HEIDEGGER Y LA CRÍTICA CONTEMPORÁNEA DE LA MODERNIDAD JURÍDICA

*Eric Herrán**

Existen buenas razones para pensar que la identificación heideggeriana de la modernidad con lo que podemos llamar el imperio de la subjetividad metafísica, constituye un asidero principal de los esfuerzos contemporáneos encaminados a reivindicar, parcial o totalmente, el mundo jurídico de los Antiguos. En consecuencia, es plausible suponer que el proyecto ontológico heideggeriano debe poder prestarse al sostenimiento de un concepto *no* moderno del derecho o, en palabras más directas, a la validación de una idea de lo jurídico incompatible en última instancia con el derecho subjetivo y, específicamente, con el discurso de los derechos humanos. Por lo menos, eso aseguran Luc Ferry y Alain Renaut. Por otro lado, sin embargo, también sabemos que las teorías post-estructuralistas y/o postmodernas que se encuentran en circulación desde fines de los años sesenta en conexión con el legado nietzscheo-heideggeriano, cuando no impugnan abiertamente estos derechos, acusan serias dificultades para suscribir coherentemente una defensa del sujeto y los valores vinculados con los derechos del ser humano en cuanto tal. De ahí que, a mi entender, una resultante de la interrogación jurídico-política que Ferry y Renaut han enderezado desde hace aproximadamente dos décadas a la obra de Heidegger radique en la observación de que ésta parecería ser capaz de sustentar, simultáneamente, posturas tanto *jurídicas* como *antijurídicas* de antimodernismo.[1]

* Instituto Tecnológico Autónomo de México.

[1] Véase Eric Herrán, *Entre la Revolución y la Desconstrucción. El humanismo jurídico de Luc Ferry y Alain Renaut*, Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política núm. 62 (México: Fontamara, 1999), capítulos 4 y 5 (el presente ensayo recupera parcialmente los argumentos presentados allí). Véase asimismo Luc Ferry, *Filosofía política I*, trad. J. J. Utrilla (México: Fondo de Cultura Económica, 1991); Luc Ferry y Alain Renaut, *Heidegger et les modernes* (París: Grasset, 1988); *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain* (París: Gallimard, 1988); *Filosofía política III*, trad. J. Barrales Valladares (México: Fondo de Cultura Económica, 1990); Alain Renaut, *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité* (París: Gallimard,

Puesto de otro modo: las investigaciones de Ferry y Renaut permiten percibir en la embestida heideggeriana en contra de la modernidad un sustrato común a las impugnaciones de la modernidad jurídica –y, concretamente, de los derechos humanos– efectuadas ya sea en nombre de una reivindicación de la experiencia jurídico-política *pre*moderna, o en favor de un perspectivismo axiológico que nos exhorta a adentrarnos valerosamente en los espacios de la contingencia *post*moderna. Con Ferry y Renaut, creo que es difícil dejar de percibir la vinculación o el parentesco teóricos entre las críticas postmodernas de los derechos humanos, por un lado, y la *Destruktion* heideggeriana, por el otro. Sin embargo, me parece que Ferry y Renaut exageran, con perjuicio, la imbricación aparente entre el proyecto ontológico de Heidegger y ciertas argumentaciones contemporáneas en favor de algún tipo de recuperación significativa de la noción platónico-aristotélica del derecho.[2]

De entre todas estas cuestiones, aquí me ocupo principalmente de la tesis de que la filosofía heideggeriana suministra en la actualidad el basamento profundo para las arremetidas tanto "pre"-modernas como "post"-modernas en contra de la noción moderna de los derechos y, en particular, de los derechos humanos. Trataré de mostrar que, a pesar de sus equivocaciones, un mérito mayor del enfoque de Ferry y Renaut radica en su intento por esclarecer la clase de reflexión jurídica impli-

1989). Para una revisión provechosa de las convergencias y desencuentros entre las posturas postmodernas y las post-estructuralistas, véase Steven Best y Douglas Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogations* (Nueva York: Guilford Press, 1991), capítulo 1. Para una apreciación de las incursiones de los enfoques postmodernos en los terrenos de la justicia y el derecho, véase Jean-François Lyotard y Jean-Loup Thébaud, *Just Gaming* (Minneápolis: University of Minnesota Press, 1985); Jacques Derrida, *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*, trad. A. Barberá y P. Peñalver Gómez (Madrid: Tecnos, 1997); Thomas Docherty, "Postmodernist Theory: Lyotard, Baudrillard, and Others", en Richard Kearney, ed., *Routledge History of Philosophy*, vol. 8, *Twentieth-Century Continental Philosophy* (Londres: Routledge, 1994), pp. 174-205. Para un examen crítico de estas posturas, véase Terry Eagleton, "Deconstruction and Human Rights", en Barbara Johnson, ed., *Freedom and Interpretation* (Nueva York: Basic Books, 1993), pp. 121-145; John P. McCormick, "Derrida on Law; or, Poststructuralism gets Serious", *Political Theory* 29, núm. 3 (junio de 2001):395-423.

[2] Ferry y Renaut dirigen sus críticas principalmente al antimodernismo jurídico de Leo Strauss y de Michel Villey. Véase Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953); *What is Political Philosophy? and other studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1959); "The Three Waves of Modernity", *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss,* ed. Hilail Gildin (Indianápolis: Bobs-Merrill, 1975), pp. 81-98; Michel Villey, *Seize essais de philosophie du droit* (París: Dalloz, 1969); *Le droit et les droits de l'homme* (París: Presses Universitaires de France, 1983).

cada en la fenomenología heideggeriana, así como las consecuencias que ésta entraña para la noción moderna del derecho. La pertinencia de elucidar lo que podría llamarse la idea heideggeriana del derecho deriva, pues, directamente de los interrogantes y desafíos que dicha idea es capaz de concitar, en última instancia, en torno a cualquier toma de posición seria en favor de los derechos del hombre.

Ahora bien, como han advertido por su parte Alain Renaut y Lukas Sosoë, la tarea de poner en claro la idea heideggeriana del derecho es desde el inicio complicada, si consideramos la escasez de escritos en los que Heidegger aborda cuestiones propiamente jurídicas. Sin mencionar que, cuando ocurre, su razonamiento jurídico siempre tiene lugar en el marco más amplio de sus especulaciones ontológicas.[3] En particular, esta última observación obliga a dividir la empresa en dos partes. Antes de abordar el examen de los aspectos propiamente jurídicos y políticos de la obra heideggeriana, es preciso allegarse una comprensión mínima –ciertamente estipulativa– de la orientación global de las investigaciones ontológicas de Heidegger que pueda servirnos como un contexto para acceder a su reflexión más normativa. Aquí suscribo, en lo fundamental, la configuración de dicho contexto sugerida por el humanismo jurídico de Ferry y Renaut.[4] Una vez expuestos los lineamientos generales de la filosofía heideggeriana, exploraré la posición del autor de la *Carta sobre el humanismo* con respecto a la cuestión del derecho y, en particular, de los derechos humanos. Entonces se apreciarán mejor mis divergencias, y no sólo mis coincidencias y acuerdos, con el enfoque propuesto por Ferry y Renaut. Pero primeramente, como se verá enseguida, ofreceré algunas reflexiones generales sobre la importancia del proyecto heideggeriano en la conformación de la vertiente antihumanista dominante en el pensamiento filosófico y político de finales del siglo veinte. La pertinencia de estas reflexiones preliminares saltará a la vista.

[3] Alain Renaut y Lukas Sosoë, *Philosophie du droit* (París: Presses Universitaires de France, 1991).

[4] Aunque, como se verá, recurriré asimismo para ello a Lukas Sosoë, quien se ha situado –al menos sobre esta cuestión– en la misma perspectiva que Ferry y Renaut.

Heidegger y el antihumanismo contemporáneo

Aun antes de la publicación del libro de Víctor Farías sobre Heidegger y el nazismo,[5] Ferry y Renaut ya habían aislado el enfoque desconstruccionista heideggeriano como el elemento central de un tipo ideal de pensamiento filosófico y político al que bautizaron con el nombre de "Pensamiento 68". En *La pensée 68* se nos informa que, más allá de las divergencias irrecusables entre todas ellas, puede observarse un sustrato común a las obras de pensadores tales como Bourdieu, Derrida, Foucault, Lacan y Lyotard. Para Ferry y Renaut, "la cuestión que atraviesa todo el Pensamiento 68" es la cuestión del humanismo.[6] Concretamente, observan que el rasgo primordial de este tipo de pensamiento es un antihumanismo erigido sobre el cuestionamiento radical de la subjetividad entendida como una ilusión perniciosa. El carácter perjudicial de la subjetividad se aprehende rápidamente atendiendo al bien conocido argumento sobre la "dialéctica del iluminismo".[7] Según dicho argumento, el discurso humanista de la filosofía moderna (orientado hacia la liberación del ser humano concebido como un ser superior) acaba tornándose exactamente en su contrario (es decir, en causa del

[5] Véase Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, trad. A. Maestre (Barcelona: Muchnik, 1989). En Francia, los debates ocasionados por la aparición del libro de Farías –el cual pretende documentar la persistencia del involucramiento de Heidegger con el movimiento nazi más allá de los años-clave de 1933 y 1945– fueron exacerbadamente agrios y descorteses, aun de acuerdo a los estándares parisinos. Buenas introducciones a algunos aspectos importantes del llamado "affaire Heidegger" (incluyendo, a veces, los textos del filósofo de Messkirch que se encuentran más inmediatamente implicados en la controversia) se encuentran en Otto Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger*, trad. J. de la Colina (Barcelona: Alfa, 1984); Ferry y Renaut, *Heidegger et les modernes*; Ramón Rodríguez, introducción a Martin Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del* Spiegel, trad. R. Rodríguez (Madrid: Tecnos, 1989), pp. ix-xlvii; Gunther Neske y Emil Kettering, eds., *Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers* (Nueva York: Paragon, 1990); Tom Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 1992); Tom Rockmore y Joseph Margolis, eds., *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics* (Filadelfia: Temple University Press, 1992); Richard Wolin, ed., *The Heidegger Controversy: A Critical Reader* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993); Julian Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Christopher Rickey, *Revolutionary Saints: Heidegger, National Socialism, and Antinomia* (University Park: Pennsylvania State University Press, 2002); Charles R. Bambach, *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks* (Ithaca: Cornell University Press, 2003).

[6] Ferry y Renaut, *La pensée 68*, p. 26.

[7] Véase el modelo original de esta argumentación en Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, trad. H. A. Murena (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1969).

sobajamiento y la opresión de hombres y mujeres), por su inherente inclinación a abrigar los ideales del saber y el dominio absolutos, característicos de la metafísica moderna.[8] De ahí los inagotables y despiadados enjuiciamientos a la subjetividad emprendidos por el Pensamiento68, resultando siempre en la proclamación de la "muerte del hombre" como sujeto.

Ferry y Renaut hacen hincapié en dos formas principales de esta arremetida en contra del humanismo y la subjetividad, que se distinguen entre sí por el modo específico en que denuncian la mistificación formidable implicada en la idea de un sujeto humano autónomo. La forma marxista del antihumanismo casi no requiere presentación: se reconoce al punto en la aseveración de que la existencia del sujeto humano está determinada –aunque sólo sea "en última instancia"– por relaciones económicas. El estructuralismo de Althusser, y hasta la sociología de Bourdieu, puede tomarse como representante de esta perspectiva teórica. Por otra parte, el antihumanismo heideggeriano –del cual el enfoque desconstruccionista de Derrida ofrece el ejemplo más acabado– considera igualmente al sujeto como una ilusión, si bien dicha ilusión aparece aquí como la consecuencia del olvido de la cuestión del ser, un olvido que es correlativo a la historia de la metafísica y que debe ser superado.[9] Para el antihumanismo heideggeriano, la autenticidad en el ser humano no está vinculada con su subjetividad sino con el hecho de ser un "lugar" para el ser. En cualquier caso, sostienen Ferry y Renaut, al reducir al ser humano a "un 'lugar' ('lugar' en el que se expresan relaciones de fuerza, 'lugar' donde el ser se manifiesta al mismo tiempo que se retira), el hombre desaparece como esta dimensión de autonomía que el humanismo había pretendido convertir en el signo esencial de aquello que no es una cosa".[10]

Ahora bien, sólo después de la caída en desgracia de la teoría marxista a mediados de los años setenta ha sido posible comenzar a esti-

[8] Ferry y Renaut, *La pensée 68*, pp. 32-33.

[9] Otras dos formas de antihumanismo (nietzscheanismo y freudismo) son también señaladas por Ferry y Renaut como instancias nítidas del Pensamiento 68 (*ibid.*, pp. 127-195 y 281-310, respectivamente). Con todo, aseguran, estas dos corrientes contemporáneas del pensamiento (cuyos mejores exponentes son Foucault, de la primera y Lacan, de la última) pueden finalmente asimilarse al proyecto heideggeriano, de mayor alcance, que apunta al destronamiento del sujeto metafísico (*ibid.*, por ejemplo, pp. 313-316).

[10] *Ibid.*, p. 314.

mar el grado en que la filosofía francesa contemporánea se habría rendido, desde tiempo atrás, al pensamiento de Heidegger. Esto ha sido materia de análisis para Ferry y Renaut en *Heidegger et les modernes*, una obra que se incorpora a los debates gestados por la aparición del libro de Farías acerca de los nexos del filósofo alemán con el nazismo. Allí leemos que, si bien el verdadero relato de la fascinación francesa con la obra heideggeriana está aún por escribirse –y que, de cualquier modo, siempre tendríamos que estar atentos a una serie de vericuetos y sutilezas relativos a la reconstrucción de una historia tan compleja como ésta–, no puede dejar de percibirse el influjo del autor de *El ser y el tiempo* más allá de los círculos de sus seguidores confesos, tanto ortodoxos como disidentes.[11] En un provocador fragmento de su libro, Ferry y Renaut afirman que las huellas del pensamiento de Heidegger pueden rastrearse no sólo en la obra de intelectuales post-estructuralistas como Michel Foucault, sino también en la de quienes –como Claude Lefort y Cornelius Castoriadis– han sido señalados como responsables de la rehabilitación reciente de la reflexión propiamente política en la filosofía política francesa.

> Ya sea a través de la obra de Hannah Arendt o de la del último Merleau-Ponty, la influencia de la fenomenología de Heidegger es evidente en escritores tan dispares como Claude Lefort, Cornelius Castoriadis y Michel Foucault. Ahora es posible persuadirnos de que la crítica del mundo totalitario entendido como la abolición de la división primordial de lo social, y de la ideología entendida como el olvido de la "brecha" (Lefort), no carece de relación con la interpretación heideggeriana de la metafísica como la remoción de la diferencia y la otredad que se sigue del proyecto fantástico de control total sobre el mundo que ha devenido perfectamente transparente y manipulable por el sujeto. La denuncia del sistema soviético como una "estratocracia" (Castoriadis) que, en una nueva forma de imperialismo, persigue "la fuerza bruta por la fuerza bruta", con independencia de toda referencia a una idea cuyo centro ha sido aplastado por la máquina ideo-lógica, trae asimismo a la mente la crítica de Heidegger al mundo de la tecnología como voluntad de la voluntad, como voluntad de acrecentar la fuerza por la fuerza misma, al margen de cualquier fin objetivo o sustancial. ¿Cómo podemos concebir la designación de la razón cartesiana como una norma metafísica con

[11] Ferry y Renaut, *Heidegger et les modernes*, p. 37.

> respecto a la cual la sin-razón –la diferencia y otredad que es la locura– no puede menos que ser marginada y luego "recluida" (Foucault), fuera de esa "historia del ser" en la que, según Heidegger, Descartes fue el principal iniciador del olvido de la diferencia?[12]

De nuevo: hasta mediados de los años setenta, es decir, hasta que la pérdida de credibilidad de la teoría marxista apareció como un hecho ubicuo e irrecusable ("no es preciso tejer sobre este punto: el marxismo se ha derrumbado"),[13] la dilatada influencia de la fenomenología heideggeriana en el pensamiento francés había sido a menudo subestimada. Así que si hay un par de cosas rescatables con respecto al turbulento escándalo que siguió a las revelaciones del libro de Farías sobre el nazismo de Heidegger, sin duda una de ellas es la de que los intelectuales franceses (heideggerianos o no) han sido empujados a meditar sobre cuáles podrían ser los puentes que comunican a una filosofía del ser con las preferencias políticas de quien fuera rector de la Universidad de Friburgo en 1933-1934.[14] Vayamos al grano. La reformulación de la denuncia del pasado nazi de Heidegger ha provocado, de manera justificada, que los intelectuales franceses se pregunten acerca de la posible relación entre los ideales políticos del filósofo germano y el enfoque *Destruktion*-ista. Ferry y Renaut están en lo cierto al señalar que este cuestionamiento es a todas luces insoslayable, justo en la medida en que sabemos que dicho enfoque ha jugado, implícita o explícitamente, un papel preponderante por más de cuatro décadas en la identificación de los intelectuales franceses contemporáneos.[15]

Un segundo aspecto interesante del debate acerca de los puentes entre la filosofía y el nazismo de Heidegger radica sin duda en las sorprendentes similitudes de destino, en la historia intelectual reciente, entre los legados marxista y heideggeriano. Como bien lo apuntan Ferry y Renaut, después de la caída del marxismo en los años setenta, y gra-

[12] *Ibid.*, pp. 36-37.

[13] *Ibid.*, p. 34.

[14] Véase Eric Herrán, "Algo sobre la suerte de Heidegger y el nazismo", *Fragmentos de teoría política*, Filosofía y Cultura Contemporánea núm. 13 (México: Ediciones Coyoacán, 2000), pp. 63-68.

[15] Tanto así, que no es difícil advertir la presencia del núcleo heideggeriano en la clase de invectivas contra la modernidad que se han convertido en "una etapa inevitable en la vida de todo intelectual [francés]". De ahí que no sea difícil comprender el inusitado alcance de la crisis suscitada enmedio de la intelectualidad francesa por las revelaciones de un libro como el de Farías (Ferry y Renaut, *Heidegger et les modernes*, p. 27).

cias a un cierto maquillaje político operado sobre el pensamiento heideggeriano, este último (que hasta entonces había permanecido "a la sombra de su enemigo fraterno") se las ingenió para ocupar el lugar del primero como la mejor alternativa crítica: Heidegger había conseguido desplazar finalmente a Marx como el *maître penseur* de la izquierda.[16] Pero, ¿frente a qué cosa podía emerger el pensamiento heideggeriano como la mejor alternativa crítica? La respuesta de Ferry y Renaut es esclarecedora. Para el intelectual que ya había pasado por la experiencia marxista y que posteriormente había efectuado la crítica de las ilusiones totalitarias asociadas con dicha experiencia, "hasta hace unos cuantos meses [esto es, hasta la publicación del libro de Farías] el heideggerianismo hacía posible aferrarse a la cuestión esencial: la tarea crepuscular de salvar al pensamiento de la caída general de la humanidad en el *affairisme* estadounidense".[17] Este consenso, bajo el cual se habían cobijado los intelectuales franceses luego del derrumbe del marxismo, fue sacudido hasta sus cimientos por el libro de Farías.

A decir verdad, que el *affaire* Farías anuncie o no el comienzo del fin de la hegemonía del heideggerianismo y de la desconstrucción en el pensamiento francés, es algo que deberá permanecer como un interrogante al menos por algún tiempo. En todo caso, aún es demasiado pronto para que podamos averiguarlo. Si he ofrecido aquí algunos comentarios sobre el mayor escándalo intelectual parisino de fin de siglo, es porque éste guarda cierta relación con la elucidación de la idea heideggeriana del derecho y de su potencial crítico de la modernidad jurídica, que es el objeto de este ensayo. Por lo pronto, lo dicho hasta ahora debe bastar para indicarnos hasta qué punto no es descabellado afirmar –como lo hacen Ferry y Renaut– que el resuelto antimodernismo de Heidegger podría hacer las veces de apoyatura tanto para quienes nos convocan a la recuperación de una concepción premoderna del derecho, como para aquellos que, desde alguna perspectiva postmoderna, perciben en la norma jurídica otra forma de esencialismo acrítico.

Ahora bien, como observa Alain Renaut –en un libro escrito con la ayuda de Lukas Sosoë– al referirse a "las principales corrientes del pen-

[16] *Ibid.*, pp. 37-38. Ferry y Renaut apuntan atinadamente que esta sustitución habría sido "impensable en Alemania, donde Heidegger es, y sin duda continuará siendo por largo tiempo, junto con Nietzsche, un pensador *maudit*" (*Ibid.*, p. 38).

[17] *Ibid.*, pp. 38-39.

samiento contemporáneo" (otro nombre para el Pensamiento 68), tal pareciera que el problema último con las teorías *postmodernas* resulta del hecho de que su "matriz común" es tal que "lo menos que podemos decir sobre ellas es que tornan difícil la tentativa de devolverle un sentido al discurso de los derechos humanos".[18] Esta clase de dificultad se percibe igualmente, a su entender, en los esfuerzos orientados a resucitar alguna concepción *premoderna* del derecho. La raíz de este sorprendente acuerdo en torno a la imposibilidad de concebir los derechos humanos se encuentra en la influyente interpretación heideggeriana de la modernidad, acerca de la cual "lo menos que podemos decir" es que difícilmente podría suministrar un fundamento para la celebración de los valores democráticos y de la dignidad del ser humano en cuanto tal. No obstante, si bien la misma "matriz" heideggeriana puede ser capaz de suscitar dos clases diferentes de impugnaciones de la modernidad jurídica, es importante tener en cuenta la siguiente reserva. Mientras que las teorías "post"-modernas pueden describirse, en lo general, como osadamente historicistas y antijurídicas, sus contrapartes "pre"-modernas representan a todas luces lo opuesto, al pretender instalar alguna noción naturalista clásica de lo jurídico en el centro de la reflexión filosófica y política. De cualquier modo, una vez hecha esta reserva, hay que decir que en la medida en que tanto "pre"-modernos como "post"-modernos podrían ciertamente anclar su rechazo de la modernidad jurídica en las premisas para tal efecto establecidas por la filosofía de Heidegger, en el presente toda teoría del derecho concebida como una teoría de los derechos humanos que no dé por zanjada de antemano, en cualquier sentido, la cuestión de su propia fundamentación, tendrá que vérselas tarde o temprano con la lectura heideggeriana de la modernidad.

La interpretación crepuscular de la modernidad según Heidegger: metafísica, tecnología y subjetividad

Como ya he indicado anteriormente, la (exigua) reflexión de Heidegger sobre el derecho es incomprensible a menos que se le ubique en el contexto de su crítica ontológica de la modernidad. Esto exige, como mínimo, el trazado de la orientación general de dicha crítica,

[18] Renaut y Sosoë, *Philosophie du droit*, p. 36.

antes de pasar a discutir sus escritos propiamente jurídicos.[19] En esta tesitura, es posible enunciar algunas tesis centrales en las investigaciones ontológicas de Heidegger, sin que ello implique, desde luego, que todas y cada una de estas tesis se encuentren inmediatamente vinculadas con problemas relacionados con el derecho o la justicia. En conjunto, estas tesis no sólo deberán ofrecernos un marco para la comprensión de los escritos propiamente jurídicos de Heidegger, sino también, presumiblemente, "la exposición más completa" del "basamento filosófico" sobre el que se erige el tipo de antimodernismo jurídico que encontramos en el grueso de los enfoques postmodernos, así como en la obra de algunos pensadores contemporáneos suscritos a la tradición clásica de la filosofía política.[20]

Cuatro tesis son cardinales en la crítica heideggeriana de la modernidad. La primera de ellas consiste en una interpretación general del curso de la historia humana como un proceso de decadencia.[21] Sabemos que, para Heidegger, la decadencia (la "decadencia espiritual del planeta") refiere al olvido de la cuestión del ser, cuestión que atraviesa de parte a parte la historia de Occidente.[22] El olvido del ser se expresa a su vez en un mundo dominado por la tecnología. Un multicitado fragmento de la *Introducción a la metafísica*, que aborda el conflicto Este-

[19] Para ello, y para el resto de este ensayo, recurriré frecuentemente a los argumentos presentados por Alain Renaut y Lukas Sosoë en su *Philosophie du droit*.

[20] Renaut y Sosoë, *Philosophie du droit*, p. 155.

[21] *Ibid.*, pp. 155-157.

[22] Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, trad. A. Ackermann, 2ª ed. (Barcelona: Gedisa, 1995), p. 43. La pregunta por el ser (la "pregunta ontológica") es formulada por Heidegger como la pregunta por la diferencia entre el ser y los entes; diferencia que debemos entender *qua* diferencia. Véase, por ejemplo, Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, 2ª ed. (México: Fondo de Cultura Económica, 1974), introducción del autor; "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", *Identidad y diferencia*, trad. H. Cortés y A. Leyte (Barcelona: Anthropos, 1988), pp. 99-157. Que hayamos "caído fuera del ser", afirma Heidegger, es algo de lo cual nadie es responsable, ni siquiera nuestros más remotos ancestros. El olvido de la pregunta por el ser está más bien ligado a "un acontecimiento que desde sus comienzos atraviesa la historia de Occidente". Pues "el fundamento último y más poderoso" de la decadencia del hombre y de los pueblos quizá radica en que, "sin saberlo", éstos han "caído fuera del ser hace mucho tiempo" (Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 42). En consecuencia, para nosotros el problema más urgente consiste en que "la decadencia espiritual del planeta" se ha expandido hasta el grado en que "los pueblos están en peligro de perder sus últimas fuerzas intelectuales", las únicas fuerzas que podrían permitirles apreciar "*como tal* esa decadencia" (*ibid.*, p. 43, las cursivas son mías). Para nadie es un secreto que Heidegger –por un tiempo, al menos– confirió a la nación alemana el papel decisivo en la realización de la tarea de poner a Europa en el camino de su rehabilita-

Oeste contra el telón de fondo del reino de la tecno-ciencia, comunica con nitidez inigualable esta perspectiva.

Esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro. *Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo*; en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal.[23]

Nótese que Heidegger suprime aquí cualquier diferencia esencial entre las democracias occidentales y el totalitarismo estalinista. Para él, lo crucial con respecto a ambos tipos de régimen político reside en el hecho de que comparten la misma "desolada furia de la desenfrenada técnica" o –como lo proclama en otra parte– la misma inclinación moderna a considerar la existencia humana como un mero recurso a disposición de los poderes de organización de algún *Führer*.[24] Por consiguiente, toda distinción entre, digamos, los Estados Unidos y la Unión Soviética en términos de valores jurídico-políticos (concretamente, en términos de los derechos humanos que constituyen la médula de las democracias modernas), simplemente no es relevante.[25]

Nótese, asimismo, que la superación del punto de vista jurídico –también implicada en esta perspectiva– ocurre en favor del punto de vista metafísico. Para Heidegger, la adopción del ángulo metafísico con vistas a ponderar la relación entre los dos polos mencionados (o sea, entre el totalitarismo y las democracias modernas) significa, en palabras de Renaut y Sosoë, "qué acepción del ente y qué concepto de verdad (=qué

ción espiritual. Precisamente en la *Introducción a la metafísica* –un texto que, publicado con añadidos por primera vez en 1953, recupera un curso que el filósofo alemán impartió en el verano de 1935 en la Universidad de Friburgo– Heidegger arguye que el pueblo alemán, en tanto que pueblo histórico, debe situarse "a sí mismo, y por tanto a la historia de Occidente, a partir del núcleo de su acontecer futuro, en el ámbito originario de los poderes del ser". Si acaso "la gran decisión sobre Europa" no ha de traer consigo la aniquilación, entonces está claro que "sólo puede tomarse esta decisión por medio del despliegue de nuevas fuerzas históricas y *espirituales*, desde el centro" (*ibid*). En donde "el centro" significa Alemania en la medida en que la pregunta por el ser está vinculada con el destino de Europa, toda vez que Europa es el lugar donde "se decide el destino de la Tierra, y donde, para Europa misma, nuestra existencia histórica resulta central" (*ibid.* p. 46).

[23] Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 42 (las cursivas son mías).

[24] Martin Heidegger, "Superación de la metafísica", *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994), pp. 63-89, especialmente pp. 82 y ss.

[25] Renaut y Sosoë, *Philosophie du droit*, p. 156.

metafísica) subyace a estos dos sistemas sociopolíticos".[26] Como ya he indicado, la opinión de Heidegger sobre este asunto es que –desde el punto de vista metafísico y en lo tocante a valores jurídicos– todas las distinciones entre ambos sistemas son finalmente irrelevantes.

Por otra parte, sabemos que la identificación entre "Rusia" y "América", según Heidegger, se explica por el "carácter planetario" de la tecnología que el filósofo germano hace coincidir con la metafísica moderna comprendida como el (inicio del) "acabamiento" de la metafísica.[27] Es sólo cuando la historia mundial puede contemplarse como un proceso conducente al predominio planetario de la tecnología, que dicha historia permite su interpretación en términos de "decadencia".[28] Por supuesto, como nos lo recuerdan Renaut y Sosoë, casi todo lo dicho hasta ahora podría continuar pareciendo inaprehensible a menos que elucidemos lo que Heidegger entendía por el reino planetario de la tecnología. Para tal efecto, introduzcamos la segunda tesis central en el pensamiento de Heidegger.

Formulada brevemente, la segunda tesis establece que *tanto* la ciencia moderna (entendida como tecno-ciencia) *como* el totalitarismo no son sino expresiones de un mismo dominio tecnológico.[29] Afirmación extraña, entre otras cosas, porque estamos acostumbrados a ver los avances tecnológicos como una resultante de los impulsos de la ciencia, y no al revés.[30] La elucidación de esta tesis se vincula con la idea heideggeriana de la tecnología como "estructura de emplazamiento". De conformidad con esta idea, la esencia de la técnica no es "en manera alguna nada técnico". La comprensión corriente de la tecnología como un medio que involucra la actividad humana (una comprensión que puede en consecuencia llamarse "la definición instrumental y antropológica de la

[26] *Ibid.*

[27] Heidegger, "Superación de la metafísica", pp. 71-72.

[28] Renaut y Sosoë, *Philosophie du droit*, p. 157.

[29] En uno de los ensayos que componen los *Holzwege*, Heidegger anota: "La ciencia moderna y el Estado total, en su calidad de resultados necesarios de la esencia de la técnica, son también su consecuencia. Lo mismo se puede decir de los medios y formas empleados para la organización de la opinión pública mundial y de las representaciones cotidianas del ser humano" (Martin Heidegger, "¿Y para qué poetas?", *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte [Madrid: Alianza, 1997], p. 261).

[30] Heidegger aborda magistralmente las perplejidades suscitadas por el sentido de la relación esencial entre ciencia y técnica, en Martin Heidegger, "La pregunta por la técnica", *Conferencias y artículos*, especialmente p. 24.

técnica") no es incorrecta, pero no alcanza a ceñir su objeto a cabalidad, el cual se revela como algo más que un simple medio.[31] La verdad, según Heidegger, es que la tecnología se sitúa en el corazón mismo de la moderna voluntad de adquirir el máximo control posible sobre el mundo, sobre toda clase de energías naturales, incluyendo aquellas que se enderezan a la destrucción. Lo que se revela en la tecnología moderna es "una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada".[32] Esta "provocación" dispone todo, incluyendo al propio ser humano, de modo que "esté inmediatamente en el emplazamiento y que esté para ser solicitado para otra solicitación. Lo así solicitado tiene su propio lugar de estancia, su propia plaza. Lo llamamos las existencias."[33] Puesto que ordena por completo la relación del ser humano con el mundo, la tecnología moderna es algo más que un simple medio, es –como ya se dijo– una estructura de emplazamiento. Por ello, en la medida en que constituye una expresión de dicho emplazamiento, la ciencia moderna se origina en la tecnología moderna, y no al contrario.

Sin embargo, podemos preguntarnos qué es lo que autoriza a Heidegger a pasar "de la interpretación 'tecnológica' de la ciencia moderna a la interpretación igualmente 'tecnológica' del fenómeno totalitario".[34] La respuesta es simple. Si el marco de las existencias constituye la esencia de la modernidad (esto es, si la naturaleza es ordenada por la tecnología moderna con miras a "suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada"), entonces ni siquiera el ser humano puede evitar convertirse en una parte del cálculo maximizador de la explotación de toda fuerza laboral, es decir, en un simple instrumento en los esquemas de organización urdidos por toda clase de *caudillos* y de *gerentes*. De ahí que no sólo la ciencia moderna sino el propio estado totalitario deban surgir *necesariamente* de la esencia de la tecnología.[35]

La tercera tesis pone de manifiesto uno de los aspectos más impactantes del pensamiento de Heidegger, desde el mirador de la filosofía

[31] *Ibid.*, pp. 9, 10.

[32] *Ibid.*, p. 17.

[33] *Ibid.*, p. 19. Tal es la razón de que la tecnología moderna no sea un "mero hacer del hombre", pues ésta constituye una provocación que "concentra al hombre a solicitar lo real y efectivo como existencias" (*ibid.*).

[34] Renaut y Sosoë, *Philosophie du droit*, p. 159.

[35] *Ibid.*, pp. 159-160. Véase Heidegger, "¿Y para qué poetas?", pp. 260-261.

política. Podemos enunciarla en dos partes. La primera parte es prácticamente una repetición de la segunda tesis, y establece que el surgimiento del totalitarismo, entendido como el reino del *Führer* todopoderoso, se encuentra ineluctablemente ligado a la tecnología en tanto que estructura de emplazamiento. Pero la segunda parte trae a cuento las implicaciones que dicha ligazón acarrea para la percepción de la democracia y del humanismo –implicaciones, por lo demás, que el propio Heidegger parecería haber estado dispuesto a extraer.[36] Revisemos ahora estas implicaciones.

Puesto que, bajo la mirada de Heidegger, "Rusia" y "América" son en esencia lo mismo (pues acerca de ambas puede decirse que expresan la culminación tecnológica de la modernidad); o, en otras palabras, puesto que "lo americano"[37] no es más que la contraparte de la sociedad planificada estalinista, *en nuestro tiempo la cuestión política fundamental no estriba tanto en esclarecer la oposición entre las democracias liberales y el estado totalitario, como en desarrollar la inteligencia para iluminar los peligros de la tecnología*. Tal como Heidegger mismo se atrevió a manifestarlo en 1966 en una entrevista pensada como póstuma, el punto de partida debe ser el reconocimiento de que a lo largo de los últimos treinta años, se ha hecho cada vez más claro que el movimiento planetario de la técnica moderna es un poder cuya capacidad de determinar la historia apenas puede apreciarse. Hoy es para mí una cuestión decisiva cómo podría coordinarse un sistema político con la época técnica actual y cuál podría ser. No conozco respuesta a esta pregunta. No estoy convencido de que sea la democracia.[38]

Ya he apuntado que, para Heidegger, el totalitarismo no es otra cosa que el efecto lógico del imperio de la tecnología. Lo mismo vale para la democracia. Siendo éste el caso, y a la luz del pasaje que venimos de citar, sería ingenuo creer que la democracia representa en efecto lo opuesto de la sociedad totalitaria. Todavía más: enfrentados a los retos de la tecnología moderna, y suponiendo que tuviéramos que elegir entre la democracia y el totalitarismo, no hay razón para pensar que la

[36] Renaut y Sosoë, *Philosophie du droit*, pp. 160-161.

[37] Para la apreciación de lo que Heidegger, siguiendo a Rilke, entendía por "lo americano", véase "¿Y para qué poetas?", p. 262. Véase también Martin Heidegger, "La época de la imagen del mundo", apéndice 12, *Caminos de bosque*, p. 108.

[38] Martin Heidegger, *Entrevista del* Spiegel, en *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del* Spiegel, pp. 68-69.

primera sea preferible al segundo.[39] A lo sumo, la democracia moderna –por su vinculación con el ideal del estado de derecho– sólo puede ofrecer semi-opciones o verdades a medias ("medias tintas"). Verdades a medias, pues tales verdades conllevan la errónea convicción de que el hombre es capaz de gobernar al fenómeno tecnológico; una convicción sostenida, a su vez, por una equivocada apreciación de la esencia de la tecnología.[40] Es obvio, pues, que si los valores de la democracia liberal se sustentan en la falsa idea de que el hombre es capaz de dominar el proceso tecnológico, cometeríamos un grave error al pretender juzgar al estado totalitario en términos de su repudio del derecho, en vez de juzgarlo como la culminación de la lógica interna de la modernidad toda.[41] Asimismo, es igualmente obvio, y aún más importante, observar que existe una ligadura primordial entre la renuencia de Heidegger a considerar a la democracia como una alternativa al totalitarismo y su idea, tan sólo implícita más arriba, de que la modernidad, entendida como el imperio de la tecnología, es inseparable de un proceso por el cual el ser humano se concibe a sí mismo como un sujeto con voluntad y, particularmente, como un sujeto cuya voluntad no tiene en el fondo otro objeto que la voluntad misma. Esta ligadura primordial se aprecia de inmediato en el hecho de que los valores típicamente asociados con la democracia liberal aparecen, en la visión de Heidegger, tan sólo como la contraparte obligada de la afirmación de semejante idea del ser humano: idea que autoriza, por otro lado, que éste pueda llegar a imaginarse a sí mismo como la última fuente normativa y legal. Así las cosas, si aquello que sustenta al derecho moderno entendido como el espacio discursivo del derecho subjetivo y, en particular, de los derechos humanos no puede pensarse, según Heidegger, al margen de lo que constituye la esencia de la era tecnológica, entonces, en palabras de

[39] De hecho, sabemos que Heidegger en algún momento *prefirió* al totalitarismo (en forma de nacionalsocialismo) frente a la democracia liberal como la mejor alternativa en lo tocante a iluminar la relación adecuada entre el ser humano y la esencia de la tecnología. En la entrevista concedida a *Der Spiegel*, por ejemplo, Heidegger afirma lo siguiente: "yo veo la tarea del pensar en cooperar, dentro de sus límites, a que el hombre logre una relación satisfactoria con la esencia de la técnica. El nacionalsocialismo iba sin duda en esa dirección" (Heidegger, *Entrevista del* Spiegel, p. 77). Véase asimismo la observación parentética que Heidegger añade en 1953 a su polémica celebración de "la verdad interior y la magnitud" del nazismo, en su *Introducción a la metafísica*, p. 179.

[40] Heidegger, *Entrevista del* Spiegel, p. 69.

[41] Renaut y Sosoë, *Philosophie du droit*, p. 162.

Renaut y Sosoë, "¿cómo podría cuestionarse verdaderamente al fenómeno totalitario –el cual se perfila en el horizonte de la tecnificación del mundo– a partir de una idea del derecho que desciende en realidad de la misma lógica que aquél?"[42] No hay duda, por lo tanto, de que la "travesía" heideggeriana implica, en atención a su propia coherencia, "una descalificación severa de la idea moderna del derecho".[43] Pero examinemos otra más de las afirmaciones fundamentales de Heidegger antes de volver a esta cuestión.

Puede afirmarse que la cuarta gran tesis en el pensamiento de Heidegger es la que confiere cohesión última a su análisis de la modernidad. La tesis consiste en interpretar el imperio de la tecnología como la culminación de la metafísica. La apreciación de que el predominio de la tecnología es responsable por la aparición de los grandes *caudillos* y *gerentes* debe coronarse con la percepción de que, a su vez, la era tecnológica ha sido posible por el predominio de la metafísica en tanto que columna vertebral del pensamiento occidental. En otras palabras, si deseáramos inquirir sobre el totalitarismo en la visión de Heidegger, necesitaríamos entonces determinar la interpretación específica del ente y de la verdad (o sea, la metafísica) que subyace a este fenómeno.[44] Más tarde encontraríamos que la metafísica que subyace a la era de la tecnología y, por consiguiente, al totalitarismo, constituye la plenitud o la culminación de toda la historia de la metafísica.

Renaut y Sosoë advierten atinadamente que la cabal clarificación de la idea de que la metafísica moderna representa la culminación de la metafísica toda, implica un esfuerzo que nos apartaría en gran medida de nuestra investigación acerca de la idea heideggeriana del derecho. En congruencia, yo como ellos, me concentraré en la manera en que el vínculo entre la tecnología y lo que Heidegger llama la "metafísica de la subjetividad" conlleva la "devaluación de la idea moderna del derecho".[45] De hecho, ni siquiera es necesario recuperar aquí los detalles sobre la ruta que –de Descartes a Nietzsche, pasando por Kant– Heidegger ha adscrito a la historia de la metafísica moderna.[46] Bastará con hacer un par de observaciones al respecto. La primera observación

[42] *Ibid.*

[43] *Ibid.*, p. 163.

[44] Sobre la relación que guarda la metafísica con la determinación esencial de una época, véase Heidegger, "La época de la imagen del mundo", p. 75.

[45] Renaut y Sosoë, *Philosophie du droit*, p. 163.

consiste en que, si bien Descartes aparece en este itinerario como el pensador que inaugura el proyecto moderno de manipulación y dominación de la naturaleza por la vía de la razón, es Kant quien avanza y amplifica dicho proyecto con su introducción del concepto de autonomía. Kant hizo posible, por primera vez, una forma de la voluntad que no es instrumento de otra cosa más que de ella misma entendida como libertad. Finalmente, Nietzsche, al hacer hincapié en la voluntad de la voluntad, o en la búsqueda del poder por el poder mismo, no hizo sino radicalizar el descubrimiento kantiano. De ahí en adelante, la racionalidad instrumental (*Zweckrationalität*) en el sentido weberiano, habrá de convertirse en el factor decisivo.[47]

La segunda observación es la siguiente. En congruencia con lo anterior, es plausible pensar que, desde el punto de vista heideggeriano, la modernidad empieza y termina siendo "la era de esta concepción antropocéntrica del mundo por la cual el ser humano [...] se instaura como la medida de todas las cosas". Es precisamente esta auto-instauración del ser humano como la medida de todo, lo que constituye para Heidegger la esencia del humanismo, no pudiendo este último ser más que una noción moderna.[48]

Desembocamos, entonces, en el rechazo de la modernidad *in toto*: nada de lo moderno parece digno de conservarse, una vez que hemos efectuado su desconstrucción radical. Pues si es el caso que de Descartes a Nietzsche, de la ciencia moderna a la técnica contemporánea, lo que nos ocupa es un mismo itinerario fatal, es forzoso convenir –ésta es por lo menos la conclusión a que nos conduce este discernimiento de la modernidad– en que es la propia esencia de lo moderno lo que está en juego hasta en las formas más aberrantes de la tecnificación del mundo: en consecuencia (y ésta es una consecuencia de capital importancia), *lejos de que podamos oponer una figura de la modernidad a otra, todo nos lleva al sacrificio global de la modernidad*.[49]

No hay duda de que semejante conclusión abriga consecuencias "políticas, éticas, y también jurídicas" de gran envergadura.[50] El coqueteo de Heidegger con el nazismo, por ejemplo, puede verse en esta pers-

[46] Véase Martin Heidegger, *Nietzsche*, trad. J. L. Vermal, 2 vols. (Barcelona: Destino, 2000).
[47] Renaut y Sosoë, *Philosophie du droit*, pp. 164-165.
[48] *Ibid.*, p. 164.
[49] *Ibid.*, p. 166.

pectiva en concomitancia con la interpretación metafísica de la historia moderna de Occidente que venimos de examinar. Aun cuando –¿hay que decirlo?– la relación entre el filósofo alemán y sus preferencias políticas en 1933 no pueda verse nunca como ineluctable, lo menos que puede decirse al respecto es que la reprobación global de la modernidad efectuada por Heidegger *hace posible* esta relación.[51]

Pero aboquémonos ahora a examinar las consecuencias que el enfoque heideggeriano de la modernidad entraña para la reflexión jurídica y, en particular, para la idea moderna del derecho.

Nomos, Dike, Logos: ¿Un modelo "hiperbólico" de antimodernismo jurídico?

Las contadas disquisiciones de Heidegger sobre derecho y política se inscriben sin duda en el proyecto mayor de rescatar a la pregunta ontológica del olvido en el que supuestamente la ha sumergido, desde su arranque, la historia de la metafísica. La metafísica de la subjetividad que subyace propiamente a la era moderna representa la culminación de este olvido. Sobre esta línea, hemos visto que Heidegger, en su empeño por pensar la superación de este momento culminante, es conducido a establecer una liga entre el olvido de la pregunta por el ser y el fenómeno totalitario, y con ello nos ha permitido *atisbar* el punto de vista tanto jurídico como político que involucra su esfuerzo de superación. ¿Cuál es este punto de vista? Según Renaut y Sosoë, los textos de Heidegger examinados enseguida "convergen en la definición de otra idea del derecho, la cual se apoya más en las representaciones de la Grecia arcaica –las de los presocráticos– que en la concepción moderna del derecho como un valor formulado por y para el sujeto".[52] En su oportunidad, más adelante, rechazaré parcialmente esta aseveración

[50] *Ibid.* Para un penetrante análisis de las repercusiones propiamente éticas de la filosofía de Heidegger, véase Luc Ferry y Alain Renaut, "La question de la éthique après Heidegger", *Système et critique. Essai sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine* (Bruselas: Ousia, 1984), pp. 73-102. Acerca de sus consecuencias políticas, véase Luc Ferry, "La déconstruction heideggerienne de la modernité politique", en Alain Renaut, comp., *Histoire de la philosophie politique*, vol. 4, *philosophies politiques contemporaines* (París: Calmann-Lévy, 1999).

[51] Renaut y Sosoë, *Philosophie du droit*, p. 166. Véase Herrán, "Algo sobre la suerte de Heidegger y el nazismo".

inicial que, no obstante, hará las veces aquí de hilo conductor de los argumentos finales de este ensayo.

Dos conceptos, particularmente cargados de significación jurídica y política, retuvieron por momentos la atención de Heidegger. Aunque parsimonioso, su tratamiento de *nomos* y de *dike* es relevante para toda idea del derecho que pretenda concebirse a sí misma "fuera del horizonte del humanismo y de la subjetividad".[53] Como lo señalan Renaut y Sosoë, para establecer la visión heideggeriana del concepto presocrático de la ley (*nomos*) podemos concentrarnos justificadamente en la *Introducción a la metafísica* y en la *Carta sobre el humanismo*. En la primera de estas obras encontramos que Heidegger, apoyándose en el fragmento 114º de Heráclito, considera que la ley es aquello que constituye la comunidad política, o sea, en sus propias palabras, la "articulación interna de la πσις". No obstante, al mismo tiempo que efectúa tácitamente el contraste con la idea moderna del derecho, Heidegger advierte que *nomos* –la fuerza que mantiene unida a la *polis*– no debe entenderse de ningún modo como "lo general", como "algo que flota sobre todas las cosas sin tocar a nadie", sino como "la unión originariamente unificante de lo que tiende a separarse".[54] La ley es lo que enlaza lo múltiple; aquello que confiere a la ciudad su ordenamiento más interno.[55]

La relevancia jurídico-política de la interpretación heideggeriana del concepto presocrático de la ley es formulada por Renaut y Sosoë de la manera siguiente.

> Pensada así en el horizonte del ser (y no del sujeto), la ley de la ciudad, como la unidad originariamente unificante de lo diverso, no es una norma propuesta por la subjetividad para reunir, "después del hecho", las voluntades múltiples y divergentes en una comunidad: la ley constituye, más bien, aquello que coyunta, en lo más íntimo de ellos mismos, los

[52] Renaut y Sosoë, *Philosophie du droit*, pp. 168-169; la cita proviene de la p. 169.

[53] *Ibid.*

[54] Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 123.

[55] *Ibid*. Para Heidegger, otra manera de nombrar el Uno de Heráclito es *logos*, pero esta vez entendido no como razón, como usualmente ocurre, sino como *legen*, que significa juntar, vincular (*ibid.*, p. 125; véase también Martin Heidegger, "Logos", *Conferencias y artículos*, pp. 179-199). En este sentido, el Uno en tanto que logos, es el lugar donde todos los entes son colectados como lo Mismo, por su participación en el des-ocultamiento que hace posible toda presencia. Sin duda, esta definición –si puede haber alguna– se asemeja a la del ser en cuanto tal (véase Renaut y Sosoë, *Philosophie du droit*, p. 170).

> elementos de la ciudad en la comunidad del ser. Pero la ley no es tal (y la ciudad no se conforma a semejante ley), aclara Heidegger en algunas líneas que son esenciales para comprender su representación del derecho, a menos que cada uno de los componentes de la ciudad ocupe el lugar y la función que le son propios *en virtud de lo que es*; en tanto que "los poetas, por ejemplo, *sólo* son poetas, pero entonces lo son realmente, que los pensadores *sólo* son pensadores, pero entonces lo son realmente, que los sacerdotes *sólo* son sacerdotes, pero entonces realmente y que los gobernantes *sólo* son gobernantes, pero entonces realmente". Entendiendo: la ciudad se conforma a la ley (aquélla es "justa") cuando cada elemento se atiene al interior de la dimensión de presencia que le es propia, es decir, *es presente* (sola, aunque plenamente) *como el ente que es* (=con el tipo de presencia y en el campo de presencia que le corresponden).[56]

Según Renaut y Sosoë, nos encontramos aquí en presencia de la idea –esencial a las teorías aristotélicas del derecho natural– de *nomos*, del ordenamiento, como un "compartir". Un compartir que se halla a todas luces más enraizado en el milagroso hacerse presente del ser que en la naturaleza de la subjetividad. Con todo, apuntan justificadamente Renaut y Sosoë, es en su *Carta sobre el humanismo* donde Heidegger ha enunciado de un modo más completo la significación de su comprensión del sentido de la ley. En un pasaje que lo mismo arroja luz sobre su posición frente a la cuestión política o –empleando sus propios términos– la cuestión del vínculo entre la ontología y la política, el que fuera rector de la Universidad de Friburgo en 1933-1934, declara: *nomos* "no es sólo la ley, sino más originariamente la indicación oculta en la destinación del ser. Sólo ésta es capaz de disponer al hombre en el ser. Sólo tal posición es capaz de llevar y de unir. De otra manera, toda ley queda como hechura de la razón humana. Más esencial que toda imposición de reglas es que el hombre encuentre la estancia en la verdad del ser."[57] Con esta interpretación de *nomos*, Heidegger esboza una concepción alternativa del derecho y de la ley modernos. De acuerdo con tal interpretación, aun cuando es posible decir que el sujeto humano (o, más

[56] *Ibid.,* pp. 170-171. El pasaje citado por Renaut y Sosoë proviene de Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 141.

[57] Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. R. Gutiérrez Girardot (Madrid: Taurus, 1959), p. 63.

exactamente, el *logos* humano) es responsable por la institución de la ley, aquél no puede ser considerado como el fundamento de ésta.[58]

Heidegger alcanza una conclusión similar en "La sentencia de Anaximandro" (el ensayo final de los *Holzwege*), donde aborda la cuestión de la justicia (*dike*). Aquí, al igual que ocurre con su tratamiento de *nomos*, su análisis pretende oponer la alborada del misterio del ser al ensombrecedor reino del sujeto, estableciendo un contraste entre la concepción presocrática de la justicia y la de los modernos. Al respecto, Renaut y Sosoë advierten que lo que importa en este análisis es la manera en que distingue dos nociones de la justicia y, al hacerlo, contrapone decididamente a Antiguos y Modernos. Como es de esperarse, la primera de estas ideas de la justicia encarna en el mundo de los filósofos jónicos, mientras que la segunda aparece adquiriendo su forma más acabada en la obra de Nietzsche.[59] Según Heidegger, el mensaje de Anaximandro hace referencia a un sentido de lo justo que sólo es perceptible si podemos deshacernos de nuestras representaciones modernas de lo moral y lo jurídico.[60] Dicho brevemente, este otro sentido de lo justo estipula que *dike* es el "ajuste", y que el ajuste significa "acuerdo". En consecuencia, *dike*, cuando se concibe "desde el ser como presencia", aclara Heidegger, "es el acuerdo que ajusta y acuerda". En contrapartida, donde no hay *dike*, hay "des-ajuste", esto es, "des-acuerdo".[61] En otras palabras, existe la justicia cuando cada ente se ciñe a su lugar; un lugar que, como ya he apuntado al hablar de *nomos*, le es propio en virtud del modo de presencia que a su vez le es peculiar en relación a la totalidad de los entes. Ahora bien, la dimensión de acuerdo del ajuste significa no solamente diferencia sino *jerarquía*, la cual debe respetarse puesto que se origina en la naturaleza misma del hacerse presente del ser. Esto no puede ir más a contrapelo de la concepción moderna de la justicia, de su aversión por el rango.[62] Este aspecto es crucial en la interpretación heideggeriana de la *polis*. En un tiempo en el que "se invoca a la polis de los griegos incluso con afán excesivo", advierte Heidegger, no debemos olvidar que la jerarquía y el dominio

[58] Renaut y Sosoë, *Philosophie du droit*, pp. 171-172.

[59] *Ibid*., p. 175.

[60] Heidegger, "La sentencia de Anaximandro", *Caminos de bosque*, p. 327. Véase también Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 147.

[61] Heidegger, "La sentencia de Anaximandro", p. 322.

[62] Renaut y Sosoë, *Philosophie du droit*, p. 176.

están implicados en esta invocación, "porque de otro modo el concepto de la polis corre el peligro de volverse anodino y sentimental".[63] Estas citas provienen de una parte de la *Introducción a la metafísica* en la que Heidegger explora la conexión esencial entre *logos* (en tanto que *legen*) y *polis*. O sea que lo que Heidegger dice acerca de la *polis* no debe verse como algo que atañe meramente a la "ex-sistencia griega" sino como algo que se corresponde cabalmente con la recuperación heideggeriana del *logos*, la cual sostiene, a su vez, su interpretación de la historia de la filosofía occidental como historia de la metafísica. Nada más, ni nada menos. Atendamos al pasaje del cual han sido extraídas estas citas, y prestemos atención a que cuando Heidegger habla de "otra armonía" establece implícitamente el contraste con el *igualitarismo* jurídico-político *moderno*.

> Dado que el ser, en tanto logos, es originariamente conjunción, o sea, no un mero acumular y apretujarse de lo amontonado donde cualquier cosa vale lo mismo, ya sea mucho o poco, por eso al ser le pertenecen la primacía y el dominio. Si el ser tiene que hacerse patente, debe tener por sí mismo y conservar una primacía. El hecho de que Heráclito hable de la muchedumbre como de perros y asnos caracteriza esta posición que corresponde esencialmente a la ex-sistencia griega. Ya que hoy a veces se invoca a la polis de los griegos incluso con afán excesivo, no habría que pasar por alto estos aspectos, porque de otro modo el concepto de la polis corre el peligro de volverse anodino y sentimental. Lo jerárquico es más fuerte. Por esta razón, el ser, el logos, en tanto armonía del conjunto no es fácilmente e igualmente accesible para todo el mundo, sino que permanece cerrado, al contrario de aquella otra armonía que no es más que un arreglo, anulación de la tensión y allanamiento.[64]

Ante pasajes como éste, no es descabellado afirmar, como lo hacen Renaut y Sosoë, teniendo como fondo la lectura heideggeriana de la historia de la metafísica (donde la consumación nietzscheana de esta historia se vincula por igual al predominio de la tecnología y al surgimiento del totalitarismo), que el propósito heideggeriano de determinar dos concepciones distintas de la justicia deja entrever "los dos polos de una decadencia del derecho", decadencia que va de la mano de

[63] Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 124.
[64] *Ibid.*, pp. 124-125.

lo que el filósofo alemán observa como la degeneración o decadencia del planeta. Es en este contexto que puede afirmarse que la interpretación del derecho que se sigue de los textos jurídicos de Heidegger contiene en sí misma "todos los ingredientes de los enfoques antimodernos que, en materia de filosofía del derecho, han querido pensar el advenimiento del derecho subjetivo como una catástrofe, y de fundar la reflexión jurídica en concepciones premodernas, particularmente en una cierta comprensión griega del derecho". Con la añadidura de que, si en el agregado estos "ingredientes" representan una crítica completa, radical, de la modernidad (digamos, un antimodernismo jurídico "puro"), entonces "la contribución de Heidegger a la filosofía del derecho es sin duda mucho más importante" de lo que nos permite sospechar el modesto espacio que en su obra ocupan sus textos jurídicos.[65]

Ahora bien, esta interpretación no implica que Renaut y Sosoë se priven de reconocer que la idea heideggeriana del derecho, tal como la hemos venido mostrando, fue efectivamente dejada en una etapa trunca o reducida (o, para decirlo con ellos, en estado "embrionario") por el filósofo germano. Al respecto, Renaut y Sosoë sugieren que la reticencia de Heidegger a desarrollar su propia noción del derecho no es sino el efecto de un propósito velado y turbio. Sostienen que si Heidegger se atrevió tan sólo en muy raras ocasiones a incursionar en el territorio de la filosofía política, fue porque pensaba que ésta era la mejor manera de proteger de la persecución y la crítica a su visión declaradamente antimoderna. O lo que es lo mismo: no hay ninguna duda, nos dicen, de que si Heidegger hubiera intentado profundizar en sus reflexiones jurídico-políticas, las dificultades y los peligros que entraña un rechazo hiperbólico de la modernidad como el suyo, tendrían eventualmente que haber salido a la superficie. Y ciertamente tales dificultades y peligros se habrían tornado entonces, en el terreno jurídico y político, mucho más "cruelmente" visibles que en el plano puramente ontológico al que su pensamiento solía confinarse.[66]

Discrepo fuertemente de esta explicación de la parsimonia del pensamiento jurídico-político de Heidegger. Mis razones las expondré casi inmediatamente. Antes quisiera no dejar de referirme a la conclusión mayor que Renaut y Sosoë extraen de su análisis de la noción

[65] Renaut y Sosoë, *op. cit.*, p. 178.
[66] *Ibid*, pp. 182-183

heideggeriana del derecho: *la dificultad final que enfrenta la teoría jurídica heideggeriana radica en su incapacidad para pensar consistentemente la justicia o el derecho.* Pues si la "medida" de la justicia es suministrada por el ser mismo, entonces cualquier cosa que surja y aparezca en términos de una modalidad de presencia no puede menos que ser "una dimensión o un momento" de la "dispensa del Ser", y debe –sólo por ello– estar en concordancia con la norma. Lo menos que puede decirse acerca de semejante interpretación de lo justo, es que despoja al concepto de derecho de cualquier significado.[67]

Sin duda, en el contexto de las sociedades democráticas modernas es posible repudiar esta historización *radical* del derecho y la justicia –sin que ello implique, hay que aclararlo, el regreso a posiciones ingenuamente esencialistas, pre-heideggerianas. Pero es evidente, entonces, que para ello no bastan nuestras razones morales y políticas inmanentes. No bastan nuestra indignación intensa ni, por otra parte, el registro autocomplaciente de las convicciones in-fundadas que supuestamente compartimos con un gran número de personas. Aunque tampoco bastan, *también* necesitamos ofrecer argumentos que consideren seriamente los persistentes desafíos y perplejidades suscitados renovadamente por la desconstrucción nietzscheo-heideggeriana.[68]

[67] *Ibid.*, pp. 183-184. Véase Alain Renaut, "Le problème de la loi injuste", *Cahiers de philosophie politique et juridique*, núm. 12 (1988)169-182. Steven Smith ha resaltado asimismo la contingencia normativa radical implicada en el no menos radical historicismo de Heidegger. Véase Steven B. Smith, "*Destruktion* or Recovery?: Leo Strauss' Critique of Heidegger", en John P. McCormick, ed., *Confronting Mass Democracy and Industrial Technology: Political and Social Theory from Nietzsche to Habermas* (Durham: Duke University Press, 2002), pp. 245-266.

[68] Para una consideración más amplia de esta circunstancia, y de sus consecuencias para la filosofía política contemporánea, véase el conjunto de argumentos presentados en Herrán, *Entre la Revolución y la Desconstrucción*. Por otra parte, es posible, desde luego, asumir la contingencia radical del historicismo postmoderno derivado de Heidegger en combinación con las aspiraciones, prácticas e instituciones características de la democracia moderna. Desde el pragmatismo, por ejemplo, Richard Rorty ha intentado llevar a cabo este tipo de fusión. Véase Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); *Pragmatismo y política* (Barcelona: Paidós, 1999). Sin embargo, no encuentro suficientemente convincentes los empeños de Rorty. Para mis críticas, véase Eric Herrán, "Rorty y el espejo de la democracia liberal", *Fragmentos de teoría política*, pp. 97-108.

Observaciones finales

El esfuerzo de Renaut y Sosoë por elucidar la clase de idea del derecho que Heidegger habría tenido que suscribir, es encomioso. Lo que de entrada llama poderosamente la atención respecto a dicha idea, es su proximidad al derecho natural aristotélico. Proximidad que sorprende, justo en la medida en que el proyecto ontológico de Heidegger –que da sustento a su reflexión propiamente jurídica– está vinculado con la devaluación de la filosofía clásica en aras de una recuperación (matizada, si se quiere) de la alborada presocrática. Como vimos, este elemento paradójico en los escritos jurídicos heideggerianos es oportunamente puesto de relieve por Renaut y Sosoë –aunque no sin traicionar su convicción de que la idea heideggeriana de lo jurídico "se apoya más en las representaciones de la Grecia arcaica", concretamente en la Grecia de los presocráticos.

Por lo demás, considero que la explicación que ofrecen Renaut y Sosoë acerca del desinterés de Heidegger por desarrollar plenamente su idea del derecho, es fundamentalmente incorrecta. Como ya he apuntado, Renaut y Sosoë piensan que, en caso de haber profundizado en su idea de lo jurídico, Heidegger se habría visto irremediablemente forzado a des-ocultar las enseñanzas más propiamente políticas (concretamente, totalitarias) que supuestamente comportan sus lucubraciones ontológicas. Ciertamente, esta explicación no carece de alguna credibilidad. De todos modos, sin embargo, no creo que las razones de Heidegger para abandonar en un estado meramente "embrionario" su reflexión jurídica puedan reducirse por entero (o, por lo menos, decisivamente) a un asunto prudencial. Hay otra explicación que me parece aún más plausible y que, curiosamente, se sigue igualmente de la exposición de la idea heideggeriana del derecho que venimos de considerar.

Mi opinión es que Heidegger no llegó hasta el fondo de su reflexión jurídica precisamente porque su concepción del derecho se encuentra, en efecto, *demasiado cercana* a la de la tradición clásica. En consecuencia, de haber ahondado en sus escritos jurídicos, es probable que Heidegger –arriesgando la coherencia interna de su filosofía toda– hubiese tenido eventualmente que reconocer a cabalidad las premisas del marco general de pensamiento *filosófico-político* en el que se inserta la meditación platónico-aristotélica sobre el derecho o lo justo. En otras palabras, Heidegger habría tenido entonces que reconocer que lo

ontológico no puede encontrarse tan radicalmente al margen de lo *político* como él hubiera querido imaginarlo. Lo que hace pensar que la conciencia clásica de la primacía de lo político (de la *polis*, como el lugar donde se unifica y se sostiene en su unificación originaria lo que tiende a separarse), por un lado, y de la irrecusable tensión fundamental entre la filosofía y la política, por el otro, habría sido tal vez la consecuencia inesperada de un proyecto ontológico montado sobre el más radical de todos los historicismos.