

Espectros de Hegel en la archipolítica heideggeriana

ROCÍO GARCÉS FERRER

Rocío Garcés Ferrer es licenciada en Filosofía y en Ciencias de la Información por la Universitat de València. Ha terminado su tesis doctoral sobre Martin Heidegger.

A partir de una distinción interna a la lógica especulativa entre lógica espiritual y lógica espectral, este texto busca las huellas de los espectros de Hegel en la archipolítica heideggeriana. El hilo conductor es la posición de Kierkegaard frente a la dialéctica hegeliana para mostrar cómo la ontología de Heidegger depende de la comprensión kierkegaardiana del vínculo social en términos de nivelación y abstracción; del “fantasma del público” y del “espectro de la pura interioridad”. De tal modo que la presencia oculta de algunos espectros del hegelianismo en la obra de Heidegger va a condicionar su comprensión de la comunidad, sobre todo en lo que respecta a las ataduras más inmediatas que conlleva su finitud: la condición de arrojado, el protagonismo de las tonalidades afectivas y el destino histórico del pueblo alemán. Este pathos nos conducirá no tanto a una salida del idealismo como a su perversión: al “espectro del hitlerismo”.

Palabras clave:

- Espíritu
- Espectro
- Idealismo
- Inmediatez
- Hitlerismo

From an internal distinction into the speculative's logic between spiritual and spectral logics, this paper searches the traces of Hegel's spectrums in the Heideggerian's archipolitics. The main argument is the position of Kierkegaard against Hegelian dialectics in order to see how Heidegger's ontology depends on the Kierkegaard's comprehension of social link in terms of nivellation and abstraction; in terms of the "phantom of publics" and the "spectrum of pure interiority". Therefore, the hidden presence of Hegelian spectrums in Heidegger's thought is conditioning his understanding of community because of the most immediately ties that its finity implies: the Geworfenheit, the main role of the Stimmungen and the historical destiny of german Volksgemeinschaft. This pathos will not lead us to an exit of idealism but to its perversion: this is the "spectrum of hitlerism".

I have seen nothing
W. SHAKESPEARE, *Hamlet*

Le Geist ne peut donc que se répéter, répéter son prope soufflé, s'aspirer/s'espérer lui-même
J. DERRIDA, *Glas*

Et l'ombre paternelle de Hegel ne cesse de revenir
J. DERRIDA, *Spectres de Marx*

En 1807 se publicó la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, obra fundamental en el pensamiento filosófico, teológico, literario, político, sociológico y psicológico contemporáneo. Su influencia ha sido decisiva en la Teoría Crítica (desde Marx hasta Habermas, pasando por Lukács y la Escuela de Frankfurt), la Filosofía Analítica del Lenguaje y la Filosofía de la Ciencia, en todo lo proveniente de Husserl, Heidegger o de Gadamer, que ha acabado convirtiéndose en una pura referencia a Hegel y en un poner en relación con Hegel todo el pensamiento del siglo XIX (Humboldt, Schleiermacher, Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, etc.), y en casi todo el pensamiento francés contemporáneo, en especial el postestructuralismo.

Sin embargo, no es que esa obra esté presente en todo el pensamiento contemporáneo habiéndose deshecho y rezumado en él, de modo que no quedase de ella sino la historia de sus múltiples influencia y efectos. Al contrario. Sucede que cuando esas corrientes de pensamiento empiezan a desdibujarse, la obra de Hegel, en el lugar que ellas dejan, se presenta con la misma fuerza, también con la misma frescura, que el primer día; se presenta, además, exigiendo ser reinterpretada según esas “desprentizaciones” de lo que hasta ayer era actual. La obra de Hegel parece gozar de una irritante actualidad frente a lo que ella misma ha puesto en marcha, frente a lo que ella ha influido decisivamente y frente a lo que, al acabar convirtiéndose en algo “desapareciente”, no hace sino confirmar y subrayar la atravesada vigencia de la *Fenomenología del espíritu*.

Por ello, un seminario, un seminario sobre esta obra como lugar de encuentro con Hegel, pero también con las instituciones: la institución de la Universitat de València, donde se lleva a cabo el seminario, y la institución de *La Torre del Virrey*, donde empie-

zan a publicarse sus resultados. Doble institución que, sin embargo, no se deja guiar por dualidades tales como interior/exterior, adentro/afuera, oscuridad/claridad. Cuando miramos al interior del seminario, a su trabajo más exhaustivo con el concepto, a sus espacios poco iluminados, lo que vemos son los grandes paisajes que nos esperan afuera, encaramados en una torre. Vinculación institucional con el aspecto de un grito interior, de un susurro exterior. Esto no podía ser sino a través de Hegel, el gran pensador de las instituciones: no pensamos —dice— más que para crear instituciones, pero no pensamos, además, sino por ellas, a causa de ellas; nos sostienen al mismo tiempo que nosotros las ponemos ahí.

Manuel Jiménez Redondo y Andrés Alonso Martos

1

LÓGICA ESPECULATIVA: LOS ESPECTROS Y EL ESPÍRITU. No voy a hablar del espíritu sino de los espectros, en plural, de Hegel. De los espectros que deambulan, que van y que vienen, que (re)aparecen, cuando uno menos se lo espera, por los sótanos, por las galerías ocultas de la archipolítica heideggeriana. Pero tratar con espectros supone, a su vez, acceder a la *Fenomenología del espíritu* no por el camino que abre “la ciencia de la experiencia de la conciencia” (según el orden secuencial del libro que va del capítulo primero al octavo, de la conciencia sensible al saber absoluto), sino al modo de una fenomenología, de una fantología (*hantologie*)¹ más bien, de los espectros del

¹ “Hantologie” es el término que Derrida emplea en *Spectres de Marx* para indicar el modo en el que habitan los espectros. Este neologismo recoge las acepciones de *hanter*, *hantise*, *hanté(e)* (asediar, asedio, asediado), a la vez que refiere a una peculiar ontología (*hant-ologie*), en francés suenan igual ambas palabras, asediada por fantasmas. J. DERRIDA, *Spectres de Marx*, Gallilée, Paris, 1993, p. 30; *Espectros de Marx*, trad. de J.-M. Alarcón y C. de Peretti, Trotta, Madrid, 1995, p. 24.

espíritu. Un estar atentos a su presencia-ausencia espectral, a la galería de espíritus que se nos ofrece si seguimos el movimiento contrario, si entramos por la puerta de atrás. Es el movimiento de vuelta que va de la ciencia, del puro concepto y del espíritu, a la conciencia sensible; es el movimiento de caída, de retorno a la inmediatez, con el que se cierra la obra en su estar condenada a abrirse siempre ya de nuevo, a volver a empezar: “Este devenir presenta o representa un lento y moroso movimiento, tan lenta y morosa procesión de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales, dotada de la completa riqueza del espíritu, se mueve tan lenta y morosamente porque el *self* tiene que penetrar y digerir esta entera riqueza de su sustancia”.²

La imposibilidad del cierre, de la digestión absoluta, en las arenas movilizadas de la historia, hace que, en cada retorno, al volver a empezar la vida del espíritu desde su dispersión inmediata, desde su más pura abstracción, éste deba acoger y recibir a sus espectros: el cuerpo fenoménico de sus (re)apariciones. De este modo la lógica especulativa es rehén del asedio de sus propios fantasmas, de sus simulacros y apariciones (*spectrum*), del espectáculo (*spectaculum*), procesión o galería, que se refleja en los sucesivos espejos (*speculum*) donde se crea y se recrea el concepto; en los que, al final, deberá (re)conocerse el espíritu como estando seguro de sí, como siendo, por ello, absoluto. Si la lógica especulativa es espectral debido a su inevitable exposición fenoménica, por todo aquello que tiene de espectáculo, de exteriorización y exhibición, de multiplicación de simulacros y representaciones, también es espiritual por lo que tiene de hálito, de respiración (*spiritus*) y de interiorización (*Erinnerung*): el espíritu digiere, con cierta lentitud y pesadez, la entera riqueza de su sustancia a la vez que toma aire, expira e inspira; se enajena y vuelve sobre sí, una y otra vez, porque sólo de este modo el pensamiento se vivifica para ser de nuevo el cuerpo doliente de la historia, la galería de sus manifestaciones espectrales:

En cuanto su consumación consiste en *saber* perfectamente *aquello que él es*, es decir, en saber perfectamente su sustancia, este saber es un *venir-a-sí* [*Insichgehen*] en el que el espíritu deja tras de sí su propia existencia y entrega su forma o *Gestalt* a la *Erinnerung*, es decir, “al recuerdo”, a la memoria. En el venir-a-sí, el espíritu se va sumergiendo en la noche de su autoconciencia, pero su existencia desaparecida el espíritu la conserva en esa noche, y esa existencia suprimida y superada es la nueva existencia, es la misma existencia anterior, pero renacida ahora del saber, es un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En ella el espíritu tiene que empezar sin miedo desde el principio por la propia inmediatez de ella, y volver a educarse o formarse a partir de ella, como si todo lo precedente estuviese perdido para él y nada hubiera aprendido de la experiencia de los anteriores espíritus.³

El espíritu debe volver a empezar, sacrificarse, enajenarse a sí mismo en el tiempo sin miedo, una y otra vez; debe (re)caer en la inmediatez como si (*als ob*) todo estuviese perdido, olvidado, en la noche del mundo, en “la cerrada noche de fantasmagorías”⁴ que precede a la especulación. Sin embargo, la condicionalidad del

El asedio, la repetición de aquello que ni vivo ni muerto, ni familiar ni extraño, vuelve una y otra vez —no otra cosa quiso expresar Freud bajo el rótulo de “pulsión de muerte” o “compulsión por la repetición”—, reclama el cumplimiento de una promesa

“como si” incide en la profundidad de la noche y sus vislumbres, en su apertura ineludible, que anuncia el (re)torno espectral de los (re)aparecidos. (Re)aparecidos porque, pese a ser espíritus “anteriores”, no están muertos, no pueden morir; pero tampoco están vivos del todo: “el espíritu deja tras de sí su propia existencia y entrega su forma o *Gestalt* a la *Erinnerung*”. Pero, de nuevo, el espíritu (re)cae en la inmediatez sensible y lo que era mera forma entregada a la *Erinnerung*, a la (re)memoración nocturna, interiorizante, del espíritu, se “encarna” en la abstracción espectral, en la multiplicación de reflejos, simulacros y (re)apariciones. De tal manera que los espectros del espíritu también regresan: ni vivos ni muertos, ni oriundos del pasado ni anclados al por-venir, su temporalidad, al igual que su venida, es espectral. Por ello, su (re)aparición obedece a la lógica imprevisible, reiterativa, y a veces exasperante, del asedio.

El asedio, la repetición de aquello que ni vivo ni muerto, ni familiar ni extraño, vuelve una y otra vez —no otra cosa quiso expresar Freud bajo el rótulo de “pulsión de muerte” o “compulsión por la repetición”—, reclama el cumplimiento de una promesa. De este modo, los espectros no sólo son los cuerpos fenoménicos del espíritu, sino también las múltiples huellas del espíritu diferido, el retorno de lo ya sido y la apertura a lo que aún está por venir. Por ello, en su reaparecer insistente, están a la espera de algún tipo de redención espiritual, de algún tipo de rememoración y de justicia.

2. EL FANTASMA DE LA PURA HUMANIDAD Y EL ESPECTRO DE LA PURA INTERIORIDAD. En nuestro caso, el fantasma paterno que vuelve una y otra vez, que nos asedia con su (des)aparición espectral y que reclama justicia, no es el del padre difunto de Hamlet, sino el espectro de Hegel. Indiscernible de los múltiples reflejos, de sus simulaciones y sus apariciones —que podríamos denominar el espectáculo interminable del hegelianismo—, (re)vive cada vez que se pretende dar fin a la historia, al arte, a la religión, a la filosofía o al sujeto, en su nombre. Padre espiritual del marxismo, pero también sombra paterna que sobrevuela la filosofía del hombre particular de Kierkegaard. Éste quiso matar al padre, terminar con la filiación dialéctica a través de un salto que obviara la mediación. Por lo que, condenado *o bien* a permanecer en el reino de la inmediatez, *o bien* a abrazar la trascendencia a través de la pirueta paradójica e incomprensible de la fe, el pensador danés alentó, a su pesar, el retorno espectral del hegelianismo.

En 1847, Marx y Engels anunciaron en el *Manifiesto Comunista* la llegada de un espectro que recorrería

2 G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Hegel Werke (in 20 Bd.), hsgb. von E. Moldenhauer und K. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1986, p. 590 (*Fenomenología del espíritu*, trad. de M. Jiménez Redondo, Pre-textos, Valencia, 2006, p. 912).

3 *Phänomenologie des Geistes*, p. 590; *Fenomenología del espíritu*, pp. 912-913.

4 Se trata de la noche del “puro uno mismo”, el interior de la naturaleza que Hegel describe en la *Filosofía real*. A diferencia de esta noche terrible, inmediata, repleta de imágenes rapsódicas e informes, de fantasmagorías (“Aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca, y se esfuman de nuevo. Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace terrible: a uno le cuelga delante la noche del mundo.”) Al final de la

Fenomenología del espíritu nos encontramos ante la profundidad de la noche de la autoconciencia, la noche de la noche, larga noche de insomnio y de pesada digestión; de conservación, interiorización y memoria. G. W. F. HEGEL, *Filosofía real*, trad. de J. M. Ripalda, FCE, México/Madrid, 2006, p. 154.

Europa: “el espectro del comunismo [*das Gespenst des Kommunismus*]”. Este espectro (re)aparecía para conjurar los males ocasionados por otra fantasmagoría: la alienación y el hechizo del capital, el fetiche de la mercancía que oculta, en su aparición espectral, la desigualdad de las relaciones sociales y económicas que han hecho posible su producción, su condición de artefacto. Por las mismas fechas, Kierkegaard luchaba a su manera contra otro espectro: “el fantasma de la pura humanidad” que se había adueñado de la sociedad civil bajo la forma del “fantasma del público”, de la masa anónima, ámbito de la enajenación y de la abstracción por excelencia. Y para conjurar los efectos perversos de semejante fantasmagoría, se aferró “al espectro de la pura interioridad”. No es casual que la (re)aparición del espectro del comunismo, el fantasma de la pura humanidad, del público y el espectro de la pura interioridad, entren en escena a la par que en Europa resuenan los tañidos fúnebres por el fin de la historia en el saber absoluto.

En *Una recensión literaria (En Literair Anmeldelse)*,⁵ texto que Kierkegaard publicó en 1846 a modo de comentario crítico de la novela *Dos épocas*, de Th. Gyllembourg, nos describe su tiempo como desapasionada y reflexiva. El poder abstracto de la reflexión se extiende a través de la ambigüedad y la nivelación de toda diferencia cualitativa, de tal modo que se desvanece la urgencia de la decisión individual. Las relaciones sociales también se ven afectadas por el influjo de esta fantasmagoría: “La interioridad escasea y por tanto la relación ya no existe, o bien es una simple cohesión” (EP, 56). El diagnóstico de fondo coincide con la descripción que Hegel hace en su *Filosofía del derecho* sobre el surgimiento de la modernidad social y política: la subjetividad se retrae infinitamente sobre sí y deja fuera el *en-sí* de una objetividad sin sujeto. Una sociabilidad abstracta en la que el individuo ya no se reconoce y que constituye la esfera de la sociedad civil; la escisión de la totalidad ética que representaba la familia y que en su desgarramiento apunta a la reconciliación final en el Estado. Esta escisión —el sistema de la eticidad que se ha perdido en sus extremos: la particularidad y la universalidad— es el rasgo característico del mundo moderno, de la sociedad burguesa: “La abstracción, que es una cualidad de las necesidades y de los medios, deviene también una determinación de las relaciones de los individuos entre sí”.⁶

Pero Kierkegaard, que descrea de la solución hegeliana, vislumbra, tras el avance desatado del espíritu de la nivelación, una pérdida irreparable para el individuo particular: entregado a la superficialidad de una vida

sin trama interior, desapasionado, carente de entusiasmo religioso e incapaz de tomar una decisión, da la espalda a su libertad y se confunde con el magma abstracto de la masa anónima. Ni el Estado, ni ninguna institución en las que ha quedado encarnada la racionalidad del espíritu objetivo, pueden detener la propagación del poder abstracto que arrastra consigo la nivelación, porque “la abstracción de la nivelación se relaciona a una más alta negatividad: la pura humanidad” (EP, 68). El único reducto que puede quedar a salvo de la fantasmagoría de la “pura humanidad” es el de la interioridad religiosa. Tan sólo en su intimidad, el individuo particular puede llegar a ser “un hombre de verdad”: “llegar a ser un hombre de verdad, en el sentido completo de igualdad. Ésta es la idea de lo religioso” (EP, 70). Pues tal y como Kierkegaard escenifica “la paradoja de la fe” en *Temor y temblor*, necesita suponer la existencia de “un interior recóndito” para mostrar que el individuo particular está por encima de la mediación general, de tal modo que la actitud de Abraham, la obediencia al mandato divino que exige el sacrificio de su hijo Isaac —incomprensible para la pura humanidad— pueda ser justificada sin tener en cuenta las instancias éticas intermedias.⁷

A diferencia de la mera igualdad abstracta —para todos y ninguno— que define las relaciones sociales, el sentido completo de igualdad apuntaría a la relación personal e intransferible que se establece entre el individuo particular y Dios. Pero alcanzar el verdadero sentido de igualdad exige una serie de renunciaciones en el ámbito de la vida social y pública: tomar las riendas de la propia existencia; asumir la posesión de un “sí mismo” que se sabe único y que rinde cuentas, en el teatro interior de su conciencia, a un Dios personal, enigmático y oculto. Por ello, la única revolución posible en la época de la reflexión abstracta es, para el pensador danés, de corte estrictamente individual, íntima y confesional: “Cada hombre debe trabajar por su propia salvación” (EP, 100).

Para hacer frente al hechizo alienante de la pura humanidad y al avance del fantasma del público —el “espíritu de la nivelación” con el que culmina el proceso histórico de abstracción que caracteriza a la formación moderna de la sociedad civil—,⁸ Kierkegaard contrapone “el espectro de la pura interioridad”. Ilusión espectral que se cree a salvo de la abstracción por recluirse en lo más inmediato, pero, como ha señalado Adorno, el sí mismo absoluto de Kierkegaard es puro espíritu, un espíritu encadenado a las figuras corporales, espectrales, desde las que está condenado a manifestarse:

La naturaleza, excluida por la historia de la interioridad sin objeto, se introduce en esta misma interioridad, y el espiritualismo histórico se construye una organología antropológica natural. Las imágenes del puro espíritu que Kierkegaard encuentra son siempre imágenes del cuerpo humano... La vieja doctrina somática de los temperamentos regresa extrañamente en el espiritualismo idealista. Ella se ajusta bastante bien a la psicología kierkegardiana de los afectos.⁹

Kierkegaard pretendió conjurar la fantasmagoría abstracta de la pura humanidad con el reducto de una inte-

⁵ Este extenso trabajo se puede encontrar en la traducción francesa de las obras completas de S. KIERKEGAARD, ‘Un compte-rendu littéraire’, *Oeuvres Complètes* (XX vols.), vol. VIII, Éditions de l’Orante, Paris, 1979. Existe una versión castellana de la tercera parte de la obra en S. KIERKEGAARD, *La época presente*, trad. de M. Svensson, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2001; en adelante, EP, y número de página.

⁶ G. F. W. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, trad. de J. L. Vermaal, Edhasa, Barcelona, 1999, §192, p. 314.

⁷ S. KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, trad. de V. Simón Merchán, Alianza, Madrid, 2001, p. 144.

⁸ “Para que realmente llegue a existir nivelación, primero debe levantarse un fantasma, el espíritu de la nivelación, una monstruosa abstracción, un algo que lo abarca todo pero es nada, un espejismo —este fantasma es el público—” (EP, p. 72).

⁹ T. W. ADORNO, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, trad. de J. Chamorro, Akal, Madrid, 2006, p. 69.

A diferencia de la mera igualdad abstracta —para todos y ninguno— que define las relaciones sociales, el sentido completo de igualdad apuntaría a la relación personal e intransferible que se establece entre el individuo particular y Dios

La escucha es la forma de apertura primaria y más auténtica del Dasein a su poder-ser más propio, nos dice Heidegger

rioridad inmediata, inalienable, *cada vez mía*, pero el espectro del hegelianismo no deja de asediarme y, de nuevo, toma cuerpo fantasmal, se encarna, esta vez, en la abstracción de lo particular: “Hegel quedaba vuelto hacia dentro: lo que para él era la historia del mundo, es para Kierkegaard el hombre particular”.¹⁰ ¿Cómo librarse ahora de la abstracción que encierra lo particular inmediato?

3. EL ESPÍRITU DE LA NIVELACIÓN Y LA VOZ ESPECTRAL DE LA CONCIENCIA. Heidegger también creyó firmemente en la existencia del “espíritu de la nivelación”, en el “fantasma del público”. A lo largo de las páginas dedicadas a la publicidad en *Ser y tiempo*, el “quién” que articula nuestro modo de ser cotidiano es definido según la estructura impersonal, fantasmagórica, del “uno” (*das Man*):

El Dasein está sujeto al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las posibilidades cotidianas del Dasein. Pero esos otros no son *determinados* otros. Por el contrario, cualquier otro puede reemplazarlos. Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el Dasein, en cuanto ser-con, ya ha aceptado sin darse cuenta.¹¹

Del mismo modo que sucedía en las descripciones de Kierkegaard, aunque remozados ahora por la ontología, los existenciales que articulan el espacio público y cotidiano son la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad (§§ 35-37 de *Ser y tiempo*). Síntomas acidiosos que llevan inscrita, pese a su transformación ontológica-existencial, la huella de la huida hacia el mundo: la caída en el mero presente de la ocupación cotidiana; la disolución y el olvido de “sí mismo” en la impersonalidad que define el tejido social del mundo en común.

El ámbito de la publicidad (*Öffentlichkeit*) en *Ser y tiempo*, a la inversa de su sentido etimológico y en contra también de la tradición liberal de pensamiento político, funciona como el espacio común del encubrimiento y de la desfiguración; como el ámbito de las apariencias, la simulación, la banalidad y la nivelación de todo misterio: “Todo lo originario se torna de la noche a la mañana banal, cual si fuera cosa ya largo tiempo conocida. Todo lo laboriosamente conquistado se vuelve trivial. Todo misterio pierde su fuerza. La preocupación de la medianía revela una nueva y esencial tendencia del Dasein, a la que llamaremos la nivelación [*Einebung*] de todas las posibilidades de ser” (SZ, 127; ST, 151). Del mismo modo que para el pensador danés,

la esfera social y pública se halla tomada por el “espíritu de la nivelación”. En este caso, la nivelación ya no afecta a las opciones cualitativas, a lo uno o a lo otro (*Enten-Elter*), ante las cuales el individuo particular debe decidirse y poner en juego su radical singularidad, a saber: el ejercicio de su libertad; ahora se trata de las posibilidades de ser. Pero del mismo modo que Kierkegaard advirtió en su momento, en el ámbito de la publicidad se fragua la alienación existencial más absoluta, porque, al dejarse llevar por lo que se hace y se dice, el uno (*das Man*) alivia al Dasein de la carga de su responsabilidad, única e intransferible, respecto a (su) sí mismo.

Tanto para Kierkegaard como para Heidegger la existencia se apropia y responde de sí —en realidad, debe responder ante lo sin respuesta: en el caso de Heidegger, ante su condición de arrojada (*Geworfenheit*), ante el nudo “que es y ha de ser” de su facticidad— en el movimiento solipsista de la resolución precursora. Movimiento existencial que se abre con la irrupción de la angustia y desvela su condición inmediata y silente en el carácter vocativo de la conciencia. El análisis ontológico de la conciencia moral (*Gewissen*) se sitúa así antes de cualquier mediación doctrinal, ética, religiosa o psicológica, pues aquello que realmente está en juego es una conversión en la dirección de la mirada, en la articulación comprensiva del sentido del ser; la vuelta que va desde el “darse la espalda” que conlleva la caída en la existencia impropia, articulada por el uno, hacia la apropiación de sí que refleja el carácter vectorial del “estar vuelto hacia” el más propio poder-ser.

En este análisis, el movimiento súbito de la conversión se juega entre la llamada (*Ruf*), la escucha (*Hören*) y la voz (*Stimme*); una llamada que es apelación (*Anruf*) e intimación (*Aufruf*) silente; una escucha (*Hören*) que no oye (*Horchen*), que no atiende a sonidos, sino que aguza el oído sólo ante la callada “estructura como”, la articulación ante-predicativa que guía la comprensión de ser; y una voz que no necesita pronunciar palabras, pues su escucha sólo es comparable a “la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo” (SZ, 163; ST, 186). Silente en un triple sentido, la voz de la conciencia sitúa al Dasein ante su poder-ser más propio y lo hace como un quebrantamiento, choque o sacudida inmediata de su pérdida en la publicidad:

Perdido en lo público del uno y en su habladuría, el Dasein, al escuchar al uno-mismo, desoye [*überhört*] su propio sí-mismo. Si el Dasein ha de poder ser rescatado de esta pérdida del desoírse a sí mismo, y si lo ha de poder por sí mismo, entonces primero deberá poder encontrarse: encontrar al sí mismo que ha sido desoído precisamente en la escucha [*im Hinhören*] del uno. Esta escucha del uno ha de ser quebrantada, esto es, ha de recibir del Dasein mismo la posibilidad de un escuchar que la interrumpa. Para que este quebrantamiento sea posible se requiere una interpelación de carácter inmediato [*unvermittelten Angerufenwerden*]. Esta llamada quebrantará la escucha del uno en la que el Dasein se desoye a sí mismo si logra despertar, en virtud de su propio llamar, una escucha de características enteramente contrarias a las del escuchar perdido en el uno (SZ, 271; ST, 290-291).

¹⁰ T. W. ADORNO, *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, p. 97.
¹¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, p. 126; *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, Trotta, Madrid, 2003, p. 151. En adelante, SZ y ST, respectivamente, y número de página.

La escucha de la voz silente de la conciencia no puede llevarse a cabo con el ropaje social del uno; debe ir en contra de todo aquello que se dice y se oye en el ámbito de la publicidad, pues este oír no es en realidad un escuchar sino un desoír (*Überhören*), un hacer oídos sordos a la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo (*bei sich*): la que alerta ante la pérdida en el uno y llama a la apropiación de sí. La escucha es la forma de apertura primaria y más auténtica del Dasein a su poder-ser más propio, nos dice Heidegger. Pero la escucha (*Hören*) refiere siempre a la voz (*Stimme*) de otro: un compartir (*Mitteilen*) originario que está a la base del formar parte (*Teilen*), de la pertenencia (*Gehörigkeit*) a la comunidad, como más adelante veremos. Por ello, incluso en la llamada de la voz silente de la conciencia, debe acontecer en algún sentido la voz de algún otro, pese a la dificultad que entraña situar a este amigo y a esta voz junto a (*bei sich*) todo Dasein.¹²

Con la llamada del cuidado, encarnada por la voz espectral de la conciencia —pues no viene ni de afuera ni de adentro, no es sobrenatural ni natural, tampoco estrictamente “mía” ni de “otro”, sino “junto a mí” (*bei sich*)— Heidegger destruye el fundamento sobre el que se había alzado la libertad soberana, autónoma.¹³ Y con él, la fantasmagoría de una conciencia universal —reverso del fantasma de la pura humanidad— sobre la cual la modernidad pudo dar sus primeros pasos: “El Dasein no podría llegar a la dudosa invención de una ‘conciencia universal’ si no fuera porque la conciencia es, desde lo más hondo, y en su esencia misma, cada vez mía” (SZ, 278; ST, 297-298). Ser “cada vez mía” significa, por tanto, despertar al más propio poder-ser en el aislamiento que anuncia la radical soledad de mi ser-para-la-muerte: “La llamada no da a entender un poder-ser universal o ideal; la llamada abre el poder-ser como poder-ser, en cada caso aislado, de cada Dasein” (SZ, 280; ST, 299). La propiedad de la existencia, la verdad ontológica más originaria, se alcanza en *Ser y tiempo* yendo en contra del “fantasma del público”, a partir de un “ideal fáctico” del Dasein que se alza sobre el trasfondo impersonal y cotidiano, para desvelar, en la total desnudez del rol social del uno, el *solus ipse* que anuncia el aislamiento o la radical individuación con la que siempre llama la *propia* muerte, *cada vez mía*.

4. EL ESPECTRO DE LA COMUNIDAD. Si el espacio público está tomado por el fantasma abstracto de la nivelación, la impersonalidad y la indiferencia, si el uno en el fondo es siempre un “nadie” que no puede responder ante nada ni puede hacerse cargo de sí, porque, entre otras cosas, no puede morir: ¿es posible articular, en sentido propio, un “nosotros” a partir de los existenciales descritos en *Ser y tiempo*? O dicho de otro modo: ¿es posible experimentar la angustia, la culpa, el querer tener conciencia, el adelantar el ser-para-la-muerte o la resolución precursora desde un nosotros; es posible pasar de la radical singularidad del “ser en cada caso mío” al “ser en cada caso nuestro” de la comunidad como destino colectivo? ¿Se puede dotar de una dimensión colectiva a la propiedad?

En el conocido §74 de *Ser y tiempo*, que versa sobre la constitución fundamental de la historicidad, Heidegger introduce la posibilidad de un acontecer del destino común de la comunidad, del pueblo:

El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar-juntos de varios sujetos (Cf. §26). Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir [*Mitteilung*] y en la lucha [*Kampf*] queda libre el poder del destino común (SZ, 384; ST, 400).

Si nos atenemos a lo dicho hasta ahora en la obra para interpretar este breve pero intenso pasaje, cargado de funestos presagios ante lo aún por-venir, y volvemos al §26, donde Heidegger sienta las bases ontológico-existenciales de la convivencia (*Miteinandersein*), nos encontramos con que ahí distingue entre dos modos extremos de la solicitud (*Fürsorge*), del cuidado y preocupación por el otro: “el sustitutivo dominante” y “el anticipativo-liberador”.

En el primer caso, el otro es cosificado al arrebatarse el cuidado, al tomar su lugar, al reemplazarlo en la ocupación cotidiana. Y es precisamente la noción de “reemplazabilidad”, el ser sustituible uno por cualquier otro, el ser iguales los unos a los otros y, por ello, indiferentes los unos respecto a los otros, la que sobrelleva el índice de la impropiedad a lo largo de la obra. En este tipo de solicitud trasparece el domino tácito que ejercen las relaciones sociales, donde el principio de igualdad y, con él, el de reemplazabilidad, difuminan la huella de la muerte propia: cada vez mía, pues nadie podrá reemplazarme en el instante de mi propia muerte. En el otro extremo se encuentra la solicitud “anticipativo-liberadora”, donde, en lugar de reemplazar al otro, se anticipa su poder-ser existencial para devolverle el cuidado. Este modo de la solicitud, que late tras las indiferencia cotidiana, anuncia el vínculo de las relaciones comunitarias: “Esta solicitud, que esencialmente atañe al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia del otro, y no a una cosa de la que él se ocupe, ayuda al otro a hacerse transparente en su cuidado y libre para él” (SZ, 122; ST, 147).

En la solicitud sustitutivo-dominante, el estar unos con otros se funda “en aquello sobre lo que recae la ocupación común”, donde predominan “la distancia y la reserva”; en el segundo tipo de la solicitud, “el compromiso en común [*das gemeinsame Sicheinsetzen*] con una misma causa se decide desde el Dasein expresa-

Si la escucha de la voz de la conciencia había sido señalada como la apertura más originaria del Dasein a su poder-ser más propio, Heidegger nos muestra ahora que también en este modo de apertura se funda la pertenencia más propia u originaria a la comunidad

¹² Derrida ha hecho hincapié en la dificultad de este pasaje en *Políticas de la amistad seguido del oído de Heidegger*, trad. de P. Peñalver y F. Vidarte, Trotta, Madrid, 1998, p. 344 y ss.

¹³ Como ha señalado Lévinas, el primado de la ontología heideggeriana “subordina a la relación con el ser toda relación con el ente, afirma el primado de la libertad con respecto a la ética”; pero añade a continuación: “La libertad surge a partir de una obediencia al ser: no es el hombre el que sostiene la libertad, es la libertad la que sostiene al hombre”, E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, trad. de D. E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 69. A diferencia de la noción moderna de autonomía, de libertad soberana de la razón, el Dasein no puede convertirse nunca en dueño de la existencia. Por ello, Heidegger finaliza el análisis de la conciencia moral con la interpretación ontológica de la culpa como el “tener que ser fundamento de una nihilidad”: “Ser-fundamento significa, por consiguiente, no ser jamás radicalmente dueño del ser más propio. Este no pertenece al sentido existencial de la condición de arrojado” (SZ, 284; ST, 303).

mente asumido. Sólo esta auténtica solidaridad hace posible un tal sentido de las cosas, que deja al otro en libertad para ser él mismo” (SZ, 122; ST, 147). Heidegger contrapone así, expresamente, la alienación del convivir que se deriva de “hacer las mismas cosas” a la auténtica solidaridad que supone el “compromiso común con una misma causa”. De este modo las relaciones sociales se establecen a partir de la desconianza, la distancia y la reserva, desde el dominio tácito y la reemplazabilidad de cualquiera por cualquier otro que se deriva del mero “estar empleado” o del “hacer” las mismas cosas; en cambio, la auténtica solidaridad comunitaria aflora a partir de una tonalidad afectiva (*Stimmung*) común, desde el auténtico escuchar y compartir (*Mitteilung*) que con-voca y unifica las voluntades en torno a una misma causa.

Ahora podemos comprender mejor que, en el §74, la verdadera pasión que con-voca a la liberación del poder del destino común se da en el compartir, en la participación o la comunicación (*Mitteilung*) y en la lucha (*Kampf*). Cuando Heidegger trata el fenómeno de la comunicación (*Mitteilung*) en el §34, dedicado al discurso y al lenguaje, la define como la articulación del convivir comprensor, como la realización del compartir (*Teilung*) de la disposición afectiva común (*Mitbefindlichkeit*) y de la comprensión (*Mitverstehen*) del ser con otros (*Mitsein*). En el compartir originario que subyace a la comunicación como *Mitteilung*, la escucha revela, de nuevo, su papel fundamental en la constitución del ser con otros: “El escuchar a alguien [*das Hören auf*] es el existencial estar abierto al otro, propio del Dasein en cuanto ser-con” (SZ, 163; ST, 186). Si la escucha de la voz de la conciencia había sido señalada como la apertura más originaria del Dasein a su poder-ser más propio, Heidegger nos muestra ahora que también en este modo de apertura se funda la pertenencia más propia u originaria a la comunidad: “Como comprensor ser-en-el-mundo con los otros el Dasein está ‘sujeto’ [*hörig*], en su escuchar, a la coexistencia [*Mitdasein*] y a sí mismo, y en esta sujeción a la escucha obediente [*Hörigkeit*] se cifra su pertenencia de los otros [*zugehörig*]”.

En el mero oír aquello que se dice en la convivencia cotidiana característica de la publicidad, el Dasein, disperso y perdido en el uno, no sólo desoye la voz del amigo que siempre va consigo, sino que también hace oídos sordos a la escucha obediente (*Hörigkeit*) que le revelaría su pertenencia (*Gehörigkeit*) inmediata a la comunidad. Desarraigado y ensordecido por la polifonía anónima del espíritu de la nivelación, el Dasein todavía no es capaz de despertar a la escucha obediente del tono de la época que le con-voca a su pertenencia al espíritu de un pueblo (*Volkgeist*). Resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales deberán ser guiados de antemano por aquel guía (*Führer*) que sea capaz de “otorgar al pueblo la posibilidad *más inmediata* de la más alta decisión libre: el pueblo entero decidirá si quiere su propio Dasein o si no lo quiere”.¹⁴

5. EL ESPECTRO DEL HITLERISMO. Al poco tiempo de ascender Hitler al poder, fue publicado en la revista *Esprit* el artículo de Lévinas ‘Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo’ (1934).¹⁵ Aquello que en primer lugar llama la atención es la identificación del

Como filosofía, la del hitlerismo es ante todo primaria, elemental, inmediata: “Más que un contagio o una locura, el hitlerismo es un despertar (réveil) de sentimientos elementales”

“hitlerismo” con una filosofía y, quizá, sorprenda más aún comprobar cómo resuenan en ella las palabras pronunciadas por Heidegger en su discurso ‘La autoafirmación de la Universidad alemana’, el 27 de mayo de 1933, con motivo de la toma de posesión del rectorado de la Universidad de Friburgo. Como filosofía, la del hitlerismo es ante todo primaria, elemental, inmediata: “Más que un contagio o una locura, el hitlerismo es un despertar (*réveil*) de sentimientos elementales”.¹⁶

El paralelismo con la evolución que por esos años experimenta la filosofía de Heidegger es asombroso. Sobre todo a partir de 1929: el encuentro de Davos, la lección inaugural ‘¿Qué es metafísica?’ y el curso del semestre de invierno de 1929/30, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, donde Heidegger toma como hilo conductor del “filosofar” no la necesidad de reiterar la pregunta por el sentido del ser sino la urgencia de despertar una tonalidad afectiva fundamental:

La tarea fundamental consiste ahora en despertar una tonalidad afectiva fundamental de nuestro filosofar. Digo intencionadamente de nuestro filosofar, no de un filosofar cualquiera o siquiera de la filosofía en sí, que jamás la hay. Hay que despertar una tonalidad afectiva fundamental que haya de portar [*tragen soll*] nuestro filosofar, y no la tonalidad afectiva fundamental.¹⁷

Ya no se trata de prestar oído a la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo (*bei sich trägt*), a la voz espectral de la conciencia, sino del “estar forzados a la escucha [*Gezwungensein zu einem Hören*]” del tono de la época que nos templa y nos determina, y que arraiga en nuestra situación, aquí y ahora, en las circunstancias críticas que atravesaba Alemania en esos años; despertar una tonalidad afectiva fundamental (*Grundstimmung*) que debe llevar (*tragen soll*) nuestro filosofar a una entrada en acción (*Einsatz*). Para ello, no sirve la disposición afectiva fundamental de la angustia, que aísla al Dasein como *solus ipse* en el interior del horizonte trascendental de una analítica existencial, sino una tonalidad afectiva fundamental que constituye en sí misma “un modo fundamental y una manera fundamental de ser, y concretamente del Da-sein y ello implica siempre de modo inmediato [*unmittelbar*]: el ser uno con otro [*Miteinandersein*]”.¹⁸

En 1929, de vuelta en Friburgo como sucesor de la cátedra de Edmund Husserl, Heidegger busca dar con “un comienzo enteramente nuevo” para su filosofar.¹⁹ Una renovada libertad, alejada de las trabas académicas y del falso afán científico, le impulsa a romper los

14 Son palabras de Heidegger pronunciadas el 12 de noviembre de 1933, instando al pueblo alemán a plebiscitar a Hitler. Citado por J. F. LYOTARD, *Heidegger y “los judíos”*, trad. de A. Kaufman y V. Weiss, La marca, Buenos Aires, Argentina, 1995, p. 70. El subrayado es mío.

15 E. LÉVINAS, ‘Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme’, *Les imprévus de l’histoire*, Le Livre de Poche, Paris, 1999, pp. 23-33; *Los imprevistos de la historia*, trad. de T. Checci, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 25-36.

16 E. LÉVINAS, *Los imprevistos de la historia*, p. 25.

17 M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit. Gesamtausgabe, Band 29/30*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a./M., 1983, p. 89; *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, trad. de A. Ciria, Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 89.

18 M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, pp. 100-101; *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 98. En este curso, Heidegger sustituye la contraposición entre propiedad e impropiedad del Dasein por la necesidad de transformar al hombre, “al sujeto individual público”, en su *Da-sein*, a través del despertar de una tonalidad afectiva fundamental.

19 Así se lo transmite a su amiga Elisabeth Blochmann por carta el 2 de septiembre de 1929: “Con mi lección de metafísica de invierno he de lograr un comienzo enteramente nuevo [*ein ganz neuer Anfang*]”. M. HEIDEGGER, E. BLOCHMANN, *Briefwechsel 1918-1969*, Hrsg. von J. W. Störck, Marbach am Neckar, Stuttgart, 1990, p. 33.

vínculos con la filosofía trascendental y el preguntar metafísico se presenta como el acontecer fundamental (*Grundgeschehen*) de la existencia. Este preguntar sólo es posible en el interior de una tonalidad afectiva fundamental y, precisamente, el “despertar de sentimientos elementales” le va a permitir adentrarse en la cuestión de la historicidad del “nosotros” del pueblo alemán, tan sólo esbozada en *Ser y tiempo*. El compromiso en común (*das gemeinsame Sicheinsetzen*) con una misma causa, característico de la solicitud “anticipativo-liberadora” que anunciaba el vínculo de la comunidad, se revela ahora como la exigencia de movilizarse, de entrar en acción (*Sicheinsetzen*), desde “la unidad enraizada de una acción esencial”. El espíritu de la nivelación ha tomado cuerpo en el “espectro del nihilismo”, tal y como Nietzsche vaticinó en sus fragmentos póstumos sobre el nihilismo europeo²⁰, y la crisis del 29 se muestra al diagnóstico metafísico como el indicio de su consumación. El hombre europeo, el cosmopolita, el habitante de la gran ciudad, se balancea en medio de un aburrimiento profundo. Vive en la indigencia espiritual extrema: en la penuria de la ausencia de penuria. Todo le resulta indiferente porque, en el fondo, ninguna obligación esencial le oprime y no se siente ligado a nada:

La ausencia de una opresión esencial del Dasein es el *vacío en total*, de tal modo que nadie está con el otro y ninguna comunidad con otra se encuentran en la unidad enraizada de una acción esencial. Todos y cada uno de nosotros somos los empleados de un eslogan, los seguidores de un programa, pero nadie es el custodio [*der Verwalter*] de la grandeza interna del Dasein y de sus necesidades. En último término, ese *ser dejado vacío* vibra en nuestro Dasein, cuyo vacío es la ausencia de una opresión esencial. El *misterio* falta en nuestro Dasein y con ello, falta el horror interno que todo misterio lleva consigo y que otorga al Dasein su grandeza.²¹

Dos espectros recorren Europa: el del comunismo y el del nihilismo. Junto a ellos un tercero comienza a desparecerse: “el espectro del hitlerismo”. Lévinas intuyó muy pronto que la filosofía del hitlerismo no era una filosofía más entre otras, sino una actitud fundamental del alma ante el mundo y su destino, que ponía en cuestión los principios de toda una civilización: la noción de humanismo y de libertad; “la propia humanidad del hombre”.²² El hitlerismo encarna por ello una perversión singular del idealismo y es en la especificidad de esta perversión donde queda radicado su carácter espectral: en la torsión que experimenta la comprensión del espíritu como encadenamiento a la inmediatez del cuerpo. El espíritu deja de ser el “aliento trascendente [*soufflé transcendant*]” que insufla en cada individuo el poder eterno de renovación frente a las vicisitudes de la historia real del mundo, para convertirse en sujeción y atadura a las misteriosas voces de la sangre, la llamada de lo hereditario y la carga del pasado.

Si bien la civilización europea ha concebido el espíritu de libertad bajo el sentimiento de “libertad absoluta”: como el triunfo del hombre sobre la irreversibilidad del tiempo, el espíritu de libertad puede verse corrompido por el abismo que se abre entre el hombre y el mundo. En la toma de distancia que requiere el ejercicio de la

El hitlerismo encarna por ello una perversión del idealismo donde queda radicado su carácter espectral: en la torsión que experimenta la comprensión del espíritu como encadenamiento a la inmediatez del cuerpo

libertad soberana de la razón, puede colarse el espectro del nihilismo, el escepticismo y la indiferencia, de tal modo que el hombre ya no se sienta capaz de comprometerse con ninguna verdad. Pero Lévinas, a diferencia de Heidegger, advierte del peligro que conlleva suprimir esa distancia, ahogar el aliento trascendente del espíritu —“el poder de desanudar todos los vínculos”— y aferrarse a la ilusión espectral de la inmediatez: el encadenamiento absoluto al cuerpo, al mundo y a la historia, como huida ante la banalización que la libertad experimenta en el liberalismo. Pues sólo una sociedad que ha perdido todo contacto con su ideal de libertad, que acepta sus formas degeneradas y que se siente incapaz de luchar por su conservación, puede abrazar el ideal germánico del hombre como “una promesa de sinceridad y autenticidad”:

El hombre no se encuentra más ante un mundo de ideas en el que puede escoger su verdad gracias a una decisión soberana de su libre razón. Ahora se encuentra ligado de entrada por su nacimiento con todos los de su misma sangre. No puede jugar ya con la idea que, salida de su ser concreto y anclada en su carne y su sangre, conserva toda su gravedad.²³

La “promesa de autenticidad” que encierra el encadenamiento al mundo espiritual del pueblo alemán, recoge el eco de las palabras pronunciadas por Heidegger en el discurso del rectorado. Como ha señalado Derrida en *De l'esprit*,²⁴ desde que la palabra “espíritu” apareciera entrecomillada en algunos pasajes de *Ser y tiempo* hasta la caída de las comillas y su entrada triunfal en el discurso de 1933, la noción de espíritu ha sufrido una relevante traslación de sentido. Heidegger ya no desea evitar (*vermeiden*) una recaída en la noción metafísica de *spiritus* cartesiano-hegeliana, como sucedía en el §10 de *Ser y tiempo*, sino transformar (*verwandeln*) esa metafísica decadente en una nueva época del ser que garantice al pueblo alemán la grandeza a la que está destinado. Para ello subvierte la comprensión tradicional del espíritu desde la sujeción y pertenencia (*Gehörigkeit*) a la historicidad del “nosotros” de la comunidad germana. De tal modo que las ataduras de la condición de arrojado y el peso de la facticidad de la existencia, el sentimiento de *estar clavado* (*l'être rivé*) en el mundo y la impotencia de estar abandonado a sí mismo, que el Dasein debía asumir en la historicidad propia como destino, se han transformado en las fuerzas de la raza y de la tierra que el mundo espiritual de un pueblo debe conservar:

20 F. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, volumen IV, trad. de J. L. Vermal y J. B. Linares, Tecnos, Madrid, 2006.

21 M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 244; *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 209.

22 Lévinas siempre se arrepintió de haber quedado seducido por Heidegger en el encuentro de Davos, de no haber vislumbrado ya en 1929 la incubación del hitlerismo. En su artículo sobre la filosofía del hitlerismo de 1934, parece hacer justicia a la filosofía humanista de Ernst Cassirer.

23 E. LÉVINAS, *Los imprevistos de la historia*, trad. de T. Checci, Sígueme, Salamanca, 2006, p. 35.

24 J. DERRIDA, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Gallimard, Paris, 1987.

Pues “espíritu” no es ni la sagacidad vacía, ni el juego de ingenio que a nada compromete, ni el ejercicio sin fin del análisis intelectual, ni una razón universal, sino que espíritu es el decidirse, originariamente templado [*ursprünglich gestimmte*] y consciente, por la esencia del ser. Y mundo espiritual de un pueblo no es una superestructura cultural como tampoco un arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra [*die Macht der tiefsten Bewahrung seiner erd- und bluthaften Kräfte*], y que, como tal, más íntimamente excita y más ampliamente conmueve su existencia [*Dasein*]. Sólo un mundo espiritual garantiza al pueblo su grandeza; pues obliga a que la permanente decisión entre la voluntad de grandeza y el dejarse llevar por la decadencia sea la ley que rige la marcha que nuestro pueblo ha emprendido hacia su historia futura.²⁵

Cuando la esencia del hombre ya no reside en su libertad, sino en el encadenamiento, las formas de la sociedad moderna y el desarrollo del espíritu objetivo, basados en el acuerdo entre voluntades libres, serán considerados por la filosofía del hitlerismo inauténticas, desarraigadas y decadentes. La nueva ligazón espectral del espíritu al cuerpo demanda un tipo de autenticidad más inmediata en el establecimiento de los lazos comunitarios: el de la consanguinidad, la tierra, la tradición y la herencia. La comunidad de sangre transforma a su vez la idea de universalidad: ésta deja de consistir en la propagación anónima de una idea entre iguales y se convierte en la expansión de una fuerza en un mundo de amos y esclavos. La comunidad de sangre se revela entonces como una comunidad de lucha.²⁶

En 1935, Thomas Mann advirtió en su discurso ‘¡Atención Europa!’²⁷ de la perversión que el idealismo había experimentado en Alemania. Para señalar ese fenómeno acuñó el término de “espíritu antiespiritual”: un giro del espíritu contra sí mismo y contra la razón, a favor de la vida y de las fuerzas inconscientes; una lucha contra el idealismo por el idealismo, que desembocaría en la guerra, en el hundimiento de la civilización y del humanismo europeo. En el ensayo *De la evasión* (1935), Lévinas identifica el encallamiento en el que se encuentra el idealismo con la subestimación de la cuestión del ser: “Y, sin embargo, en las aspiraciones, si no en su vía, consiste indiscutiblemente el valor de la civilización europea: en su inspiración primera el idealismo busca superar el ser. Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara”.²⁸

El fantasma de la inmediatez está condenado a (re)aparecer, a volver a empezar una y otra vez, ya sea bajo la deriva más espectral del comunismo, la reclusión individualista en la pura interioridad o el espectro del hitlerismo, modos de hacer frente a la abstracción del vínculo social. De nosotros depende ahora retomar la lectura de la *Fenomenología del espíritu* y dotar de profundidad a la cerrada noche de fantasmagorías: rememorar la historia del siglo XX, recorrer la galería espectral de sus imágenes y hacer justicia al espíritu del hegelianismo. Sombra paterna que no cesa de retornar.

25 M. HEIDEGGER, *Die selbstbehauptung der deutschen Universität*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a./M., 1983, p. 14; *La autoafirmación de la Universidad alemana*, trad. de R. Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 12-13.

26 Como ha señalado el pensador italiano G. Agamben, el hitlerismo subvierte las distinciones que hicieron posible el espacio político moderno: derecho y hecho, esencia y existencia, *oikos* y *pólis*, en nombre de la asunción incondicionada de la existencia fáctica del pueblo: “los totalitarismos de nuestro siglo constituyen realmente la otra cara de la idea hegel-kojeviana de un fin de la historia: el hombre ya ha alcanzado su *télos* histórico y no queda más que la despolitización de las sociedades humanas a través del despliegue incondicionado del reino de la *oikonomía*, o bien la asunción de la propia vida biológica como tarea política suprema”. G. AGAMBEN, ‘Heidegger y el nazismo’, en *La potencia del pensamiento*, trad. de F. Costa y E. Castro, Anagrama, Barcelona, 2008, p. 241.

27 T. MANN, ‘¡Atención Europa!’, *Hermano Hitler y otros escritos sobre la cuestión judía*, trad. de R. Sala, Global Rhythm, Barcelona, 2007, pp. 69-85.

28 E. LÉVINAS, *De la evasión*, trad. de I. Herrera, Arena Libros, 1999, p. 116.

