

SOBRE PHILIPPE LACOUÉ-LABARTHE  
Y *LA FICCIÓN DE LO POLÍTICO.*  
*HEIDEGGER, EL ARTE Y LA POLÍTICA.*<sup>1</sup>

*Bernardo Aimbinder*

¿Por qué dedicar hoy el espacio de una reseña a un libro que tiene más de veinte años de publicado? Esa es, quizás, la primera pregunta que se impone a la hora de tomar la decisión de escribir estas líneas. La primera respuesta, quizás la más aséptica, consiste en recordar que, en rigor, es la traducción de la obra la que aquí nos ocupa, aparecida en fecha reciente y con un retraso que no puede sino deplorarse en relación con la edición original. Pero un dato editorial nunca podrá justificar una decisión, ni siquiera la decisión de escribir una reseña, suponiendo que un gesto semejante sea algo más que informar al público sobre las “novedades” editoriales y promover entonces el éxito comercial de ciertos títulos en detrimento de otros. Si eso fuera todo sería mejor no comenzar siquiera. Querría entonces señalar otra razón, aquella que es al menos la mía: se trata de la insistente actualidad de la obra de Lacoué-Labarthe y del problema al que se aboca que, sólo con recaudos y por mor de la brevedad, podemos llamar “el caso Heidegger”. Si aún no sabemos del todo qué es precisamente lo que se quiere mentar con ello, es evidente que, hoy, a treinta años de su muerte, el “caso Heidegger” sigue siendo uno de los tópicos centrales de discusión en la filosofía contemporánea. Hay algo allí tan escandaloso que simplemente no se lo puede omitir. Quizás ello explique que treinta años después de la muerte de Heidegger y más de setenta después de su Rectorado en Freiburg sigamos discutiendo aquellas circunstancias. Hasta hoy mismo. De ahí la insoslayable actualidad de la obra de Lacoué-Labarthe que justifica volver hoy y aquí sobre ella. Baste para ello ver cómo el gesto que Lacoué-Labarthe detecta en

---

1. Trad. cast. M. Lancho, Madrid, Arena, 2002, 156 pp.

la incomprensiblemente célebre obra de Farías sobre Heidegger y el nazismo, un gesto que, “y mido mis palabras”, el autor no puede sino calificar como “deshonesto” (p. 145), se repita hoy, por ejemplo pero no sólo, en el igualmente deshonesto libro de Emmanuel Faye (*Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*, París, Albin Michel, 2005) que continúa la “operación” —no puedo sino coincidir con Lacoue-Labarthe en este punto— iniciada por su padre décadas atrás. Que Faye cite a Lacoue-Labarthe sólo dos veces y en notas al pie para desestimar su lectura y a Farías unas doce dice lo suficiente sobre el tono general del libro, del cual puede decirse una vez más lo que en *La ficción de lo político* se dijera de Farías: “Dar por establecido que el nazismo es una monstruosidad, si es para eludir el preguntarse, acaba siendo una falta grave. Política y filosóficamente” (p. 146). Que un periódico argentino haya recientemente dedicado una larga nota al libro de Faye, junto a una dudosa intervención de cierto psicoanalista que pretendiera ver en los discursos de Heidegger pasajes que espejarían perfectamente los del discurso del dictador Videla, muestra hasta qué punto este debate nos afecta. Creo que lo que está a la base de estrategias como la de Farías, la de Faye (padre e hijo), y la de la prensa que magnifica esos discursos es, precisamente, lo intolerable que resulta el caso Heidegger y la necesidad de cerrarlo de una vez por todas. Esa intolerabilidad no se explica, Lacoue-Labarthe lo sabe muy bien, por el mero compromiso político de Heidegger con el nazismo. Pues el problema no está en que ese pensador haya adherido al nacionalsocialismo —por otro lado como tantos otros profesores de su tiempo, pero eso ya se ha olvidado— sino que ese pensador fuera el más grande pensador de nuestros tiempos y lo que es peor, que haya servido de faro para la reflexión de gran parte del pensamiento contemporáneo (Sartre, Foucault, Nancy, Derrida, Esposito, Agamben) que ha procurado justamente aquello que Farías no puede hacer: “*pensar* el nazismo (al cabo, no ha nacido de la nada, como una pura aberración, ha nacido de ‘nosotros, los buenos europeos’)” (p. 146). Si nadie discute el nazismo de Schmitt, si esa adhesión no resulta escandalosa, es precisamente porque las cosas están allí debidamente delimitadas: Schmitt es —eso ha empezado no obstante a cambiar y quizás estemos a las puertas de un “caso Schmitt”— patrimonio de la derecha totalitaria. Por el contrario, es precisamente para pensar contra ese totalitarismo que se ha echado mano, una y otra vez, de Heidegger en el siglo XX, por parte de pensadores que no pueden en principio ser sospechados de fascistas y que, en tal caso, hasta Farías y Faye deben reconocer que tienen buenas intenciones. Este es el núcleo, a mi juicio, del “caso Heidegger”, de

la imposibilidad de cerrarlo, de la imposibilidad de desactivar lo que pone en juego: todo ocurre como si fuera a partir de él y sólo a partir de él que pudiéramos comprender el nazismo y como si, en ese recorrido, estuviéramos siempre expuestos al riesgo de infectarnos, con suerte en dosis no letales, de él. Haber comprendido esto es el mérito crucial de la obra de Lacoue-Labarthe, no sólo del libro que aquí nos ocupa sino de la obra en su conjunto. Me permitiré a continuación recorrer breve, casi esquemáticamente, *La ficción de lo político* para echar algo de luz sobre esta tesis.

El texto se articula a partir de una serie de tesis que querría presentar aunque más no fuere de sobrevuelo. Podrían esquematizarse como sigue:

1) el compromiso heideggeriano con el nacionalsocialismo no fue un error, sino “absolutamente coherente con su pensamiento” (p. 35). Y ello debido precisamente a que el pensamiento de Heidegger preveía su posibilidad. Dicho de otro modo, sólo en tanto el nazismo no es una monstruosidad en el sentido en que lo han pensado los buenos liberales que quieren desatenderse del problema –la reciente confesión de Günther Grass revela hasta qué punto es difícil, sino imposible, sostenerse en el lugar de la pretendida inocencia liberal en una época tan infectada, toda ella, por eso que significó el nazismo– sino parte de la historia de occidente y su pensamiento, esa historia que Heidegger describió como ningún otro y de la cual a un tiempo formó inevitablemente parte.

2) “En 1933 Heidegger no se equivoca. Pero sabe ya en 1934 que se ha equivocado. No sobre la verdad del nazismo sino sobre su realidad.” (p. 36). Ello no quiere decir que “retrospectivamente” la lectura heideggeriana del fenómeno del nazismo haya sido un error sino que Heidegger no pudo o no quiso confrontar de un modo pensante aquello que, por otra parte, tan bien permitía pensar su filosofía, a saber, el nihilismo que habitaba al nacional-socialismo el cual, si en lo inmediato aparecía como un dispositivo capaz de recubrirlo de un contenido y un sentido, no podía sino ser engullido por él. Es por eso que, y esta es quizás la tesis más interesante de Lacoue-Labarthe, todo el pensamiento heideggeriano a partir de 1935 se oriente a una confrontación (*Auseinandersetzung*) con el nazismo.

3) Aquello que Heidegger debería haber podido y querido pensar –en tal caso, aquello que Heidegger nos permite pensar hoy– es el antisemitismo. Es sabido que Heidegger rechazó desde siempre el carácter antisemita del movimiento nacionalsocialista. Pero justamente su omisión reside en haber creído que el nazismo podía ser pensado

sin esa faceta racista y biologicista, porque es precisamente en torno a su deriva antisemita que el nazismo y todo lo que en torno a ese significativo es convocado se revela como un fenómeno espiritual, es decir, como el resultado del modo en que occidente, a lo largo de su historia, se concibiera a sí mismo como “espíritu”. Sabido es que Heidegger, en su confrontación con el nacionalsocialismo, pudo pensar a partir de él –en este sentido su diagnóstico fue “justo” (p. 49)– la confluencia monstruosa entre técnica y nihilismo que condensa el destino histórico de occidente. Pero no es en tanto fenómeno técnico, por ejemplo, “la producción masiva de cadáveres”, que puede agotarse el fenómeno de la así llamada “solución final”. Se trató, ante todo, de un fenómeno espiritual, del modo en que, más bien, el espíritu europeo no pudo escapar de su identificación con la biología y con la raza y eso es lo que Heidegger no alcanzó a pensar. Y lo que es más grave, y he aquí lo intolerable, es que Heidegger podía pensar esto y, entonces, sólo queda concluir que no quiso o no pudo: “(...) cuando se piensa la Historia a partir del despliegue de la metafísica y se reclama a este respecto la responsabilidad de Occidente –lo que Heidegger no dejó de hacer– no se puede pasar por alto la masacre de los judíos, en tanto que se trata precisamente de la masacre *de los judíos*.” (p. 63).

4) Pero la apuesta de Lacoue-Labarthe no se agota aquí. Pues resta explicar, más allá del sentido de esta intolerable omisión, aquello que Heidegger sí pudo –y que en tal caso nosotros podemos, si estamos a la altura de los hechos– pensar acerca del nazismo. En este sentido, Lacoue-Labarthe lanza una advertencia metodológica crucial: “(...) no hay que buscar ‘la política de Heidegger’ en el discurso del ‘33 (...) sino en el discurso posterior a la ‘ruptura’ (...) que pretende ser una ‘explicación’ [no estoy seguro de que ésta sea la mejor traducción para *Auseinandersetzung*, no al menos en español, donde el término no tiene la amplitud semántica del francés] con el nacionalsocialismo en *nombre de su verdad*” (p. 68). El análisis de Lacoue-Labarthe es en extremo sutil y alcanza a comprender como pocos otros el sentido de la “ruptura” heideggeriana. Si en el discurso del Rectorado, y en general en los textos e intervenciones de comienzos de la década del ‘30, Heidegger parece creer aún que es posible, frente al avance precipitado de la *téchne*, una resistencia a partir de la recuperación de la ciencia en el marco de una interrogación radical de la esencia de la Universidad, tiempo después Heidegger habría comprendido, de lo que da testimonio su testamento de 1945, que en cuanto a la ciencia, “el cambio esencial que la metamorfosea en pura técnica ya no puede detenerse” (citado en p. 69). En este contexto, la ruptura sería ante

todo una ruptura con la creencia, que en gran medida explica sus discursos en la época del rectorado, de que el nihilismo que representa la técnica puede ser revertido y que el lugar de esa reversión puede ser la Universidad. A la par de este desencanto, Heidegger volverá su mirada hacia un ámbito heterogéneo en el que radicará la posibilidad de *Verwindung* del nihilismo: al arte.

5) En esta deriva de su pensamiento, la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo –y al mismo tiempo, cabe decirlo, con la historia de la estética del idealismo alemán y su degradación– se torna más compleja. Pues si, por un lado, Lacoue-Labarthe lo demuestra suficientemente, la tematización heideggeriana del problema se sustrae a toda identificación con el romanticismo que, de uno u otro modo, es reasumido por los ideólogos del partido, en especial Rosenberg, por otro muestra que existe una proximidad esencial entre su pensamiento y esa tradición, al menos en tanto pretende cuestionarla y mostrar su verdad. Este es el núcleo de lo que Lacoue-Labarthe llamará “nacionalesteticismo” y que en rigor ya fuera objeto de una discusión más pormenorizada y fina por parte del propio autor en *El mito nazi* (con J.-L. Nancy, París, L’Aube, 1991 – 1ª ed., 1980).

6) El modo en que Lacoue-Labarthe afronta el problema del nacionalesteticismo es en rigor una puesta en funcionamiento de lo que, en gran medida, puede llamarse el gran tema de su producción filosófica toda: la *mimesis*. Si Lacoue-Labarthe ha podido comprender sobre la base de una matriz historiográfica harto novedosa todo aquello que llamamos modernidad a partir de la economía mimética, es precisamente este mismo esquema el que reaparecerá a la hora de dar cuenta del nacionalesteticismo. Existe una línea de fuerza que va del excelente trabajo sobre Heidegger y Celan de 1986 (*La poésie comme expérience*, París, Ch. Bourgeois, 1986), y que, a través de la obra que aquí nos ocupa, conduce a la elaboración más acabada del tema en *Heidegger. La politique du poème* (París, Galilée, 2002). Si quisiera sintetizarse, asumiendo el riesgo de perder en ello toda la complejidad de la reconstrucción a un tiempo histórica y filosófica que articula las obras, el movimiento que traza esa línea de fuerza sería el siguiente: frente al vaciamiento de la política –y no sólo de la política– implicado por el itinerario nihilista de occidente, el arte y en particular la poesía surge como la alternativa para restituir mediante la palabra un sentido. Este camino reconoce una bifurcación crucial. Aquel que termina imponiéndose –como resultado no en menor medida de esa experiencia que desbarata toda experiencia y que sólo puede nombrarse con un nombre que ya no es tal: Auschwitz– es el del reconocimiento

de la impotencia de toda palabra, de modo que la palabra sólo puede nombrar su imposibilidad: éste es el camino de Celan. Pero Heidegger no sabía esto —y quizás debería haberlo sabido, de ahí lo intolerable— a mediados de la década del '30. Es por eso que su camino es el de la revisión de la escisión platónica entre política y *mímesis*, y el intento por hallar en la obra de arte un modo, el único posible, de otorgar una cierta consistencia a lo político más allá de su deriva técnica. En este sentido, como bien señala Lacoue-Labarthe, la *mímesis* no tiene un sentido reproductivo sino productivo: volver presente la *phýsis* que, en sí misma, como lo señala la más temprana fenomenología heideggeriana, se oculta (cf. p. 104). Si la política es concebida a partir de su relación con la naturaleza que se oculta —en el fondo, la comunidad como instancia originaria no puede comparecer en tanto tal—, la obra de arte es algo así como la puesta en acto, por medio de lo que Heidegger, ya en *Sein und Zeit*, llamara repetición (*Wiederholung*), de esa comunidad originaria siempre perdida. En esta dirección se orienta el llamado a escuchar a Hölderlin como forma de acceso a la forma política —es decir, a la *enérgeia*, a la puesta en acto— de Alemania. En este sentido, como ya se anunciaba por otra parte en *Sein und Zeit*, no ha de sorprender que la palabra poética asuma la forma del mito, capaz de “dar sentido a la comunidad” (cf. *Heidegger. La politique du poème*, p. 167). Recién en 1955 Heidegger será capaz de percibir, como antes que él lo hiciera Celan, que en rigor este movimiento no es sino la inversión del platonismo y con ello la consumación del nihilismo, es decir, precisamente, la apoteosis de la técnica llevada al terreno de lo político.

7) Pero ello no implica que el propio itinerario heideggeriano no hubiera ya, antes de que Heidegger mismo hubiera podido notarlo, puesto en escena la verdad del nazismo y, lo que es lo mismo, la verdad de occidente. Ello explica, aunque Lacoue-Labarthe no lo diga expresamente, la fuerza con que el pensamiento heideggeriano se empecina en retornar, una y otra vez y mal que les pese a los bienpensantes, como aquel capaz de conducirnos a pensar aquello que el nazismo ha significado. Precisamente en la escritura heideggeriana de la historia de occidente como consumación del nihilismo y en su impugnación a toda inversión de esa historia que no hace sino alimentarla es donde ha de hallarse la clave de su vitalidad. Por otro lado, no querría dejar pasar por alto una observación que, en una nota y al pasar, Lacoue-Labarthe presenta. Allí señala: “Bastará, en suma, con *no* leer el *Nietzsche* y se obtendrá un Heidegger fascista” (nota 18, p. 135). El contexto explícito en el que aparece esta observación es el de la discusión con Farías que,

a modo de apéndice, cierra el libro; lo que se impugna, explícitamente, es la aplicación de cierto vocabulario nietzscheano (voluntad de poder, superhombre) por parte de Farías a Heidegger, vocabulario que éste precisamente se ocupó largamente de deconstruir. Sin embargo, creo que esta observación dice más que lo que expresamente declara. Pues si, en efecto, es a partir de la confrontación con Nietzsche que Heidegger articula su más poderosa matriz historiográfica para pensar el problema del nihilismo, es también allí donde ha de buscarse la clave para ir más allá del nacionalesteticismo. No se trata meramente de liberar a Heidegger de cierto nietzscheanismo —el de Bäumlér, por ejemplo— sino de potenciar aquello que su lectura de Nietzsche tuvo de decisivo para su propio pensar. En este punto, y pese a que la obra de Lacoue-Labarthe no lo hace, podemos concluir que es también a partir de aquello que hace de nuestro tiempo un tiempo posnietzscheano —y cuánto de ello está también implícito en aquello que lo hace un tiempo posheideggeriano— que podremos, por fin, confrontar la infección que nos atraviesa bajo la figura del nazismo y su innegable cruce con la filosofía de nuestro tiempo.

