

La ciudad inhóspita promovida por Heidegger

The Inhospitable City Promoted by Heidegger

ALEJANDRO ROJAS JIMÉNEZ

Universidad de Málaga

RESUMEN. Una sociedad que se preocupa por fortalecer la idea de que nadie puede interferir en nuestras convicciones, acaba finalmente generando individuos acríticos incapaces de autonomía reflexiva y, en esta medida, se incumple la primera condición de una ciudadanía libre. Si pluralidad no significa arbitrariedad, sino sólo que no hay una única razón práctica, entonces lo que hay que hacer no es relegar la razón práctica al ámbito privado, sino mostrar la existencia de otras razones para tambalear la seguridad de las convicciones particulares y así promover cierta inhospitalidad que ponga constantemente a prueba las convicciones más personales.

Palabras clave: inhospitalidad, pluralismo, sociedad justa, Heidegger.

ABSTRACT. A society that cares about strengthening the idea that no one can interfere in our convictions, just finally generating uncritical individuals incapable of self-reflective and thus, it fails the first condition of a free citizenry. If diversity does not mean arbitrariness, but only that no single practical reason, then you have to do is not practical reason to relegate to the private sphere, but to show the existence of other reasons to shake the security of particular beliefs and thus promote certain inhospitality constantly put to test personal convictions.

Key words: inhospitality, pluralism, just society, Heidegger.

1. Introducción

Actualmente todos estamos comprometidos con la tarea de que es necesario contribuir a crear una sociedad no-excluyente en la que puedan coexistir una diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales irreconciliables y opuestas, esto es, *given the fact of reasonable pluralism*¹. El debate en torno al modo sobre cómo conseguir tal propósito es un debate apasionante y muy actual. En dichas discusiones, han aparecido argumentos utilitaristas, igualitaristas (moderados y radicales), libertaristas, comunitaristas...lo que desde luego no es habitual es que se recurra a Heidegger, y esto fundamentalmente por un hecho muy básico: Heidegger no quiere que la sociedad sea

¹ Cfr. Rawls, J., *Political Liberalism*, Harvard University Press, Cambridge Mass, 1993, p. 157.

justa ni equitativa, promueve por el contrario un tipo de sociedad que básicamente podríamos definir como inhóspita. Está convencido de que la sociedad debe construirse sobre una *Unheimlichkeit*² fundamental. Es en función de este convencimiento, incomprensible sin vincular a su noción de habitar, desde donde podemos entender su relación con el nacionalsocialismo.

Mi intención será analizar la siguiente cuestión ¿qué es aquello que hace que, para Heidegger, la inhospitalidad merezca ser promovida, y que le lleva a creer que incluso el nacionalsocialismo (si bien cuando aún la inhospitalidad que promovía no había degenerado en exterminio), precisamente por hacer inhóspita la sociedad, merecía ser promovido? Y por supuesto: ¿podemos aprovechar en algún modo el pensamiento de Heidegger para sumarlo al debate actual en torno a la construcción de una sociedad justa?

Esta cuestión, que asume que el apoyo de Heidegger al nacionalsocialismo fue activo y consciente, exige desde luego demostrar, por un lado, que efectivamente la *Unheimlichkeit* es una noción fundamental de la filosofía heideggeriana, y por otro lado, partir de la siguiente consideración: aunque no cabe en principio esperar nada bueno del movimiento nacionalsocialista, esto no excluye el caso posible de que alguien hubiera intentado promover a través de él algo valioso, aun cuando finalmente, y como era de esperar, dicho intento se demostrara ineficaz y fracasara. Soy consciente que desde lo que hoy sabemos, esto es, conociendo lo que verdaderamente llegó a ser el nacionalsocialismo, resulta extraño siquiera esperar que hubiera algún elemento que pudiera contribuir hoy al debate actual que busca promover por el contrario una sociedad justa donde todo el mundo pueda vivir en armonía.³ Dicha extrañeza se acrecienta si dicho elemento positivo recibe el nombre de inhospitalidad. ¿Promover la inseguridad y la inhospitalidad en lugar de una *constitutional guarantees secure* que garantice que nadie quede excluido ni sea perseguido? ¿Qué de bueno podría traer la inhospitalidad cuando más bien lo que parece es que debemos esforzarnos justamente en lo contrario?⁴

Es evidente que se debe precisar el significado de esta inhospitalidad. Lo inhospitalario tiene que ver con la falta de seguridad y cobijo que ofrece un lugar del entorno (*Umwelt*), y si bien esto se puede promover mediante el trato inhospitalario (excluyente y opresor), cabe pensar en lugares inhóspitos que no lo son por razón de ningún trato inhospitalario. Así el polo norte es un lugar inhóspito. Si bien, incluso cuando nos referimos a este tipo de inhospitalidad que brindaría cierta posibilidad de pensarla al margen del na-

² Heidegger, M., «Sein und Zeit», en *GA 2*, Klostermann, Frankfurt aM, 1977, p. 189.

³ Donde se de una *constitutional guarantees secure* de modo que *all citizens can pursue their way of life on fair terms and properly respect its (nonpolitical) values*. Cfr. Rawls, *op. cit.* p. 155.

⁴ Cfr. Innerarity, D., *Ética de la hospitalidad*, Peninsula, Barcelona, 2001.

cionalsocialismo conforme en principio Heidegger creyó encontrarla, ¿qué luz puede alcanzarse por esta vía para iluminar qué aspecto del debate actual en torno a la construcción de una sociedad donde todos podamos vivir en armonía? La extrañeza que cabe esperar ante estas cuestiones justifica sin duda los esfuerzos por aclarar el significado de la noción fundamental que Heidegger denominó *Unheimlichkeit*, ya que, como pretenderé mostrar, ninguna sociedad puede llegar a ser libre si no hace suya, de un modo moderado y ajustado, el interés por promover una peculiar forma de inhospitalidad que en este trabajo buscaré aclarar.

2. Nota preliminar sobre el nacionalismo de Heidegger para presentar la noción de *Unheimlichkeit*

Es conocido por todos el modo como algunos autores han sabido mostrar que existen en la obra de Heidegger ciertos rasgos fundamentales que lo acercan al movimiento nacionalsocialista y que no se pueden obviar si queremos entender su filosofía. La idea general de estos estudios es mostrar que la filosofía de Heidegger debe entenderse a partir de principios nacionalsocialistas. Destacan recientemente los trabajos de Faye⁵ y Quesada, quienes se han esforzado por mostrar que lo que hace Heidegger es expresar ontológicamente principios nacionalsocialistas.⁶ Desde luego estos trabajos han ayudado a comprender que no es del todo posible desvincular la relación existente entre su filosofía y el nacionalsocialismo. Si bien, el hecho de que se dé esta vinculación no significa necesariamente que se deba comprender la filosofía de Heidegger desde su nacionalsocialismo, podría también ser válida la inversa: que pudiéramos entender su nacionalsocialismo a partir de su filosofía.

¿Es su filosofía la que lo conduce al nacionalsocialismo o es su nacionalsocialismo lo que le mueve a cierta filosofía? Aunque la cuestión es trivial a la hora de establecer si la filosofía de Heidegger es afín al nacionalsocialismo (o si se quiere a ciertos principios nacionalsocialistas), no lo es sin embargo de cara a esclarecer la razón de la participación activa y consciente en el nacionalsocialismo, puesto que no es lo mismo estar ante un autor

⁵ «In order to preserve the future of philosophical thought, it is equally indispensable for us to inquire into the true nature of Heidegger's *Gesamtausgabe*, a collection of texts containing principles that are racist, eugenic, and radically deleterious to the existence of human reason. Such a work cannot continue to be placed in the philosophy section of libraries; its place is rather in the historical archives of Nazism and Hitlerism» Faye, E., *Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933-1935*, Michael B. Smith (tr.), Yale UP, New haven, London, 2009, p. 319.

⁶ Quesada, J., «Martin Heidegger y la exigencia política del conocimiento: una raza dura» en *Isegoría* 43 (2010), 545-563, p. 546.

que promueve una filosofía desde principios nacionalsocialistas,⁷ que estar ante un autor que promueve el nacionalsocialismo desde determinados principios filosóficos.⁸ La diferencia es evidente: en el segundo caso estamos ante un autor que, guiado por una filosofía particular, se vincula conscientemente al movimiento nacionalsocialista. En este trabajo se intentará defender que eso que Heidegger quiere promover es cierta idea de lo inhóspito, y que es a partir de dicha idea desde donde cabe entender su vinculación al nacionalsocialismo.

Desde cierto punto de vista esta óptica sugerida permite firmar una tregua en la disputa actual en torno al debate acerca del nacionalsocialismo de la filosofía heideggeriana, ya que asume por un lado que Heidegger, efectivamente, promovió consciente y activamente el nacionalsocialismo (sin justificaciones que aludan a supuestas ingenuidades políticas como dictaminó la comisión de Friburgo antes del dictamen del senado universitario), y esto significa asumiendo que sabía bien lo que hacía, pero al tiempo dicha propuesta asume igualmente la postura clásica y mayoritaria de que el proyecto filosófico de Heidegger tiene un origen que no es el nacionalsocialismo⁹, y que Heidegger quiso servirse del nacionalsocialismo para promover algo propio (¿un nacionalismo privado como había dicho el ministro de Cultura de Baden y que después abandonaría?¹⁰) creyendo que podría, como dice Pöggeler, erguirse como el guía del guía.¹¹

Ciertamente Heidegger nunca dejó de pensar que la inhospitalidad debía ser promovida, pero el nacionalsocialismo no se ajustaba bien a su idea, por las razones que se expondrán a lo largo de este trabajo en el cual se intentará mostrar que la filosofía de Heidegger está comprometida con cierta noción de inhospitalidad que el filósofo alemán no dudó en promover incluso a través del nacionalsocialismo (por lo que justamente merecía ser declarado culpable ante la comisión de depuración). Y una vez habiendo mostrado tal cosa, se analizará en segundo lugar (sólo una vez que se haya mostrado que el nacionalsocialismo no piensa la inhospitalidad del mismo modo ni la promueve por las mismas razones que Heidegger) en qué medida puede o no puede contribuir dicha visión de una ciudad inhóspita a la tarea de construir actualmente una sociedad justa y libre.

⁷ Y entonces conduce al holocausto. Cf. Quesada, J., *Heidegger de camino al Holocausto*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

⁸ Cfr. Leyte, A., *Ensaïos sobre Heidegger*, Galaxia, Vigo, 1995.

⁹ Cfr. Duque, F., «La guarda del espíritu. Acerca del nacional-socialismo de Heidegger», en Duque, F. (ed.), *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*, Serbal, Barcelona, 1991, 97-102.

¹⁰ «En 1936 empezaron los cursos sobre Nietzsche. Todos los que pudieron oírlos entendieron que se trataba de una discusión sobre el nacionalsocialismo» Heidegger, M., *Entrevista del Spiegel* (trad. Ramón Rodríguez), Tecnos, Madrid, 1989, p. 64.

¹¹ Pöggeler, O., «Den Führer führen? Heidegger und kein Ende», en *Philosophische Rundschau*, 32 (1985), 26-67.

3. *El punto de partida: la noción de habitar de Heidegger*

No se puede evidentemente entender el pensamiento de Heidegger acerca de lo inhóspito sin precisar lo que Heidegger entienda por habitar. Pues bien, cuando hablamos de la noción de habitar en Heidegger, el primer texto que se nos viene a la cabeza es aquél que se corresponde con la conferencia dada en Darmstadt en 1951.¹² Y ello porque se trata de un texto muy citado últimamente, entre otras cosas, por el hecho de que constituye un antecedente claro de una preocupación que es bastante actual: la concienciación acerca de la importancia de pensar la adecuada organización del espacio urbano y los lugares donde vivimos. Una sociedad libre sólo se puede construir sobre una ciudad bien organizada.¹³

La conferencia de 1951, como es sobradamente conocido, tenía por objetivo pensar acerca de una realidad social muy imperante: tras la II Gran Guerra, Alemania había sido destruida y la edificación masiva de viviendas que se estaba llevando a cabo de manera imperiosa es lo que motiva e impulsa esta conferencia de Heidegger, que se desarrolla sobre la tesis básica de que el construir debe estar supeditado al habitar, en tanto que el construir mismo es ya en sí el modo de habitar el hombre sobre la tierra.¹⁴ Lo cual no significa meramente que sólo en tanto que somos capaces de habitar podemos construir,¹⁵ sino sobretodo y muy especialmente que el habitar sólo es posible si existe algo así como un construir que hace habitable.¹⁶

En 1951 el hombre, ese ser arrojado al mundo y al que Heidegger exhorta en 1927 a atreverse a estar fuera de casa (*Nicht-zuhause sein*),¹⁷ se encuentra literalmente sin casa después de que las ciudades han sido destruidas. La situación en 1951 es por ello dramática. En la obra de 1927, donde tematiza con precisión el estado de la angustia, observamos que según lo dicho allí 1951 sería un momento aparentemente propicio¹⁸ que pondría a la existencia angustiada por la falta de resguardo ante la posibilidad de que naciera esa denominada *Ruf des Gewissens* o *Ruf der Sorge* que oriente al

¹² Heidegger, M.: «Bauen whonen denken», en *GA 7*, Klostermann, Frankfurt aM, 2000.

¹³ Actualmente las ciudades concienciadas miden la calidad del espacio urbano siguiendo el Sistema Integrado de Indicadores Urbanos realizados junto a UN-Habitat de Naciones Unidas. Véase por ejemplo el proyecto OMAU en Málaga: http://www.omaу-malaga.com/pagina/cod/91/El_proyecto.html

¹⁴ «Bauen ist eigentlich wohnen». Heidegger, M. *Bauen wohnen denken cit*, p. 162.

¹⁵ «Nur wenn wir das Wohnen vermögen, können wir bauen.» Heidegger, M. *Bauen wohnen denken cit*, p. 162.

¹⁶ «Das Wesen des Bauens ist das Wohnenlassen.» Heidegger, M. *Bauen wohnen denken cit*, p. 162.

¹⁷ Heidegger, M. *Sein und Zeit cit* p.188.

¹⁸ Cfr., Heidegger, M. *Sein und Zeit cit* p.188.

hombre a hacerse cargo de su *Seinkönnen*.¹⁹ Pero lo cierto es que el allí en el que no hay ningún tipo de construcción es un allí inhabitable,²⁰ y no angustioso, sino dramático. Se necesita un lugar donde vivir. O mejor, y como se aclarará en lo sucesivo, un lugar donde *vivir-en*.

En 1951 Heidegger reorienta su exposición para adecuarla a la situación trágica del momento, y en lugar de exhortar a huir de casa lo que hace en 1951 es llamar la atención sobre el hecho de que debemos observar cómo deben éstas ser construidas para que no impidan una existencia auténtica. Éste es a mi juicio el tono fundamental que distingue la posición de Heidegger en 1951 respecto de la posición de 1927: lo que desde lo dicho en 1927 parece propicio se revela en 1951 dramático. Pero atención: Heidegger no cree que la falta de vivienda haya iniciado un problema,²¹ sino más bien acentuado otro que ya existía, a saber, que no se ha llevado a cabo suficientemente esa reflexión sobre el habitar que oriente la construcción de las casas. Conviene advertir sin embargo que, aunque de momento se trate sólo de una indicación, lo que podemos tener en mente la mayoría cuando pensamos en una reflexiva construcción de viviendas seguramente sea muy distinto a lo que Heidegger tiene en mente, y ello precisamente debido al peculiar sentido de la noción de habitar en la filosofía de Heidegger.

Heidegger no se ocupa por primera vez del habitar en 1951. Ya se había ocupado en obras anteriores. Y de una manera especialmente decisiva en 1927, siendo *SuZ* el punto de partida irrenunciable a la hora de afrontar la tarea de dilucidar lo que significa habitar en el pensamiento heideggeriano, incluso para entender la tesis de 1951. No se trata pues de que la noción de habitar no aparezca por primera vez tematizada en 1951, ni siquiera se trata de que la podemos encontrar presente en otras obras, sino que la obra donde la noción de habitar de Heidegger ha sido abordada de un modo más profundo es la de 1927. Desde entonces la noción de habitar es una noción central y decisiva en la obra filosófica del alemán. Desde luego, no se entendería un análisis del significado de habitar en la filosofía de Heidegger que prescindiera de *SuZ*. E insisto, no es que no funcione de modo decisivo en otras obras como *Die Frage nach der Technik* de 1945 o *Der Ursprung des Kunstwerkes* en 1936, pues es más o menos evidente que se trata de una idea que está presente de un modo constante en el fondo de la trayectoria de la filosofía heideggeriana, sino que de lo que se trata es de que, habiendo sido siempre un tema central de la filosofía heideggeriana, es *SuZ* la obra donde

¹⁹ «Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge: der Rufer ist das Dasein, sich ängstend in der Geworfenheit (Schon-sein-in...) um sein Seinkönnen». Heidegger, M. *Sein und Zeit* cit p. 277.

²⁰ Cfr., Ortega y Gasset, J: «Ensimismamiento y alteración», en *OC V*, Alianza, Madrid, 1983, p. 303.

²¹ «die eigentlich Not des Wohnens besteht nicht erst im Fehlen von Wohnungen». Heidegger, M. *Bauen wohnen denken* cit, p. 163.

con más claridad queda patente el sentido radical de la noción de habitar de Heidegger, así como también en qué sentido ésta es un elemento imprescindible para entender su pensamiento. Sin entender la noción de habitar defendida en 1927 nada de la filosofía de Heidegger, tampoco del Heidegger II, puede entenderse correctamente. Ni siquiera otras cuestiones importantes de su biografía como por ejemplo su relación con el nacionalsocialismo.

Obviamente en 1951 Heidegger ha formulado ya su famoso *Geviert*, y por ello la intención propia de la conferencia de Darmstadt es la de promover un construir que permitiera escuchar la demanda del «destino», que es la demanda a ver bajo una nueva luz.²² El texto de 1951 es un texto por ello que posee una riqueza propia y original que hacen de él un texto fundamental dentro de la obra filosófica de Heidegger. Y sin embargo, dejando a un lado la filosofía de la Cuadratura, y centrándonos en lo que a la noción de habitar respecta, debemos advertir que la noción de habitar de 1951 no es distinta a la de 1927, que se trata en este caso más bien de una adecuación a las circunstancias (que la cuestión no podía ser como en 1927 huir de casa, sino cómo construir casas) y al momento concreto de su filosofía. Lo interesante es que aparentemente estas casas deberían de hacerse de tal modo que nadie se sienta como en casa (que es una idea propia ya de 1927: *Nicht-zuhause-sein*²³), para así provocar la llamada del cuidado. Para precisar esto que se acaba de decir es oportuno que nos centremos en los dos párrafos de *SuZ* en los que la noción de habitar muestra su auténtico papel, que es principal, en el pensamiento de Heidegger.

4. La noción de habitar en Sein und Zeit

a) Palabras preliminares sobre la noción de habitar en la obra de 1927

Los dos párrafos en cuestión pertenecen al primer bloque, en el que Heidegger expone los conceptos básicos de la obra después de una introducción muy reveladora. Estos conceptos básicos, son entre otros, la analítica existencial, estar-en-el-mundo, mundaneidad, el mundo del *se* impersonal, el *Dasein*, el encontrarse, el comprender, el cuidado, el habla, el lenguaje, la curiosidad, la caída, el estar arrojado, el estado de abierto o, por supuesto, la angustia. No aparece en el segundo bloque, salvo en la página 385. Ya veremos que a pesar de este uso esporádico del término, la noción de habitar está presente en toda la obra, ya que todos los conceptos fundamentales de 1927 giran en torno a ella.

²² Cfr., Rojas, A.: *La Cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*, Universidad de Málaga, Málaga, 2009.

²³ Heidegger, M. *Sein und Zeit* cit. p.188.

En primer lugar la encontramos en aquella parte de la obra en la que se aclara el significado del *in-der-Welt-sein*, que es de las primeras de las nociones fundamentales que se aclaran en *SuZ*. A mi juicio es de todas la primera noción con la que todo lector de *SuZ* debe familiarizarse. Sin ella no se podría entender nada en absoluto de la obra de 1927. La segunda aparición tiene lugar, por su parte, al final del bloque I, una vez que se han establecido ya el resto de nociones fundamentales (todas ellas relacionadas con la noción de *in-sein* que tiene que ser pensado a partir del habitar). Lo hace en un párrafo donde se exhorta a abandonar toda habitabilidad para permitir el surgimiento de la angustia, que es sin duda la otra gran noción fundamental de *SuZ* sin la cual sería imposible el inicio de la analítica de la *Zeitlichkeit* que tiene lugar en el bloque II. Abordemos estos dos lugares por separado para analizarlos con mayor detenimiento.

b) *La noción de habitar en el párrafo 12: el «vivir-en» como un habitar diligente*

Es el primer lugar en el que aparece en *SuZ* el uso del término habitar. Y es además el lugar en el que lo hace más reiteradamente.

El capítulo en el que está incluido este párrafo está dedicado a la exposición del significado de *in-der-Welt-sein*. El párrafo 12 se ocupa en concreto a la expresión *in-sein*. Se debe insistir en la centralidad e importancia de este párrafo en el conjunto de la obra: es la base a partir de la cual todo el edificio de *SuZ* se levanta. Nada puede entenderse de la obra si no se parte de una correcta concepción de lo que significa *in-sein*, puesto que ni el tema del ser impersonal, del cuidado, de la caída, etc, podrían entenderse, ni en consecuencia la analítica existencial podría llevarse a cabo. Es por ello por lo que es el primero de los grandes conceptos que Heidegger analiza una vez que se ha explicado en qué consiste la analítica del *Dasein* que se pretende hacer.

Heidegger intenta explicar la expresión *in-sein*, recurriendo a la riqueza e importancia que las preposiciones juegan en la lengua alemana. En primer lugar, propone entender el *in* recurriendo a la preposición *an*. Para exponer este recurso debemos en primer lugar aclarar el significado de *in*.

En español normalmente diríamos que *in* significa «en», y así es en la mayoría de los casos, aunque no siempre, ya que en frases como *lädst du mich ins Kino ein?* traduciríamos «a». En alemán se usa *in* para especificar que se trata de ir «dentro del» cine. Si dijéramos por ejemplo *ich gehe zum Kino* lo que estaríamos diciendo es que vamos, por ejemplo, a comprar las entradas a la ventanilla o a encontrarnos con alguien en la entrada, pero no a entrar «dentro de». No creo que se necesiten muchas más aclaraciones sobre la preposición *in* que es más o menos clara. Es pertinente aclarar a su

vez, al igual que hemos hecho con la preposición *in*, cuál es el sentido de la preposición *an*.

En alemán se usa *an* en distintos contextos, pero de todos ellos creo que es éste el que hay que retener: *alles ist an seiner Platz*, todo está en su sitio, o quizás mejor, en su lugar: *an seiner Stelle*. En español *an* también lo traduciríamos por «en» en la mayoría de los casos, pero para los alemanes son proposiciones diferentes porque el *an*, a diferencia del *in*, no indica «dentro de», sino más bien «al lado de». Por eso se dice por ejemplo *ich gehe an die Tür*; *ich bin am Strand*, *ich habe gerade an dich* o *ich bin an der Ecke*. No se puede usar en estos casos *in* porque no es posible estar dentro de ninguno de estos sitios. A diferencia del *in*, *an* designa un estar «junto a», por eso se usa para designar por ejemplo que algo está colindando con: *an anschließen*. Esto en español también se dice conectado. Y de este modo vemos cierta cercanía que nos permitiría entender por qué utilizan los alemanes *an* para expresar también que algo está encendido (*an sein*).

Intentaré ahora aplicar estas precisiones al *in-sein*. Dicho en pocas palabras lo que *an* designa es que el hombre está en el mundo junto a cosas. Está esencialmente ubicado entre (junto a: *an*) cosas. Propongo traer aquí el verbo ubicar, y pensar el *in-sein* como un estar-ubicado-en. Ya que la ubicación designa un accidente real del ser corpóreo,²⁴ de tal modo que lo importante no es el lugar dentro de (*in*) el cual se está, en este caso el mundo, sino que el hombre es un ser que «está-en». Cuando decimos que el hombre está ubicado lo que estamos diciendo es que está necesariamente en un dónde sin que lo que importe sea dónde esté, sino el hecho de estar necesariamente «en». El matiz que creo que se gana con *an*, en la medida en que el mundo deja de ser un lugar dentro del cual estamos, es que éste pasa a ser el mundo que nos rodea y con el que nos encontramos por todos lados en tanto que estar-ubicado-en el mundo es un accidente real del existente.

Ahora bien, las indicaciones que Heidegger hace a partir de la proposición *an* no son suficientes. Heidegger precisa aún más el sentido de este *in* al proponer pensarlo también a partir de la preposición *bei*: *das Sein bei der Welt*.²⁵ *Bei* significa también proximidad. Y así, «yo estoy sentado junto a alguien» se dice *ich sitze bei jemandem*. O también se utiliza por ejemplo para decir que no llevamos dinero: *ich habe kein Geld bei mir*. Pero Heidegger recalca que no se trata de pensar el *bei* como una mera indicación de proximidad.²⁶ Pensemos por ejemplo en una frase del tipo *ich arbeite hier bei Jacobs*. La auténtica comprensión de la misma pasa por no entender que se ha recogido una mera indicación espacial: no se trata evidentemente de que trabaje sentado junto a Jacobs, sino de que existe un contacto personal

²⁴ Aquino, T.: In Met., XI lect. 10.

²⁵ Heidegger, M., *Sein und Zeit cit.* p. 54.

²⁶ Heidegger, M., *Sein und Zeit cit.* p. 55.

y un trato. Aplicado al mundo debemos decir: no estamos sólo físicamente en el mundo al lado de las cosas, sino tratando con las cosas. Y así, no sólo estamos en una escuela, sino estudiando o trabajando. No estamos sólo en un coche, sino yendo a algún sitio o llevando a alguien. Unas páginas más adelante sale a la luz la meta a la que todas estas reflexiones que está llevando a cabo Heidegger conducen; la noción de *besorgen*, «ocuparse-de».

Las dos indicaciones que Heidegger pretende aclarar recurriendo a las preposiciones *in* y *an* están recogidas curiosamente con bastante éxito en el término español «ocupar». «Ocupar», no en el sentido bélico obviamente, designa por un lado que algo está en un lugar. Por otro lado es un verbo que también designa en español estar ocupado en algo o en alguien. Y esto significa, por un lado, que el hombre tiene que estar localizado o ubicado «junto a» o entre (*an-sein*), y también, por otro lado, que este estar ocupado es el modo en el que el sujeto está esencialmente ocupando ese lugar, pues en este caso lo ocupado no designa un dónde, sino el modo de estar en el lugar (*bei-sein*).

Volviendo a la expresión *in-sein*, creo que queda bastante claro que todas estas indicaciones preposicionales consiguen alterar el sentido del *sein*, el cual no debe ser pensado meramente como *sein* o, por decirlo en español, como ser. Nosotros disponemos de la posibilidad de pensar ese *sein* como «estar». El verbo «estar» designa precisamente, y de un modo si cabe más expresivo que las preposiciones, el estado del ser: el modo en el que el ser, en este caso el existente, está. Para expresar el «estar» los alemanes utilizan la expresión *da sein*. Así, por ejemplo, en alemán se dice *mein Vater ist nicht da*, lo que traduciríamos como «mi padre no está». El *da* es esencial para precisar que este *sein* en esta frase no significa «ser», sino «estar». Cuando dicen *mein Vater ist nicht da* no están diciendo que no esté en ningún sitio, sino que no está «aquí» o «ahí», que es lo que precisa el *da* en alemán, esto es: que no está en un aquí en concreto, no que no esté en ningún lugar. Este «ahí» no designa ningún dónde, sino que se trata de la indicación esencial de que el existente necesariamente «esta-en», que el *Dasein* es un ser que está, que *ist da*. Y esto lo tenemos que pensar, en función de lo dicho más arriba a partir del «estar-ubicado-en» y el «estar-tratando-con».

Si este análisis que hemos llevado a cabo es correcto, lo que parece que queda alterado después de tantas precisiones e indicaciones es el verbo *sein*. En función de lo anterior, difícilmente parece que podríamos traducir más este *sein* por «ser». Yo he propuesto pensar las indicaciones heideggerianas a partir del «estar ubicado» y el «estar ocupado». Pues bien, quiero llamar la atención —y llegamos de este modo el punto importante y decisivo de este apartado— sobre el hecho de que tampoco en alemán este *sein* puede ser pensado habitualmente después de las indicaciones dadas. Ni siquiera en alemán el *bin* del *ich bin in der Welt*, puede ser pensado a partir del sentido habitual del *sein*. Heidegger considera que debe ser hallado un nuevo verbo

a partir del cual pensar el *sein* del *in-sein*. Y este verbo es: habitar. Heidegger es ciertamente contundente: «“ich bin” significa de nuevo: “ich wohne”». ²⁷ El *Dasein*, el *in-sein*, el *bei-sein*, el *an-sein*, todos ellos expresan una y otra vez [de ahí la expresión de nuevo (*wiederum*)] que hay que pensar la existencia a partir de *habito* y *diligo*, o como creo que deberíamos decir en español: a partir del «vivir-en» entendido como un habitar diligente, esto es viviendo ocupado, donde en principio este ocupado designa un estar despreocupado. Si el hombre vive «ocupado-en», en la casa el modo de estar ocupado es la despreocupación: en un mundo familiar, donde sabe bien quien es, donde se siente seguro, se despreocupa.

También en este punto el término español «ocupar» sigue siendo impecablemente preciso ²⁸ en la medida en que también significa «habitar una casa»; es la cuarta definición del RAE. De modo que puede ser pensado perfectamente como *wohnen*: «estar-en» en el sentido de «vivir-en». De hecho *wohnen*, que literalmente se traduciría por habitar o residir, esencialmente lo que significa es «vivir-en». Y por ello una frase del tipo *ich wohne hier in dieser Wohnung* lo traducimos por «vivo aquí en este piso». Vivir en alemán se dice *leben*, pero *leben* designa más bien el estar vivo, mientras que aquí lo que se pretende es señalar el carácter esencial de un ser que está necesariamente ubicado en casa. Por eso se usa el término *wohnen*, que al español solemos verter literalmente en alojarse, habitar, residir, pero que esencialmente lo que significa es «vivir-en». Quizás una fórmula que recogiera todo lo dicho hasta el momento sería la siguiente: el habitar (*wohnen*) debe ser pensado como un «vivir-en-ocupado».

c) *La noción de habitar en el parágrafo 40: el angustioso estar en la intemperie*

En concreto la tesis de este parágrafo 40 que nos ocupa es: el hombre es un ser que «vive-en», y la naturaleza (léase aquí la intemperie) le es extraña. Claro que el que el hombre sea un ser extraño al mundo no es una idea novedosa. Lo clásico es reconocer que el hombre no se encuentra cómodo en el mundo. Que tiene que hacerlo habitable, que darle su propia medida. Pero a diferencia de 1951, la tesis de 1927 es ésta: Heidegger nos exhorta en *SuZ* a desubicarnos, a abandonar todo *in* y todo refugio, a salir a la intemperie. Si el estar-en era originariamente un estar despreocupado, en la

²⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit cit.* p. 54.

²⁸ Tengo una sensación presumiblemente parecida a la del Inquiridor japonés que escuchaba las explicaciones de Heidegger sobre el intraducible *Ereignis*, y le advertía que existía un término japonés para eso que estaba intentando con tanto esfuerzo explicarle.

angustiosa inseguridad de la intemperie²⁹ brotaría la preocupación y la posibilidad de hacernos cargo (ocuparnos) de nuestro radical «ser libre para».³⁰

Estamos originariamente «en», y este «en» señala el lugar en el que estamos como en casa. Por eso decíamos «vivir-en», *wohnen*, y habitar. Este estar en casa designa el lugar en el que estamos seguros, donde encontramos nuestra identidad y nuestras certezas. Fuera de este hogar lo que está es la intemperie entendida como una suerte de soledad existencial.³¹ La intemperie es donde está el hombre cuando es expulsado de casa, cuando abandona la seguridad de la morada.

Este salir de casa tiene que ser entendido en el contexto histórico de 1927: hay que salir de casa para afrontar la tarea de afrontar propiamente el hacer-nos cargo de nuestra existencia. No se trata de negar que el hombre tenga que vivir en casas, sino que tiene que escapar y huir de todo hábitat a través del cual le venga dicho quién es; lo que en última instancia significa huir de los discursos.³² Y si los discursos ya encierran una cierta comprensión de sí de la que hay que ir, mucho más los discursos identitarios. Después de la primera GM, cuando el mundo vive subsumido en la desorientación que la catástrofe provocó, de lo que se trataba era de escapar de ese discurso en la que la imagen de Alemania y su estado de ánimo estaban hundidos.

El nacionalsocialismo crece como una ola al promover un nuevo discurso: sacaba a la luz las supuestas virtualidades de los alemanes y les brindaba una nueva imagen en el mundo, una nueva identidad. Una Alemania desvertebrada necesitaba construir una nueva sociedad, y el nacionalsocialismo prometía una reconstrucción en la que Alemania ocupara un nuevo lugar en el mundo. En pos de dicho ideal, por ejemplo, se sirvieron de las tesis lingüistas acerca de los arios, así como de la arquitectura que encuentra un papel privilegiado a la hora de servir de escaparate de ese nuevo renacimiento alemán. Éste es el contexto histórico en el que debemos pensar las reflexiones heideggerianas en torno a la noción de habitar.

Heidegger está en el mismo contexto que el nacionalsocialismo. Son conocidas sus tesis, por ejemplo, sobre la originalidad del habla alemana. Pero creo que también es justo llamar la atención sobre las diferencias con respecto al nacionalsocialismo. Y en este sentido, quiero decir que no es ni anecdótico ni casual que mientras que los nazis centraban su admiración en la arquitectura y levantaban grandes edificios que daban una nueva imagen

²⁹ «wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst». Heidegger, M., *Sein und Zeit cit.* p.187.

³⁰ «Die Angst bringt das Dasein vor sein Freisein für». Heidegger, M., *Sein und Zeit cit.* p.188.

³¹ «Die Angst verinzelt und erschließt so das Dasein als “solus ipse”». Heidegger, M., *Sein und Zeit cit.* p.188.

³² «Die befindliche Verständlichkeit des In-der-Welt-seins spricht sich als Rede aus». Heidegger, M., *Sein und Zeit cit.* p.161.

de Alemania y su nuevo lugar en el mundo, por el contrario, Heidegger tenía en la cabeza un edificio mucho más humilde y modesto. Tanto que ni siquiera era en rigor un edificio: la cabaña.

El modelo para Heidegger no son los grandes e imperiosos edificios nacionalsocialistas, sino la cabaña de madera en mitad de la Selva Negra. Como dice Leyte la cabaña no es sólo el lugar donde se escribe *SuZ*, sino el tema central de *SuZ*.³³ Parece que la cabaña pertenece al periodo tardío de su filosofía, pero no es así. No sólo hay que decir que fue precisamente en esa cabaña donde fue acabada la obra de 1927, sino que, aunque el mundo es la intemperie, de lo que se trata en 1927 es precisamente de esto: de estar a la intemperie. De no refugiarse en cavernas, tampoco en esas cavernas que más tarde fueron los grandes edificios nacionalsocialistas que buscaban brindar refugio a una identidad hundida. Nadie mejor que Sartre en sus novelas ha conseguido expresar que el nacionalsocialismo volvía a ser un refugio de esos que había que evitar.³⁴ Creo con Sartre, heredero del «existencialismo» heideggeriano, que el nacionalsocialismo es contrario, al menos en este sentido, a lo que Heidegger exhortaba en 1927.

El existencialismo compartía con Heidegger el afán por la inhospitalidad. Creían que la inhospitalidad era la que abriría la solución a la situación de decadencia alemana. El modo de provocar que los alemanes se ocuparan de su existencia. Pero más allá de una literalidad francamente parecida, el sentido de fondo era radicalmente distinto. Ciertamente se trataba en ambos casos de enfrentarse a lo que se decía de los alemanes, pero existe una gran diferencia en el hecho de que mientras el nacionalsocialismo pretendía brindar esa nueva identidad y servir de refugio o caverna, Heidegger, por el contrario, exhorta en 1927 a abandonar cualquier discurso identitario, cualquier caverna, a vivir en la intemperie de la falta de discurso «identitario». La autoafirmación debe ser buscada de un modo particular e individual, si no hay en sentido propio autoafirmación. La Universidad debía promover dicha autoafirmación, pero no brindando cavernas. Si la universidad se convierte en una nueva caverna, entonces es mejor rechazar la cátedra de Berlín y «desrefugiarse» en Friburgo.

En función de lo dicho al analizar el significado de habitar, *SuZ* es lo totalmente opuesto a un discurso «identitario». Heidegger exhorta a la gente a abandonar todo discurso «identitario»: en ese no aceptar lo que se dice, nos mueve a escapar de los discursos en general, porque de lo que se trata es de abordar esa tarea cada uno por sí mismo. El discurso nacionalsocialista es una nueva caverna, un nuevo refugio, y de lo que se trata es precisamente de abandonar cualquier casa: *Nicht-zuhause-sein*,³⁵ que dirá Heide-

³³ Cfr., Leyte, A.: «Figuras constructivas del paisaje», en: *Sileno: variaciones sobre arte y pensamiento* 11 (2001), 8-17.

³⁴ Cfr., Sartre, J.P., «L'Enfance d'un chef», en: *Le Mur*; Gallimard, Paris, 1939.

³⁵ Heidegger, M., *Sein und Zeit cit.* p.188.

gger. Es una imposición lo que hace que Heidegger renuncie al cargo de Rector. Y es la visión de los nuevos funcionarios de Karlsruhe³⁶ lo que precipita la desilusión de Heidegger para con el nacionalsocialismo. Si el hombre «vive-en», y esto es el mundo impersonal en el que estamos arrojados, lo que dice Heidegger es que abandonemos esa seguridad cotidiana del estar en casa (*Zuhause sein*) para abrazar la *Unheimlichkeit*,³⁷ que no es ese estado de ánimo que se siente cuando se está fuera de casa (no es la nostalgia o *Heimweh*), sino el que se siente cuando uno no tiene casa.³⁸

Yo propondría traducir *Unheimlichkeit* por desamparo. El caso es que desamparo se dice en alemán *Schutzlosigkeit* porque lo piensan como la falta de protección. Pero en español el sentido es el de no tener dónde parar, no tener donde estar, lo que tiene que ver esencialmente con lo que se está diciendo. Otra expresión podría ser quizás dislocado. Dislocado es, según el RAE, un sinónimo para desamparo, pero también se usa en español para decir por ejemplo que el brazo lo tenemos fuera de sitio. Y esta es la experiencia a la que Heidegger está apuntando: el estar fuera de sitio, como si ningún sitio fuera la casa; liberándonos de las seguridades del hogar. Como lo que está fuera de sitio no es un brazo, sino la existencia, propongo pensar la *Unheimlichkeit*, como el desamparo que produce lo inhóspito. O mejor aún: traducir aquella *Unheimlichkeit* como inhospitalidad, al fin y al cabo también *Unheimlichkeit* es una palabra artificial. Y de este modo: como el sentimiento que se apodera cuando nos sentimos fuera de casa sin (*un*) un hogar (*Heim*). Sólo en la naturaleza, abandonados a nuestra suerte en un lugar inhóspito, puede brotar la llamada del cuidado. No es nuevo si digo que en Heidegger es una constante considerar que sólo en el peligro crece lo salvador, como había aprendido de Hölderlin.

5. La ciudad inhóspita

El desamparo, la desubicación, la *Unheimlichkeit*, desembocan en un claro estado de ánimo: la angustia. Surge precisamente de esa nada que nos rodea y en la que nos encontramos desamparados; sin encontrar dónde parar. Pero la angustia añade algo muy especial: el no saber a dónde ir, el haber perdido cualquier indicación sobre lo que debe hacerse ahora, el no saber qué elegir.

³⁶ El 1 de junio de 1933 tuvo lugar en Karlsruhe un encuentro de altos funcionarios convocado por Robert Wagner. Gadamer ha sugerido, como es conocido, que se encuentra aquí el origen de su ruptura con el régimen nacionalsocialista. Cfr., Gadamer H-G., *Hermenéutica de la modernidad: conversaciones con Silvio Viett*, Trotta, Madrid, 2004.

³⁷ Heidegger, M., *Sein und Zeit* cit. p. 189.

³⁸ Existe un poema de Heirich Kämpchen titulado *Heimlos* que dice: muss zu Fremden, libeleer / Heimat bist du mir nicht mehr / kleines Haus am Wegesrand / Haus, wo meine Wiege stand.

Miedo, congoja, ansiedad, sofoco es lo que designa la angustia de estar sólo sin hogar en el mundo, desprotegido y desorientado; a la intemperie.

Queremos estar en casa, sentirnos seguros, en un lugar que nos sea familiar, que se nos diga quiénes somos. Las fotos, la familia, los trofeos, los diplomas, los libros, los objetos que tenemos en casa, y demás, son todas cosas elementales que nos dicen precisamente quienes somos. Pero es posible, dice Heidegger una existencia angustiada. Un *wohnen* sin *Wohnung*. Sólo fuera de casa podemos tomar conciencia de lo que significa que vivimos-en casa,³⁹ y puede brotar la llamada de la conciencia que exhorta al hombre a hacerse cargo de su existencia propia.

Desde este punto de vista de 1927 la situación de 1951 parecería propia. Y sin embargo el hombre no puede vivir a la intemperie. A lo más en una cabaña en mitad de la Selva Negra. A la intemperie no nos viene al encuentro la posibilidad de la muerte, sino la muerte misma. Por razones análogas tampoco se debería hablar de inhospitalidad nacionalsocialista. Una cosa es el abandono de todo refugio en el que nos encontramos seguros de quienes somos, y otra cosa muy distinta un campo de exterminio. Aunque en los años del nacionalismo activo de Heidegger el nacionalsocialismo no era aún un movimiento de exterminio, Heidegger se equivocó al pensar que la inhospitalidad teóricamente defendida podía ser procurada en la práctica a través del maltrato y la persecución. No da igual cómo se consiga la inhospitalidad, la actuación de Heidegger es imperdonable. La «inhospitalidad» tiene sus límites. Y estos límites no pueden ser obviados. Creo que el sentido correcto en el que debemos entender a Heidegger, es a partir de ese «da igual». Hay que ser realmente cruel para pensar que verdaderamente da igual. El nacionalsocialismo nunca debió ser una opción. Ni siquiera al principio cuando aún no exterminaba a seres humanos. Pero eso no significa que no se pueda observar en la idea de la inhospitalidad un significado positivo que las sociedades debieran buscar. La filosofía del Heidegger II fue en gran medida una reorientación semejante.

La ciudad inhóspita que pretendía Heidegger no tendría por qué ser una ciudad de personas inhospitalarias. Propondré cinco posibles *modi* de inhospitalidad distintos, siendo el quinto el modelo de inhospitalidad que considero que nuestra sociedad debería promover.

El primero de estos modos posibles, distintos a la inhospitalidad violenta, es la metrópolis; donde el ciudadano está desubicado. Las grandes ciudades nos llegan a resultar inhóspitas por causa de la inaccesibilidad, de la indisponibilidad y de la incomodidad⁴⁰ en la que una mala organización del espacio hace que se desenvuelva la vida.

³⁹ Heidegger, M., *Sein und Zeit* cit. p. 191.

⁴⁰ Cfr., Rojas, A., «La tarea de cuidar lo que se había descuidado», en Padial J.J. (ed.) *Generar y habitar el espacio*, Blur, Los Ángeles (California), 2008, 73-83.

El segundo podría ser, por el contrario, el pueblo pequeño y perdido donde nos encontremos desorientados, perdidos y desprotegidos. Es de hecho el tipo de inhospitalidad manifiesta en Todtnauberg, el pueblo donde se encuentra la famosa cabaña de Heidegger y donde el visitante se pregunta si será posible allí sobrevivir al invierno alemán.

El tercer tipo de inhospitalidad que podríamos pensar lo sugiere Ortega y Gasset cuando dice: «hay un lugar que el Mediterráneo alaga, donde la tierra pierde su valor elemental, donde el agua marina desciende al menester de esclava y convierte su líquida amplitud en un espejo reverberante, que refleja lo único que allí es real: la luz.»⁴¹ Esta luz, no es una luz cualquiera, sino la luz que te empuja a salir de casa: una luz que te saca de casa para permanecer bajo su efecto, porque no hay refugio posible, viviendo a la intemperie en continuo contacto con otro con otras ideas, volatilizándose las falsas seguridades que advienen cuando uno se encierra *zu Hause*.

Dice también Ortega que contra esta luz, en un sentido muy heideggeriano, se levanta la tecnología, que gracias a la técnica el hombre puede ensimismarse, refugiarse en casa de la luz que está fuera. Los aires acondicionados, las neveras, las televisiones de plasma, internet... como «refugio» contra la luz. Si bien cabe pensar en cuarto lugar como ciudad inhóspita aquella que se sirva de unos medios de transporte adecuados, de una buena conexión, de una oferta amplia de posibilidades para hacernos salir de las seguridades de nuestro *Wohnung*. En este caso la tecnología no sería el enemigo, sino la que hace todo esto posible, la sustituta de la luz. Claro está, si al salir de casa lo que nos encontramos son otros refugios donde huir y escapar de la tarea de enfrentarnos existencialmente a nosotros mismos no se habría alcanzado la meta pretendida, porque de lo que se trata es de abandonar cavernas y seguridades, de enfrentarnos con la tarea existencial de hacernos cargo de nuestro más propio poder ser.

Lo cierto es sin embargo que todos esos *modi* son manifiestamente precarios. Cosa distinta ocurre con el quinto y último modo de inhospitalidad que propondré: la educación. Especialmente la formación en filosofía, en la medida en que evita acomodarse en seguridades al mostrar las limitaciones de la razón práctica (aquella que tiene como objeto lo que depende de nosotros y, por consiguiente, puede ser distinto⁴² formando a los ciudadanos en la capacidad para distinguir razones prácticas de otros motivos no racionales de decisión (como por ejemplo la ideología política o la superstición), mostrando que nuestras razones coexisten junto a otras razones prácticas, y así dinamitando seguridades absolutas en nuestras convicciones.

⁴¹ Ortega y Gasset, J., «El imparcial, diciembre de 1910», en *OC I*, Alianza, Madrid, 2004, p. 532. (referencias a su estancia en el colegio de los jesuitas en Miraflores de El Palo, en Málaga).

⁴² Ética a Nicómaco 1139 b 21-22

6. Conclusión: sobre la inhospitalidad y la sociedad libre

¿En qué puede servir la idea de *Unheimlichkeit* defendida por Heidegger para la tarea de construir una sociedad justa? Una vez descartado que esta inseguridad tenga que ver con el miedo provocado por el nacionalsocialismo (aun cuando ciertamente Heidegger alguna vez lo debió creer así como hemos analizado anteriormente), y convenido que, por el contrario, debería hacer exclusivamente referencia a la inseguridad respecto de nuestras propias convicciones, entonces resulta que dicha *Unheimlichkeit* debe hacernos pensar si no será verdad que aquellas sociedades liberales que, como la nuestra, precisamente por su afán de preservar la capacidad de los ciudadanos a elegir su ideal de vida buena, lo que consiguen es, en el fondo (y precisamente por considerar que este tipo de cuestiones deben ser relegadas a un ámbito privado) favorecer que los ciudadanos se escondan tras un muro infranqueable (su propia casa) que les permita vivir sin poner en cuestión dichas convicciones. El resultado inevitable es el de personas incapaces de ejercer una autonomía reflexiva, convirtiéndose en pasto expuesto al devastador mundo impersonal (incapaz de una actitud crítica ante los discursos que le van llegando) tan útil en una sociedad donde manipular la opinión de la mayoría puede dar mucho poder.

En casa, en el ámbito privado, nos sentimos seguros, sobre todo porque es el reino infranqueable (y protegido por la máquina estatal) de nuestras convicciones personales e inquebrantables. El resultado es: ciudadanos incapaces de intervenir con criterio propio en la vida pública, porque el criterio propio no tiene tanto que ver con el hecho de ser personal, sino con la capacidad de autonomía reflexiva del individuo que es capaz de salir de sus cavernas particulares para llevar aquella heideggeriana *eigentliche Existenz*⁴³.

La tesis podríamos expresarla así: sin duda resulta realmente positivo que la sociedad garantice el hecho de que cada uno pueda vivir de acuerdo a su criterio, pero esto no tiene sentido si no garantiza al mismo tiempo ciudadanos capaces de tener criterio propio.⁴⁴ Y uno de los enemigos más acérrimos en la tarea de tener criterio es la seguridad en que nuestras convicciones son intocables y absolutamente válidas, lo cual es una consecuencia no querida pero sí motivada por una sociedad que considera que la razón práctica sólo debe tener lugar en el ámbito privado; que la razón práctica es una *non pu-*

⁴³ Heidegger, M. *Sein und Zeit* cit. p. 179.

⁴⁴ «lo importante, pues, pese a Dahl (1992) no es tener oportunidades iguales teóricas para formular y expresar preferencias, ni siquiera tener derecho a que las propias preferencias sean consideradas por igual y sin discriminaciones, lo verdaderamente importante es tener la oportunidad real de conseguirlo (...) si omiten el diseño esencial del proceso de educación para la ciudadanía se quedan en bellos cuadros para admirar, pero incapaces de movilizar la acción ciudadana» Rubio, J., *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*, Trotta, Madrid, 2007, p. 163.

*blic reason*⁴⁵. Y el caso es que una sociedad que se preocupa por fortalecer la idea de que nadie puede interferir en nuestras convicciones, acaba generando individuos acrílicos que en una discusión absolutizan el punto de vista apelando a él como el que recurre a un principio inviolable.

La solución a la Heidegger es generar la inestabilidad e inseguridad para hacer que el sujeto sienta la finitud de sus razones como punto de partida. Si bien hay que matizar: dicha inseguridad sólo debe hacer referencia a la sensación de no estar en posesión de una verdad absoluta e inamovible sólo por el hecho de ser «mía». Para garantizar un tipo de sociedad donde cada uno pueda decidir su ideal de vida buena no es necesario fortalecer la idea de que cada uno debe vivir según sus propias convicciones, generando un estado de confianza y seguridad en nuestras convicciones, sino que por el contrario debe esforzarse el Estado por mostrar sus limitaciones: formar a los ciudadanos en la capacidad para distinguir razones prácticas de otros motivos no racionales de decisión (como por ejemplo la ideología política o la superstición) mostrando que nuestras razones coexisten junto a otras razones prácticas. Y ello aunque esto signifique generando cierta inhospitalidad, molestando e increpando cual tábano que frente a unas razones se esfuerza por mostrar que existen y han existido otras; enseñando fundamentalmente historia del pensamiento.

¿De qué sirve que la sociedad garantice que cada uno pueda vivir según su criterio si los ciudadanos no son capaces de formarse un criterio racional propio? ¿Ante el fanatismo y la superstición no debe acaso el Estado intervenir educando? No se trata de educar diciendo lo que hay o no hay que pensar, sino mostrando la pluralidad de razones que a lo largo de la historia del pensamiento han ayudado a convencernos de que no hay *logos* sino *logoi* y de que ninguna razón es absoluta ni imperecedera; desmontando seguridades, haciendo ver que las razones prácticas son finitas. Y así, la mejor educación para la ciudadanía es la historia de la filosofía.

Al relegar la razón práctica al ámbito privado se enseña que una razón práctica es sólo una perspectiva entre otras posibles, y en este sentido considera que, a los ojos del Estado, todos tienen razón⁴⁶ eludiéndose la discrepancia⁴⁷, sin la cual no puede haber diálogo crítico. La discrepancia es sin embargo, en la línea indicada en este trabajo, buena y debe ser promovida, y así en lugar de la armonía que promueve la *public reason* debe promoverse cierta inhospitalidad bombardeando a los ciudadanos continuamente con

⁴⁵ «nonpublic reasons comprise the many reasons of civil society and belong to what I have called the “background culture”, in contrast with the public political culture» Rawls, J., *op. cit.* p. 220.

⁴⁶ Spaemann, R., «Compromiso político y reflexión», en *Críticas de las utopías políticas*, EUNSA, Pamplona, 1980, 68-89.

⁴⁷ Cfr., Rawls, J., *op. cit.* p. 128.

otras razones⁴⁸ que hagan tambalear las seguridades de cada uno, hasta generar «den existenzialen »Modus« des Un-zuhause»⁴⁹.

BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, T., *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio* (In Met), ed. M. R. Cathala Marietti, Taurini, 1950.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (edición bilingüe y trad. Por María Araujo y Julián Marías), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1994.
- Arregui, J.V., *La pluralidad de la razón*, Síntesis, Madrid, 2004.
- Duque, F. (ed.), *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*, Serbal, Barcelona, 1991.
- Faye, E., *Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933-1935*, (trad. Michael B. Smith), Yale UP, New Haven/London, 2009.
- Gadamer H-G., *Hermenéutica de la modernidad: conversaciones con Silvio Viett*, Trotta, Madrid, 2004.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, GA 2, Klostermann, Frankfurt aM, 1977.
- Heidegger, M., *Entrevista del Spiegel* (trad. Ramón Rodríguez), Tecnos, Madrid, 1989, p 64.
- Heidegger, M.: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, Klostermann, Frankfurt aM, 2000.
- Innerarity, D., *Ética de la hospitalidad*, Península, Barcelona, 2001.
- Leyte, A., *Ensaïos sobre Heidegger*, Galaxia, Vigo, 1995.
- Leyte, A., «Figuras constructivas del paisaje», en: *Sileno: variaciones sobre arte y pensamiento*, 11 (2001), 8-17.
- Ortega y Gasset, J., *Obras Completas*, tomo I, Alianza, Madrid, 2004.
- Ortega y Gasset, J., *Obras completas*, tomo V, Alianza, Madrid, 1983.
- Pöggeler, O., «Den Führer führen? Heidegger und kein Ende», en *Philosophische Rundschau*, 32 (1985), 26-67.
- Quesada, J., «Martin Heidegger y la exigencia política del conocimiento: una raza dura» en *Isegoría*, 43 (2010), 545-563.
- Quesada, J., *Heidegger de camino al Holocausto*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- Rawls, J., *Political Liberalism*, Harvard University Press, Cambridge Mass, 1993.
- Padial J. J. (ed.) *Generar y habitar el espacio*, Blurb, Los Ángeles (California), 2008.
- Rojas, A., *La Cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*, Universidad de Málaga, Málaga, 2009.
- Rubio, J., *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*, Trotta, Madrid, 2007.
- Sartre, J. P., *Le Mur*, Gallimard, Paris, 1939.
- Spaemann, R., *Críticas de las utopías políticas*, EUNSA, Pamplona, 1980.

⁴⁸ Cfr., Arregui, J.V., *La pluralidad de la razón*, Síntesis, Madrid, 2004, p. 278.

⁴⁹ «Das In-Sein kommt in den existenzialen “Modus” des Un-zuhause. Nichts anderes meint die Rede von der “Unheimlichkeit”». Heidegger, M., *Sein und Zeit cit*, p.188.