para justificar la irrupción de otro amor no menos violento: ¿cómo rechazar el entusiasmo?

Sin embargo, ¿el adjetivo «santa» es el nombre de qué miedos, sociales y pulsionales, de qué sadomasoquismo narcisista? ¿Santa es el nombre de qué? ¿De un más allá de la instrumentalidad como categoría posible del cuerpo femenino? ¿O de la imposibilidad de hacer frente, por poco que sea, al hecho de que no hay relación sexual, ni siquiera con/para un filósofo?

Hipótesis 2, de Alain Badiou

Todas las hipótesis de Barbara Cassin parecen legítimas y viables. Acaso pueda decirse, aunque esto sólo vale para resumirlas, que «santa» es una traducción, adecuada al lugar y a la época, del hecho de que el cuerpo femenino, tal y como se entrega en el acto sexual —y suponiendo que haya, en todas las historias de Heidegger (y Alain Badiou le da crédito de ello), un asomo de amor—, no puede aparecer más que como un milagro, como lo real inaudito de un cuerpo glorioso. Y tanto más glorioso cuanto más oculto, menos preparado está su descubrimiento en lo visible ordinario. Ahora bien, en el mundo de la tradición, el atributo esencial de los santos y las santas es el de hacer milagros, y si durante mucho tiempo se canonizó a hombres y mujeres, fue sobre esa base, en cierto modo material, que exigía investigaciones y testigos. Toda mujer puede ser calificada de «santa», en cuanto toda mujer es capaz de al menos un milagro: el de su desnudez amorosa. El psicoanálisis ha establecido que ese milagro se sitúa en el punto donde el cuerpo femenino constituye todo lo real del Falo, esa clave del orden simbólico. El develamiento femenino «realliza» [réellise] —aventuremos este vocablo— la totalidad de dicho orden. Concluyamos, pues, que el uso del vocabulario religioso no es más que una transcripción anticipada del conocido enunciado: «Girl es Falo». De modo que tenemos finalmente la fórmula: «Santa = Falo», que es inaplicable al Santo.

6. Maquinaciones y carrera

En todas esas relaciones, lo que discurre, según los términos del propio Heidegger, desde la limitación pecadora de la pequeña vida hasta la grandeza de la obra pensante, desde el material sentimental y sexual hasta las invenciones conceptuales y lingüísticas de las que ese material es un importante medio vital, acompaña otra dialéctica: la de la carrera, el lazo que se establece entre la función profesoral y sus avatares y el progreso de la obra escrita.

Las inquietudes maniobreras para la obtención de un cargo docente, un ascenso en la jerarquía, la superioridad institucional sobre los mediocres y los rivales, la concesión de un «honor» (como el de ser el único candidato a un puesto): todo esto ocupa en las cartas un lugar verdaderamente extraordinario. Y tanto más cuanto que, en definitiva, Heidegger no dejará casi nunca su provincia de origen, rechazando, por razones protocolares a menudo transformadas *a posteriori* en razones nobles, las otras posibilidades, en especial las relacionadas con Berlín. Es importante recordar aquí que Heidegger no disfruta de una fortuna hereditaria y que para vivir depende efectivamente de la situación que tiene en la universidad. Atraviesa períodos difíciles en el aspecto material y tiene en los círculos académicos, incluso en tiempos de Hitler, numerosos enemigos. Su inquietud sobre la reforma de la universidad alemana, muy antigua, también se origina en una experiencia personal hecha de aprietos, limitaciones arbitrarias, decisiones absurdas de las que a veces es víctima. Ese es un aspecto de la cuestión. El otro es una evidente adhesión a las reglas vinculantes de la vida social en la provincia alemana, una participación en esa mezcla de conformismo y amargura que caracteriza a la pequeña burguesía de esas regiones donde, por aquellos años, las religiones, los rangos, las familias y las instituciones imperaban sin disputa. También en este caso, Heidegger transmuta ese material particularmente ingrato en discurso posromántico sobre la habitación, el lugar, el camino, el origen... Y para hacerlo sabe elevar a la categoría de disciplina de la abnegación y el desdén altanero las componendas y las intrigas a las que se entrega, por otra parte, sin verdadera limitación. Digamos que lo que se lee en las cartas es una construcción en tres etapas: una experiencia frecuente en el plano de la vida convencional y sus agitaciones sin grandeza; una postura subjetiva, a menudo retroactiva, que presenta la chatura de esa vida como entorno planetario devastado y exceptúa de ella el puro pensar, y una producción lingüística genial, que circunda a la excepción y la hace brillar en el cielo de la filosofía. Elfride, la «almita querida», es la confidente designada y, sin duda, la consejera sagaz de todo eso.

7. Parejas de Francia y Alemania

Será de mucho interés trazar aquí una comparación entre la figura social e intelectual de la pareja Heidegger-Elfride y la de la pareja Sartre-De Beauvoir.

Las diferencias saltan a la vista; la principal es que Simone de Beauvoir es una escritora con todos sus atributos.

Piénsese, al respecto —en una suerte de variación eidética a la vez existencial e histórica—, en cuál habría sido el devenir de Heidegger si, en los años veinte, hubiera decidido finalmente abandonar a Elfride por Hannah. Se objetará que sin duda era imposible, por las razones que nosotros mismos hemos aducido, compuestas de conservadurismo, verdadero amor conyugal, cálculos profesionales... No obsta, lo pensamos igual. Después de todo, el hombre que en 1925 escribía a la jovencísima mujer: «Jamás me sucedió nada semejante. En el camino de regreso, durante el aguacero tormentoso, apareciste ante mí más bella aún, y más grande. Me gustaría que nuestros pasos se acompañaran a lo largo de noches enteras»; el que suplicaba: «Por favor, Hannah, dame señales de vida, gratifícame una vez más con algunas palabras tuyas. No puedo dejar que seas sólo una estrella fugaz», y el hombre que en honor del reencuentro, veinticinco años después, le escribía a la misma mujer: «Que en el amor el pensar se aclara / Gracia le ha inspirado», ¿no habría podido construir su vida según el verdadero sentido de estas declaraciones? Hubiéramos tenido, a la sazón, elementos para comparar ambas parejas, en la igualdad reivindicada de sus respectivas composiciones.

No hubo nada de eso, y las dos parejas son disimétricas. Empero, debido a ello, las similitudes, en especial si consideramos las cosas desde el punto de vista de Sartre (y de Heidegger), son aún más llamativas, puesto que en ambos casos, con una vida sentimental y sexual extremadamente intensa y diversa, a menudo clandestina, se articula la pareja —podríamos decir «la Pareja»— como prenda de la permanencia de una especie de discusión infinita, e impone en definitiva su ley a la multiplicidad que la contraría. En los dos casos, la sublimación filosófica opone esa unidad duradera al pasaje de lo múltiple. Heidegger dirá: la sensualidad amorosa vale como impulso circunstancial, la santidad de la esposa es la única que está a la altura de la obra consumada. Y Sartre: las mujeres son contingentes, sólo Simone es necesaria. Para terminar, en uno y otro caso hay un intento de constituir un conjunto triádico, en el que la mujer legítima para siempre, ya sea la esposa o la mujer necesaria, otorgue a la intrusa, en nombre de su propia permanencia, una suerte de bendición provisoria. En *La invitada*, Simone de Beauvoir mostró la violencia paradójica de esa construcción. Heidegger no hace menos: en muchas cartas, lo notamos en el deseo de obtener de sus mujeres la entronización de la permanencia de Elfride, y de ésta, la autorización de la existencia de sus rivales. Y la propia Elfride procura en varios casos entablar una relación singular con tal o cual amante del filósofo, sobre todo con las que más la hacen sufrir. Aún la visita de Hannah Arendt, cerca de veinte años después de su

amorío con Martin, transcurre bajo la égida de una conciliación con Elfride, a quien su marido ha puesto al tanto de los hechos muy poco antes de ese encuentro.

Señalemos también que la vida de la esposa (o de la mujer necesaria) no está únicamente hecha de inocencia y espera. Dista mucho de ocurrir así en el caso de Simone de Beauvoir, cuyas intensas relaciones amorosas son conocidas. Pero tampoco responde a esa descripción la vida de Elfride: ya hemos visto, en efecto, que no era Martin el padre de su hijo menor, Hermann.

Estamos, en lo que se refiere a estos hombres y mujeres jóvenes, Martin, Jean-Paul, Simone y Elfride, en el período de entreguerras, la década de los veinte, los años locos, cuando las viejas costumbres tambalean y una nueva concepción de la pareja y de su lazo con las variaciones del deseo intenta deshacer la coacción religiosa y familiar. Es, después de todo, el terreno del existencialismo, esa nueva comunicación entre la libertad de las conductas, el poder de la elección y la inercia de los marcos sociales dados. Heidegger y Elfride, ¿una pareja existencialista? Sí, en cierto sentido. Se pide a la pareja algo que no es ajeno a las mutaciones sociales e intelectuales. Hay una creación continua de una complicidad multiforme. Y hay una necesidad de crear, desde el interior de la pareja, una nueva regulación de la tensión entre fidelidad e infidelidad.

La diferencia esencial entre Heidegger y Sartre, a quienes muchos rasgos de época acercan, radica, en el fondo, en que uno es un profesor de la provincia alemana, y el otro, un intelectual parisino. Esta diferencia entre la espesura del lugar y la transparencia cosmopolita de una capital se percibe constantemente, tanto en los matices de la vida amorosa como en su sublimación conceptual. Sin duda, no es lo mismo llamar a la mujer de su vida «Castor» o «querida almita». Habría que hablar, a este respecto, de un existencialismo provinciano, hipócrita y de destino religioso, y de un existencialismo de gran capital, más franco (¿más cínico?) y de destino político.

También hemos visto, sin embargo, que en las cartas de Sartre se lee una especie de vulgaridad voluntaria, que no es forzosamente de mejor valor que la reserva alemana. La regla del «decirlo todo», comentada con tanta frecuencia, además de ser de geometría variable, no elimina en modo alguno las operaciones psicológicas dudosas. En particular, se advierte con mucha claridad que Sartre cuenta los detalles de tal o cual amorío con el propósito de hacerle pensar a Simone de Beauvoir que, en efecto, no hay en ello más que una contingencia superficial. Nosotros, lectores, tenemos nuestras propias razones para seguir dubitativos esa propaganda permanente, que en el fondo se mantiene en los límites de la clásica prudencia conyugal. Lo cierto es, en todo caso, que como resultado de ello hay pasajes verdaderamente penosos. ¿Quién puede leer sin una especie de vaga náusea —para utilizar el léxico del maestro— el relato que le hace al «encantador Castor» acerca del laborioso desfloramiento de Tania, que termina con esta frase: «¿Me pongo a decir, de vez en cuando con arrebatos, que es preciso que la ame como la amo para entregarme a esta sórdida faena?».^[13]

De modo que, a fin de cuentas, parece que un problema persiste intacto, toda vez que esas dos parejas tan disímiles someten a la dignidad filosófica a dolorosas pruebas.

Digamos, para ser breves, que el «querida almita» de Heidegger no es necesariamente de distinta naturaleza que el «mi querida llamita» con que Sartre despacha a Louise Védrine, puesto que el «querida» seguido de un diminutivo significa que un hombre se dirige a su mujer, o a su amante, sobre la base de una complicidad cuyas disimetrías están tan codificadas como compartidas. Por lo demás, la reciprocidad entre el alma y la llama no es nueva. Que una y otra sean aquí pequeñas no resuelve nada.

8. La transfiguración lingüística

Se habrá comprendido que de la experiencia de lo Pequeño a la proferición de lo Grande se pasa por la lengua.

«Comienzo como un titán y termino con conceptos» (pág. 68), escribe muy tempranamente Heidegger a Elfride, en 1916. Las cartas (Elfride también funciona en ese ámbito como un vaso o un cuenco) son el reflejo del teatro del pensamiento, con la aparición de los personajes conceptuales en el orden de su invención, de acuerdo con una escansión paralela a la de los cursos, las conferencias y los trabajos filosóficos. En 1930, por ejemplo, el diagnóstico sobre Berlín, un lugar que muestra una carencia absoluta de suelo («*die absolute Bodenlosigkeit dieses Orts*»), y que a pesar de ello no es un auténtico abismo para la filosofía («*kein wirklicher Abgrund für die Philosophie*»), transmuta lo cotidiano en los términos de «Vom Wesen des Grundes», escrito en 1929. De ahí la verdadera dificultad de traducción, porque la novedad filosófica se reinserta, se juega, en la prosa de todos los días, entre abreviaturas y dialecto, de donde ha sido extraída; hay incluso algo así como una connivencia de idiolectos entre los «Mi qu. a.» (pág. 357) y los *Gestell* («dispositivo», 1952 [pág. 365]), *Ge-stell* (1958 [pág. 408]) o *Ereignis* (pág. 386). Artillería pesada, muy pesada, a no dudar, cuando se traducen los *Ur* por «originales» y el muy simple *Dasein* por «ser-ahí», porque «debe», con todo, contrastar con *Existenz*, *Eksistenz*, *Sein*, *Hiersein* (pág. 370), *Für-uns-Sein* (pág. 86), *Wesen* (pág. 292) y *Seyn* (pág. 275).

En algún sentido, nunca se trata de otra cosa que de la lengua. Para Heidegger, todo se juega en ella, con el rectorado vivido como una «aridez» que lleva a aprehender una sequedad más prolongada y experimentar la necesidad de una «lengua nueva» (1934, pág. 251). Él lo repite una y otra vez: «Siento como una necesidad creciente la posibilidad del decir simple; pero es difícil, habida cuenta de que nuestra lengua sólo vale para *das Bisherige*, lo que ha sido hasta ahora» (1945, pág. 300). Negociar la creación entre banalidad e hinchazón, inventar sin reparo por nada (Hölderlin, Parménides y Heráclito, Humboldt) y hasta «camuflar» la omnipresencia de la lengua («El título [“El principio de razón”] es escogido a manera de “camuflaje” con el fin de que la temática de la *lengua* no cause sensación de inmediato» [1955, pág. 397]). Grass en *Años de perro* y Adorno con *La ideología como lenguaje* no pueden dar más en el clavo, como lo revela la seca mención de un complot (1964).

Entonces, ¿qué pensar, a fin de cuentas, de la significación filosófica de esas cartas?

El problema prácticamente no se plantea si uno es nietzscheano, lo cual implica además que se prefiera el desorden filosófico a su orden. Para quien, como Nietzsche, está convencido de que una filosofía es, en definitiva, un relato de vida, el retrato de sí mismo que Heidegger, carta tras carta, dibuja para su esposa, aun cuando sea

también una pose y una mentira, como cualquier retrato, no deja de ser descifrable con claridad como una iluminación involuntaria de los procedimientos de su pensar. Hay un pasaje de lo Pequeño a lo Grande, como para Platón lo hubo de las estructuras del alma a las de la Ciudad, y ese pasaje es viable. Lo original, la patria, la acogida o el lugar deben ser representados, sin duda alguna, a imagen de una provincia católica alemana y una casa de montaña. Y la santidad latente del otro, la complicidad un poco obtusa del pueblo y la obra, el valor del perdón, la duración tenaz y hasta la decisión resuelta de aferrarse a sus ideas deben representarse, desde luego, a imagen de Elfride. Son las artimañas de los colegas, las historias de editores y conferencistas y los ataques de los periódicos los que nos presentan el mundo separado del Ser por la gravitación de la técnica y el poderío del «uno» [«on»] sin valor. Bajo los rasgos de una estudiante se presenta el llamado dionisiaco de la naturaleza, y bajo las especies de un descenso en esquí por la nieve virgen desaparece por un instante la falsificación de lo que debemos dejar salir a la luz. De igual modo, la función redentora del *Führer* se muestra bajo los rasgos de un profesor embargado por el desenfreno rectoral. Y, a la inversa, en el lector excitado podemos muy bien leer las jactancias del paseante en la montaña, del sospechoso enamorado de cualquier falda que pasa, del intrigante de las comisiones académicas, del marido cuyas infidelidades traman su fidelidad, del sedentario de provincia, algo que excede por completo su apariencia, que las enlaza de manera íntima y vigorosa a un pensamiento nuevo: algo, depositado por Heidegger en las cajas de papeles y los libros reeditados, que nos conmueve no sólo por la sublimación de su material existencial latente, sino por un señalamiento inédito del hecho de que, en nuestro mundo aparentemente acelerado, pero también estancado y deletéreo, ese filósofo supo, en la torsión misma que inflige a la lengua, expresar la certeza de que existía el recurso a una salvación, en el lugar mismo donde él se situaba, con la escasa grandeza, el escaso coraje, la obstinación en sobrevivir y la diversión común y corriente; sí, ahí mismo contaba con este recurso que había sabido descubrir: una paciencia de existir más esencial que sus avatares, y que él sabía transformar, como lo hacía Mallarmé con la consola de un pequeño salón parisino, en la más insólita estrella.



ALAIN BADIOU (Rabat, Protectorado francés de Marruecos, 1937) es un filósofo, dramaturgo y novelista francés.

Su padre, Raymond Badiou (1905-1996), fue miembro de la SFIO (*Section française de l'Internationale ouvrière*), formando parte de la Resistencia francesa durante la ocupación nazi, y siendo elegido alcalde de Toulouse entre 1944 y 1958.

Realizó estudios de filosofía en la Escuela Normal Superior de París entre 1956 y 1961. Ha impartido lecciones en la Universidad de París VIII y en la ENS desde 1969 hasta 1999, fecha en la que fue nombrado director del departamento de filosofía de ésta. También imparte cursos en el Collège international de philosophie. Fue discípulo de Louis Althusser, influenciado por sus primeros trabajos epistemológicos.

Militante temprano, fue miembro fundador del Partido Socialista (PSU) en 1960. Implicado en los movimientos políticos en torno al mayo francés, y simpatizante con la izquierda maoísta, ingresó en la Union des communistes de France Marxiste-Léniniste en 1969. Actualmente participa en el grupo L'Organisation Politique, junto con Sylvain Lazarus y Natacha Michel.

Su obra principal es *El ser y el acontecimiento*, donde defiende que las matemáticas constituyen la verdadera ontología, o «ciencia del ser en tanto ser». En 2006 ha publicado su segunda parte, *Logique des mondes. L'être et l'événement 2*, publicada en castellano en 2008.

BARBARA CASSIN (24 de octubre de 1947 (edad 68), Boulogne-Billancourt,

Francia).

Es filósofa y filóloga doctorada en las universidades de Lille y la Sorbona, y actualmente es directora de investigación en el Centre National de la Recherche Scientifique de París. Se ha dedicado fundamentalmente a las obras de los sofistas, de Parménides y de Aristóteles, para poner de relieve la relación entre la retórica y la ontología en la textualidad antigua y, asimismo, en la perspectiva de las recuperaciones contemporáneas de la relación entre la práctica de la filosofía y el lenguaje.

Entre sus obras, cabe mencionar: *Le plaisir de parler* (1986), *La décision du sens* (con Michel Narcy, 1989), *Aristote et le logos* (1997), *Voir Hélène en toute femme: d'Homère a Lacan* (2000). También ha dirigido la edición de *Positions de la sophistique* (1986), *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad* (1992) y el monumental *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles* (2004).

Fondo de Cultura Económica ha publicado *El efecto sofístico* (2008), *Googléame. La segunda misión de los Estados Unidos* (2008) y *Más de una lengua* (2014).

Notas

[1] Cassiti agrega aquí: y a Cassiti, de manera que la controversia local podría interrumpirse en este acuerdo, pero no su inflexión en cuanto a la posición platónico-heideggeriana de dominación y, literalmente, de información de lo político por la filosofía, diferenciada de una posición que ella persiste en calificar de aristotélico-arendtiana. <<

[2] Todas las citas seguidas de un número de página entre paréntesis han sido extraídas de Martin Heidegger, «*Ma chère petite âme*»: *lettres à sa femme Elfride, 1915-1970*, Paris: Seuil, 2007, col. «L'Ordre philosophique» (edición en la que aparece el prefacio de Alain Badiou y Barbara Cassin) [*«¡Alma mía!»: cartas a su mujer Elfride, 1915-1970*, Buenos Aires: Manantial, 2008, que incluye el prefacio, aunque más breve que el presentado aquí. *[N. del T.]*. <<

[3] Alusión al título dado por F. Fédier a su versión de «Die Selbstbehauptung der deutschen Universität» («La autoafirmación de la universidad alemana»), aparecida en *Le Débat*, 27,1983, y que podría traducirse como «La universidad alemana, siempre la misma contra viento y marea». [N. del T.] <<

[4] Barbara Cassin no puede dejar de pedir aquí que se subraye *auténticos*. <<

[5] Hannah Arendt y Martin Heidegger, *Lettres et autres documents, 1925-1975*, traducción de Pascal David, Paris: Gallimard, 2001, col. «Bibliothèque de philosophie» [*Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, Barcelona: Herder, 2000]. <<

[6] Carta de aniversario de 1918, titulada por Martin «En el Tú hacia Dios», que fue donada por Elfride al Deutsches Literaturarchiv de Marbach, con esta leyenda en el dorso: «Extracto de una carta de Martin de 1918, modelo de todas las cartas de amor escritas a sus numerosas “queridas”». <<

[7] «Pienso a menudo en lo que te prometí tan temprano: que el texto en el que me ocuparé específicamente del pensamiento de Platón ha de pertenecerte. Si el mundo conserva una apariencia de orden y yo mi vida y mis fuer zas, ese texto se escribirá algún día» (pág. 345): carta del 14 de febrero de 1950 (una semana después de la visita de Hannah Arendt a Friburgo), la única que comienza con «*Meine liebe Frau*», «Mi querida mujer», en el sentido de esposa. <<

[8] En la doctrina cristiana, esta palabra se refiere a una tensión y un progreso del hombre hacia Dios, mientras que en lingüística significa el alargamiento de una vocal breve; en un sentido mucho más corriente (el aludido aquí), designa, particularmente en francés (*épectase*), la muerte ocurrida durante el orgasmo. [N. del T.] <<

[9] Jean-Paul Sartre, *Lettres au Castor et á quelques autres* vol. 1, 1926-1939, edición establecida, anotada y presentada por Simone de Beauvoir, París: Gallimard, 1983, col. «Blanche» [*Cartas al Castor y a algunos otros*, vol. 1, 1926-1939 y Barcelona: Edhasa, 1986]. <<

[10] *H. Arendt y M. Heidegger, Lettres et autres documents. op. cit.* <<

[11] «Santa» es el predicado de la mujer en cuanto ella se da, el correlato del «sí»; en todo caso, es en los mismos años el predicado de Elfride y el de esa Hannah de la que esta última no sabe nada: «Y la hora de tu esplendor —en la que te conviertes en una santa—, cuando apareces entera (...), pero eres una santa por haber salvaguardado ese pudor, que te preserva su “sí”» (H. Arendt y M. Heidegger, *Lettres et autres documents. op. cit.*). <<

[12] Ibid. <<

[13] J.-P. Sartre, *Lettres au Castor...*, vol. 1, *op. cit.*, pág. 239. <<