

Ángel Xolocotzi, Luis Tamayo: *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*. Madrid: Trotta, 2012, 239 pp.

¿En qué medida la filosofía nutre la vida del filósofo, en qué medida la vida configura la propia filosofía? Esta cuestión, planteada en torno a la compleja relación vida-obra del filósofo alemán Martin Heidegger, se muestra como el *leitmotiv* de la investigación que Ángel Xolocotzi y Luis Tamayo emprenden en este libro. A través de un esforzado y paciente trabajo en fuentes primarias inéditas, conservadas en los principales archivos y legados de la obra heideggeriana, los autores logran exponer con notable claridad cuáles fueron los “demonios” que poseyeron e impulsaron al filósofo de la Selva Negra. Infidelidades, envidias, venganzas, ambiciones, miedos, se pierden en ese hondón sombrío y poco conocido de la personalidad de Heidegger que esta investigación saca a la luz y que atenúa, si no desmiente, aquella imagen del filósofo aislado del mundo y sumido en las profundidades del pensar originario en su pequeña cabaña en Todtnauberg.

De entre todos los *dáimones*, el *daimon* erótico aparece constantemente en todo el libro. Con el desenfado y precisión que lo caracterizaban, el recordado filósofo italiano Franco Volpi, autor del prólogo, hace la siguiente observación: “Ahora sabemos que detrás del Heidegger especulativo estaba un Heidegger pasional y mujeriego, y que no fue tan solo la pregunta del Ser la que atormentó sus días, y más aún sus noches, sino también otra cuestión: la pregunta por el Eterno Femenino y su irresistible encanto” (p. 15). A través de un cuidadoso análisis, principalmente de la documentación epistolar, los autores van ofreciendo trazos nítidos sobre el peso de *eros* en la biografía de Heidegger. En la inevitable tensión entre la imprevisibilidad de lo pasional y la objetividad del pensar reflexivo se va planteando una de las principales dificultades de este trabajo: ¿puede lo erótico romper con el encasillamiento al que suele conducirlo una visión guiada solo por la curiosidad y el morbo? ¿Puede tornarse fuente y objeto de un pensar originario? Responder afirmativamente a esta cuestión implicaría entrever en esta pasión una afinidad con la reflexión filosófica. Es precisamente lo que los autores intentarán realizar en la introducción del libro recordando el discurso sobre lo erótico del *Fedro* de Platón. *Eros* –se nos dice en ese diálogo– es un *daimon*, es decir, un mediador entre los dioses y los hombres, que cuando desciende deja al hombre fuera de “control porque habita en él una llamada divina” (p. 23). Este estar fuera de control puede recibir el nombre de *manía*. No es un mal, sino un don que otorgan los dioses a un hombre, “un don que desborda lo ordinario y muestra lo extra-

ordinario de lo humano" (p. 24). En esta desmesura de *eros* radica la posibilidad de que el hombre acceda a un orden superior y hable desde la extrañeza que éste comporta.

La complejidad de lo erótico, explicitada en las primeras páginas del libro, permite superar cualquier intento de reducir esta investigación a un recuento de las historias y los deslices del filósofo de Messkirch en relación al "irresistible encanto" de lo femenino. Incluso podríamos decir que este aspecto peculiar de lo erótico no representa el tema central del libro. Su descripción, que se inicia con el romance de Heidegger con Hannah Arendt en el invierno de 1924 en Marburgo y se extiende hasta aquella "relación erótica y de trabajo con Dory Vietta" finalizada en 1959, abarca poco más de un capítulo (pp. 92-130). Deslindando el deseo erótico de su sentido únicamente sexual, los autores destacan en él el impulso inicial que Heidegger requería para que fluya la vida y, de ese modo, el pensamiento exprese sus dictados. El análisis de este impulso permite una aproximación al talante afectivo del filósofo de Messkirch, a aquella personalidad compleja y esquiva que supera –tal vez contra el parecer de Xolocotzi y Tamayo– los límites implicados en la misma idea de lo erótico. Llama la atención, por ejemplo, que en todo el epistolario citado en el libro no haya asomo alguno por parte de Heidegger de arrepentirse ni de pedir perdón a Elfride por sus infidelidades ya descubiertas. Esta actitud, sin embargo, puede comprenderse a partir de los datos aportados en la misma investigación. ¿Cómo pedir perdón a la joven esposa que cedió al *daimon* erótico sexual antes que él, que le fue infiel con un amigo de juventud sólo dos años después de casarse y que como resultado de esa infidelidad dio a luz un hijo que el propio Heidegger, a sabiendas de que no era suyo, aceptó como tal? En el futuro él se aprovechará de esta debilidad de Elfride como un "arma secreta" para justificar las suyas propias. También resulta un reto comprender por qué Heidegger, consciente de que el padre biológico de Hermann, su segundo hijo, era Friedel Caesar aceptara no sólo la presencia de éste en el bautizo del niño, sino también la posibilidad de que fuera su padrino (p. 70).

Consideramos que la cuestión central y más importante del libro se desarrolla, sin embargo, en aquellas partes en donde aparece el *daimon* de la filosofía en la vida de Heidegger. No hay duda de que los impulsos de la carne no fueron lo suficientemente fuertes para mellar la disciplina, el trabajo intelectual y el sentido de misión que poseía el "mago" de Messkirch. Así, por ejemplo, ante los reclamos de Arendt por no poder

verle en otoño de 1925, tenemos esta sorprendente respuesta del 10 de enero de 1926: “Te he olvidado –no por indiferencia ni porque se hubieran inmiscuido ciertas circunstancias externas, sino porque debía olvidarte y te olvidaré cada vez que tome el camino del trabajo último y concentrado. No es cosa de días u horas, sino un proceso que se prepara durante semanas y meses y luego remite” (p. 94). ¿No estamos aquí ante un hombre “fuera de sí” tocado por el *daimon* de la filosofía capaz de aplacar el furor del hombre enamorado? Uno de los méritos que tiene el libro de Ángel Xolocotzi y de Luis Tamayo es el de explicitar con mucha nitidez esta “necesidad interna” de la que habla el propio Heidegger (p. 87), esta fuerza que lo lleva, desde los inicios de su quehacer intelectual, a consolidar su vocación de filósofo. “Lo único decisivo para mí –escribe a Elfride en marzo de 1923– es la íntima convicción de mi tarea” (p. 77). El camino no puede ser otro que el del trabajo férreo, muy probablemente como el que recorrió Aristóteles cuya biografía, como gustaba decir al propio Heidegger, podía resumirse en la siguiente frase: “nació, trabajó y murió”. A diferencia del “obrero científico” (p. 62) que hace gala de un lenguaje y un sistema categorial heredados de la tradición precedente, el filósofo tiene como tarea comprender. Comprender algo “remite a un saber que no es teórico (...), consiste en poder hacer frente a algo, en estar a tono con aquello que viene al encuentro” (p. 35) Esta tarea de comprender que se describe como un trabajo “aterrador por momentos” (p. 37) se abre paso a partir de una disposición afectiva que deja “fluir” lo que hasta ese momento se presentaba anudado en la inmediatez del sentimiento (p. 37). Sólo la vida supera la vida, afirma el filósofo alemán, y sólo aquel que se aferra al fluir de la vida es capaz de consolidar un estilo propio del pensar filosófico. Tal vez nada aparezca con más fuerza y vehemencia en el filósofo que el intento de aferrarse a este flujo vital para crear un nuevo lenguaje filosófico y un nuevo estilo “que no sigue programas sino los impulsos que crecen en nuestra intimidad” (p. 68). “No temo por la constancia y la seguridad de mi propio desarrollo; esas fuerzas trabajan y crecen de manera asombrosamente inconsciente”, le dice a Elfride en 1919 (p. 67). Es desde esta sorprendente confianza en sí mismo que Heidegger puede decir que ya no tiene nada que aprender de los filósofos contemporáneos: “me resta solo medir mis fuerzas con los que juzgo los filósofos más decisivos de la historia” (p. 72). Es de esta confianza en sus posibilidades, aquellas que portan una fuerza transformadora por no decir revolucionaria respecto a la filosofía contemporánea, de donde provienen sus palabras cuando, ante la

posibilidad de no ser nombrado profesor ordinario de filosofía, escribe a su esposa: “es suficiente que podamos arreglarnos con los niños; en cuanto a lo demás, tengo cosas más importantes que hacer que aspirar a una gran carrera o algo por el estilo” (p. 78).

Esta presunta indiferencia respecto a una gran carrera difícilmente puede considerarse auténtica. Siempre fue una aspiración de Heidegger llegar a ser profesor universitario y por ello fue causa constante de sufrimiento y angustia la posibilidad de no ganar una plaza. La convicción de poseer una nueva forma de hacer y comprender el trabajo filosófico jamás se desligó de su aspiración a comunicar esta novedad a través de la cátedra universitaria. Las críticas a Husserl pueden ya rastrearse desde esta época. Afirma en una carta a Elfride fechada en 1917: “No puedo admitir la fenomenología de Husserl como definitiva, aunque se aproxima a la filosofía (...) es demasiado limitada y sin sangre” (p. 64). Pero sabemos también que en estos años él considera estar aprendiendo constantemente “en compañía de Husserl” (p. 66). Aprende combatiendo tal como hizo Husserl con su maestro Brentano (p. 67). Este temple agonístico y combativo es también otro aspecto que puede destacarse de la personalidad de Heidegger y que sólo se comprende a partir de su convencimiento de poseer una idea más auténtica y más profunda de la filosofía que la de su maestro: “para mí la filosofía científica va más allá de Husserl (...) me siento seguro y veo horizontes más amplios y problemas que lo sobrepasan” (p. 67). Heidegger lucha interiormente con Husserl sin que ello signifique despreciar la obra de su maestro. Él es consciente de que todavía no está en condiciones de superarlo: “a los 30 años uno no está maduro aún y suele excederse (...) En este sentido, Husserl constituye un buen precepto regulador contra esta tendencia, a pesar de sus inequívocos síntomas de vejez” (p. 67). Este precepto regulador alude al presupuesto fenomenológico que jamás le abandonará: la idea de que “en la ciencia, lo personal solo se manifiesta en el más objetivo abandono a la cosa y a su forma” (p. 67). Lo que tocaba en 1917 era seguir creciendo como filósofo al lado de otro más experimentado al que se pretendía superar cuando se den las condiciones y de cuya fama podía sacar algún partido: “desde el punto de vista práctico que mi nombre aparezca junto al de Husserl en una portada significa algo, tanto para el estrecho círculo de la Universidad de Friburgo como para la literatura científica en general” (p. 67). Toda la parte dedicada a esta primera etapa en Friburgo es una de las más logradas del libro. Puede verse con nitidez cómo la fuerza del

pensamiento heideggeriano va cobrando forma a través de sus lecciones y va dejando estupefactos a los que toman parte de ellas. El *daimon* de la filosofía se hace presente en sus clases y no deja indiferente a nadie. Leo Strauss, Bruno Strauss, Karl Löwith, Gadamer, Eugen Fink, Walter Biemel, Emmanuel Levinas, son algunos de los nombres dentro de esta constelación impresionante de filósofos que pasaron por sus aulas y quedaron fascinados por su forma tan singular de hacer filosofía. A algunos se les aparece como un auténtico Sócrates enseñando a los “alumnos a filosofar, al preguntar atrevido” (p. 102), no aceptando jamás por respuesta una frase grandilocuente ni una fórmula abstracta. Cuando escuchaba una respuesta semejante decía: “demasiado erudito, demasiado erudito” o en otro momento “eso es demasiado difícil para mí, no lo comprendo, ¿me lo podría explicar con sus propias palabras?” (p. 102). En estos diálogos mostraba también paciencia cuando ante una opinión muy poco afortunada de un alumno “sacaba una pregunta con sentido” (p. 101). No era un profesor fácil. Hans Jonas llega a decir que era más difícil que el propio Husserl. Este testimonio concuerda con lo que el propio Heidegger dice de sus lecciones: “Voy a buscar a los jóvenes” –escribe a Jaspers–, “voy a buscarlos”, “es decir, los tomo con fuerza de modo que toda la semana están “bajo presión””. En 1919 el filósofo reconoce lo productivo que han sido los primeros años en Friburgo: “Estoy feliz de mi crecimiento” (p. 68). Y mientras más nítido se torna la creación de un nuevo estilo de filosofar, más consciente se hace del profundo abismo que le separa de Husserl. “Me siento tan libre y creativo que he llegado ahora a una posición clara frente a Husserl: solo me falta obtener una cátedra. Entonces podré crear plenamente y tú podrás respirar algo más aliviada” (p. 68) Heidegger se aparece entonces dominado más que por el *daimon* del *eros* por el *daimon* de la *parresía*, de aquel ánimo que, según Eurípides, insufla el discurso franco y directo de un hombre ante una asamblea. Pero tal ánimo debe ser postergado por razones estratégicas: “debo encontrar la forma (...) –le escribe a Elfride en 1920– de permanecer a su lado [de Husserl] sin caer en conflictos violentos, eludiendo la acentuación de nuestras diferencias” (p. 68) La confianza ganada a través de su éxito como profesor provoca más a este nuevo *daimon*. Así en febrero de 1923 llega a decir a Löwith que en su última sesión quemó las *Ideas I* y las destruyó. Llega a decir incluso más: “llego a la convicción de que Husserl nunca fue filósofo, ni un segundo de su vida. Cada vez es más ridículo” (p. 76) Y si eso no fuera suficiente dice todavía algo más: “Quizás el viejo advierta en verdad que le estoy

retorciendo el cuello, y entonces acabará la expectativa de la sucesión” (p. 77). El nombramiento como catedrático llega finalmente el 18 de junio de 1923. Desde ese momento el filósofo de Messkirch tendrá vía libre para “retorcerle el cuello” a Husserl sin temor a represalias, no sólo por las atribuciones que comporta tal nombramiento, sino sobre todo por la absoluta ingenuidad del filósofo moravo que en ese entonces decía que la fenomenología eran él y Heidegger, y que sólo después de varios años, más precisamente en 1927 leyendo *Ser y Tiempo*, descubría cuán distante estaba de su admirado discípulo. La vena virulenta que deja traslucir el filósofo alemán en su epistolario se contrasta con el peso de otra pasión dominante en su vida: el miedo (*phobos*). Miedo que tal vez se relacione con aquellas miserias de las que habla Volpi al inicio del libro (p. 16), y que lleva al propio Heidegger a reconocer en los años del rectorado que ya no puede hacer nada por algunos amigos judíos que acudían a él, como fue el caso de Elisabeth Blochmann, amiga (o algo más que eso) que pidió su ayuda inútilmente para salvar su puesto de trabajo. El testimonio de Blochmann es claro: “por la amistad entre Martin y yo hubiese sido necesario un diálogo a fondo. Pero él tenía miedo, eso me quedaba claro” (p. 98). Los autores parecen confirmar esta interpretación cuando señalan que Heidegger nunca fue un nacional-socialista auténtico (p. 154) y que si bien éste continuó pagando sus cuotas al partido nazi tras su dimisión al rectorado tal acción se debió a que en tal régimen totalitario era “inimaginable” abandonar su afiliación política, dicho en otros términos, era demasiado peligroso hacerlo.

La nitidez con la que queda expuesto el perfil psicológico del filósofo alemán, el sincero retrato realizado de su personalidad tanto en su grandeza como en sus miserias, podría dar lugar a una valoración moral que, sin embargo, los autores han preferido no ofrecer. Esta “omisión”, que no exime el juicio que el propio lector puede hacer, se comprende por la intención de los autores de únicamente exponer aspectos de la vida de Heidegger poco conocidos, sin tomar partido en el debate sobre la moralidad de sus acciones. Si a ello sumamos la reciente publicación de los tres primeros volúmenes de los *Schwarze Hefte* de Heidegger (GA 94-96), diario intelectual escrito entre 1931 y 1941, –en cuyo análisis seguramente se sumergirán en los próximos años los estudiosos de su obra, sea para confirmar sus interpretaciones, sea para desmentirlas–, esta decisión de Xolocotzi y Tamayo podría tornarse incluso un gesto de prudencia. A reserva de los datos que los *Schwarze Hefte* vayan revelando, resulta imposible, a la luz de lo que este libro presenta,

hablar de una animadversión de Heidegger hacia los judíos o de una connivencia con el racismo hitleriano, algo que puede ser cuestionado por la relación amistosa que mantuvo con judíos antes y después de su compromiso con el nazismo. A ello podemos añadir un rasgo en la compleja personalidad de Heidegger que este estudio destaca y que difícilmente podría conciliarse con un espíritu sectario y violento: la afabilidad. Este rasgo queda confirmado por su hijo Hermann al final de libro: “lo recuerdo como un hombre alegre y afectuoso, diferente a la imagen convencional del filósofo” (p. 200); también lo podemos percibir en una foto en la que Heidegger aparece con alumnos de algún seminario suyo en Friburgo (p. 132), en un ambiente de amistad y familiaridad, en el que muchas veces se mezclaron gentiles y judíos. Somos conscientes, sin embargo, de que una valoración integral de la relación de Heidegger con el nazismo y el judaísmo, en el estado actual de la obra publicada, resulta una empresa difícil, si no temeraria. Este libro, en todo caso, cumple con el cometido de ofrecer mayores elementos para que esa valoración se atenga a la historia real del filósofo alemán, sumándose así a otros que las fuentes bibliográficas apenas publicadas o por publicarse pondrán a la luz.

*Ricardo Gibu
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*