

DJI

DOCUMENTOS
DE JÓVENES
INVESTIGADORES

N°50

DICIEMBRE 2025

¿CÓMO ESCRIBIR SOBRE LO POLÍTICO SIN NOMBRARLO? LA COMUNIDAD Y SUS VARIACIONES EN TORNO AL MITO Y LA POESÍA

FACUNDO NORBERTO BEY
RICARDO TOMÁS FERREYRA
MARTÍN JOSÉ PRESTÍA
[COMPS.]

Facundo Norberto Bey
Gabriela Yanina Caseti
Daniel Damián Fuentes
Martín José Prestía
Aldana Tomasella



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG GINO
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | **GINO**
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires
Ciudad de Buenos Aires, Argentina

www.iigg.sociales.uba.ar

Los Documentos de Jóvenes Investigadores dan a conocer los avances de investigación de los becarios y auxiliares del IIGG. Todos los trabajos son arbitrados por especialistas bajo la modalidad doble ciego.

ISBN 978-950-29-2066-5

Diciembre de 2025

Desarrollo Editorial

Rosana Abrutzky



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

¿CÓMO ESCRIBIR SOBRE LO POLÍTICO SIN NOMBRARLO? LA COMUNIDAD Y SUS VARIACIONES EN TORNO AL MITO Y LA POESÍA

Resumen

Si el fenómeno político moderno radica en la “insociable sociabilidad” del individuo, ¿qué caracteriza a ese “estar juntos” que, velado y negado, permanece? La dificultad de la empresa intelectual que pretende avanzar ante este desafío tiene aquí una canalización en torno a dos tópicos que sirven, cada uno a su medida, para indagar la modernidad política a partir de aquello que había sido su reverso, lo que la tradición había expulsado a y de sus márgenes.

De esta manera, los ensayos aquí reunidos ahondan las figuras del mito y la poesía en autores fundamentales y caros a la filosofía y la teoría política y social moderna y contemporánea, tales como Friedrich Nietzsche, Georges Sorel, Georges Bataille, Hans-Georg Gadamer, entre otros, así como en la empresa literaria de los hermanos Grimm, con el objetivo de ubicar en su obra el lugar en que subyace lo político (o la política, más allá de la explícita apelación a estos términos o su posible solapamiento).

El recorrido de estos ensayos, como también aquel que puede discernirse en el Apéndice documental que acompaña a estos, persigue ofrecer al lector el desafío de reconfigurar, *a posteriori*, los límites y las divisiones caracterizan la filosofía y la política moderna, mostrando qué tan imprescindible es para esta la trayectoria vital, el contexto socio-político, las empresas estéticas, la apelación a lo mítico y lo simbólico, y la apertura al diálogo.

Palabras claves: lo político – mito – poesía – comunidad

HOW TO WRITE ABOUT THE POLITICAL WITHOUT NAMING IT: COMMUNITY AND ITS VARIATIONS ON MYTH AND POETRY

Abstract

If the modern political phenomenon rests upon the individual’s “unsociable sociability”, what, then, characterises the veiled and often denied being-together that nonetheless endures? The difficulty of the intellectual endeavour that seeks to address this challenge is here channelled through two themes, each in its own way serving to investigate

political modernity from the standpoint of what had once been its reverse — that which tradition had expelled both to and from its margins.

Accordingly, the essays gathered in this volume explore the figures of myth and poetry in authors central to modern and contemporary philosophy and to political and social theory — such as Friedrich Nietzsche, Georges Sorel, Georges Bataille, and Hans-Georg Gadamer, — as well as in the nineteenth-century literary undertaking of the Brothers Grimm. Each contribution aims to locate, within these works, the point at which the political lies latent (or, in some cases, where it overlaps with politics — beyond explicit invocation or deliberate concealment).

The trajectory traced by these essays, together with that discernible in the accompanying documentary appendix, seeks to offer the reader the challenge of retrospectively reconfiguring the boundaries and divisions that have shaped modern philosophy and politics, revealing how indispensable to them are the vital trajectory, the socio-political context, aesthetic undertakings, the appeal to the mythical and the symbolic, and openness to dialogue.

Key words: the political – myth – poetry – community

LOS COMPILADORES

Facundo Norberto Bey - facundo.bey@gmail.com

Nacido en 1986, es Investigador Asistente en el Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (INEO-CIF/CONICET). Completó estudios postdoctorales en el INEO-CIF/CONICET y se desempeñó como Profesor Titular de Ciencia Política en la Universidad del Salvador (Argentina). Como autor, ha publicado varios artículos y capítulos de libros sobre la lectura gadameriana de la filosofía platónica y los ensayos de Gadamer durante la Segunda Guerra Mundial. Ha realizado tareas de investigación en Alemania (Universität zu Köln, Georg-August Universität Göttingen), Francia (Université Paris Nanterre, Centre Georg Simmel EHESS), Italia (Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, Ca’ Foscari Università di Venezia) y México (El Colegio de México). Actualmente investiga la recepción de la filosofía política clásica en Alemania durante la primera mitad del siglo XX y los debates que provocó entre diferentes corrientes humanistas. Ha editado en lengua original y traducido ensayos de Hans-Georg Gadamer y otros filósofos al español, inglés e italiano. Es miembro de la *Hans-Georg Gadamer-Gesellschaft*.

Ricardo Tomás Ferreyra - rtferreyra@gmail.com

Nacido en 1986, Licenciado en Ciencia Política (Universidad de Buenos Aires-UBA). Doctorando, en etapa de tesis, de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Sociales. Docente en la carrera de Ciencia Política, UBA, en las materias “Fundamentos de Ciencia

Política I” y “Problemas Políticos Contemporáneos”, y en UNDAV. Participa en grupos de investigación radicados en UBA, UNC y PUCE. Ha publicado artículos en revistas científicas, capítulos de compilaciones colectivas y en traducciones del francés al español. Su área central de interés es la teoría política y social en Francia y Alemania. Actualmente su labor se centra en la obra de Émile Durkheim.

Martín José Prestía - martinprestia@gmail.com

Nacido en 1990, es Licenciado en Ciencia Política y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Magister en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM). Es Docente de la materia “Pensamiento Político Argentino” en la carrera de Ciencia Política de la UBA y becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto “Ezequiel de Olaso” del Centro de Investigaciones Filosóficas (INEO-CIF). Sus áreas de investigación actual son el existencialismo y la filosofía argentina del siglo XX. Es Director de la Editorial Meridión. Ha realizado la edición crítica de los libros de Carlos Astrada *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (Meridión, 2021) y *El mito gaucho* (Meridión, 2023, en co-autoría con Guillermo David), y ha compilado, también de Carlos Astrada, *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]* (Caterva, Meridión, FFyH-UNC, UniRío, 2021) y *Epistolario* (2 volúmenes, Biblioteca Nacional Mariano Moreno, 2022).

LOS AUTORES

Facundo Norberto Bey - facundo.bey@gmail.com

Nacido en 1986, es Investigador Asistente en el Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (INEO-CIF/CONICET). Completó estudios posdoctorales en el INEO-CIF/CONICET y se desempeñó como Profesor Titular de Ciencia Política en la Universidad del Salvador (Argentina). Como autor, ha publicado varios artículos y capítulos de libros sobre la lectura gadameriana de la filosofía platónica y los ensayos de Gadamer durante la Segunda Guerra Mundial. Ha realizado tareas de investigación en Alemania (Universität zu Köln, Georg-August Universität Göttingen), Francia (Université Paris Nanterre, Centre Georg Simmel EHESS), Italia (Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, Ca’ Foscari Università di Venezia) y México (El Colegio de México). Actualmente investiga la recepción de la filosofía política clásica en Alemania durante la primera mitad del siglo XX y los debates que provocó entre diferentes corrientes humanistas. Ha editado en lengua original y traducido ensayos de Hans-Georg Gadamer y otros filósofos al español, inglés e italiano. Es miembro de la *Hans-Georg Gadamer-Gesellschaft*.

Gabriela Yanina Caseti - gcaseti@gmail.com

Nacida en 1990, es Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Ha participado en grupos de investigación del Instituto Gino Germani. Su área de interés es la filosofía y teoría política alemana de los siglos XVIII y XIX.

Daniel Damián Fuentes - ddfuentes81@gmail.com

Nacido en 1981, es Licenciado en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Investigó sobre la influencia del concepto de “mito” en las dimensiones teóricas y prácticas de la política en el marco del Proyecto de investigación de la Facultad de Ciencias Sociales denominado “Comunidad, mito y poesía: contornos de lo político”.

Martín José Prestía - martinprestia@gmail.com

Nacido en 1990, es Licenciado en Ciencia Política y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Magister en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES-UNSAM). Es Docente de la materia “Pensamiento Político Argentino” en la carrera de Ciencia Política de la UBA y becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto “Ezequiel de Olaso” del Centro de Investigaciones Filosóficas (INEO-CIF). Sus áreas de investigación actual son el existencialismo y la filosofía argentina del siglo XX. Es Director de la Editorial Meridión. Ha realizado la edición crítica de los libros de Carlos Astrada *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (Meridión, 2021) y *El mito gaucho* (Meridión, 2023, en co-autoría con Guillermo David), y ha compilado, también de Carlos Astrada, *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]* (Caterva, Meridión, FFyH-UNC, UniRío, 2021) y *Epistolario* (2 volúmenes, Biblioteca Nacional Mariano Moreno, 2022).

Aldana Brenda Tomasella - aldanatomasella@live.com

Nacida en 1993, es Licenciada en Ciencia Política por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Es Becaria Doctoral de CONICET, en torno al proyecto “Poéticas del silencio: acerca de la influencia de G. Bataille y M. Blanchot sobre los modos de subjetivación ethopoiéticos del «sí mismo», en el pensamiento de M. Foucault” y desarrolla sus labores de investigación doctoral en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Doctoranda en Ciencias Sociales en la UBA. Miembro del Programa de Estudios Foucaultianos (PEF), Investigadora del “Grupo de Estudios Sobre Deseo y Experiencia Política” (IIGG) y del Proyecto CAI+D: “Deseo, poder y crítica. La pregunta por el futuro en las subjetividades contemporáneas” (UNL).

Índice

Contenido

PREFACIO	1
INTRODUCCIÓN.....	1
LA DECISIÓN PLATÓNICA POR LA FILOSOFÍA: UNA RELECTURA DE “PLATO UND DIE DICHTER” DE HANS-GEORG GADAMER	7
1. La decisión por la filosofía y el sendero sagrado del poetizar	7
2. La poesía como diálogo	12
3. Conclusiones. Sobre la <i>phrónēsis</i> en la filosofía política platónica	21
Bibliografía.....	31
PARA UNA LECTURA DE LA NOCIÓN DE «MITO» EN GEORGES SOREL Y FRIEDRICH NIETZSCHE.....	35
1. Introducción	35
2. Georges Sorel: el mito frente a la racionalidad utópica	38
3. Friedrich Nietzsche: el mito trágico y la auto-disolución de la razón	41
4. Perspectivas ético-políticas del mito: praxis y comunidad	44
5. Mito y religiosidad: inmanentismo radical	49
6. Consideraciones finales.....	50
Bibliografía.....	51
GEORGES BATAILLE: UN PENSAMIENTO DEL LÍMITE. MITO Y RAZÓN O LA PUESTA EN JUEGO DEL TIEMPO EXTÁTICO.....	53
1. Introducción	53
2. El tiempo del éxtasis: límite y transgresión.....	55
3. Del mito del acéfalo al tiempo del mito	64
A. Acéphale: el mito del porvenir o el retorno a la totalidad perdida	64
B. Salto a lo imprevisible: el mito como modo de hacer el (im)posible porvenir ...	71
4. Ausencia de mito o duelo y verdad en los límites de lo político.....	77
5. (In)conclusiones	83
Bibliografía.....	84
EL MITO AL AUXILIO DE LA SOBERANÍA.....	86
1. Introducción	86

2. Consideraciones generales y problemas en torno de las nociones de “soberanía” y “mito”	87
3. Constitución del Estado Moderno y el devenir del sujeto de la soberanía a partir de la concepción de la naturaleza de los individuos	93
4. La aparente devaluación del misticismo en la modernidad.....	97
5. Conclusión	105
Bibliografía.....	107
LA POLÍTICA EDITORIAL DE LOS HERMANOS GRIMM: SU CONTRIBUCIÓN A LA CONSOLIDACIÓN POPULAR DEL <i>VOLK</i>	109
1. Introducción	109
2. Los cuentos de los hermanos Grimm	111
3. La necesidad de una “nueva mitología”	114
4. El advenimiento de la conciencia histórica.....	118
5. Conclusiones	123
Bibliografía.....	125
APÉNDICE.....	127
Entrevista a Hans-Georg Gadamer. “Sin poetas no hay filosofía”	128
Verdad, honestidad y filosofía	129
Política y tradición.....	132
Amistad y democracia	134
La refugiada habla de los <i>parvenus</i> y sus bellas ilusiones: el redescubrimiento de un texto de 1934 de Hannah Arendt (Una introducción a “Rahel Varnhagen y Goethe”)	138
Bibliografía.....	149

Entrevista a Hans-Georg Gadamer. "Sin poetas no hay filosofía"⁷⁵

Traducción de Facundo Norberto Bey.

RADICAL PHILOSOPHY: La poesía siempre ha sido muy importante para usted, e incluso una vez escribió que sería necesario que la filosofía se escribiera como poesía. ¿Le resulta fácil escribir? ¿Es algo placentero para usted?

GADAMER: No. Es una violencia. Es una tortura. El diálogo está bien, ¡incluso en una entrevista! Pero escribir para mí es siempre una enorme tortura que debo infligir a mí mismo. Como sabe, mi principal obra se publicó cuando yo ya tenía sesenta años.⁷⁶ Mi prestigio como profesor era bastante elevado, y había sido profesor titular durante mucho tiempo. Pero no había publicado mucho. Invertí mi energía principalmente en la enseñanza. Sin embargo, las grabadoras modernas ofrecen una solución al problema. Ahora, cuando doy una conferencia, todo el mundo sabe que hablaré sin un manuscrito. No obstante, puede encontrar transcripciones de mis conferencias por todos lados. Recuerdo mis primeras experiencias al recibir una transcripción de mis exposiciones. Entonces pensaba: esto es imposible, la máquina no estaba prestando atención. ¡Seguro que dije mucho más que eso! De modo que tengo que añadir lo que tenía en mente mientras hablaba. Diría que he encontrado un buen compromiso entre mi reverencia por la palabra viva y las exigencias de la escritura. Mi amigo Dolf Sternberger siempre decía: "tú y yo somos muy diferentes: yo pienso y luego escribo, pero tú hablas y luego recién escribes".

RP: ¿Cómo ve la relación entre la filosofía y la enseñanza? ¿Considera que la filosofía es esencialmente un diálogo entre el docente y el estudiante? Y si es así, ¿cree que este tipo de enseñanza es posible en la universidad moderna?

G: Su pregunta es buena. Pero también usted podría preguntar: ¿cree que la universidad moderna puede sobrevivir? No estoy seguro de ello. Tengo más de cincuenta, sesenta años de experiencia activa como docente. Y diría que una verdadera educación filosófica es siempre un diálogo. Siempre he enseñado los cursos introductorios. Porque es la tarea más difícil. Los principiantes necesitan realmente la apertura de un docente que los invite a pensar. Una muestra de superioridad por parte del docente es, por supuesto, un veneno.

Tengo una definición de lo que debería ser un examen. Un examen debería consistir en plantear a la persona interrogada una pregunta cuya respuesta se desconoce. Entonces

⁷⁵ Esta entrevista está basada en una conversación en inglés que tuvo lugar en Heidelberg en octubre de 1993. Los entrevistadores fueron Christiane Gehron y Jonathan Ree. La entrevista fue publicada originalmente en *Radical Philosophy*, 69, (Jan-Feb) 1995, pp. 27-35. Todos los derechos para su traducción y publicación en el presente volumen fueron cedidos por el Prof. Peter Osborne, *Radical Philosophy Archive*, a Facundo Norberto Bey el 5 de enero de 2021. Bey agradece por su enorme gentileza y generosidad al Prof. Osborne así como a la Prof. Claudia Aradau y al Prof. Peter Hallward.

⁷⁶ N. del T.: Por supuesto, Gadamer se refiere a su libro *Wahrheit und Methode* [Verdad y método].

puedo empezar [a evaluarlo]. ¿Puede lidiar con esto? ¿Puede responder a mi propio interés al buscar la solución de la pregunta? He tomado exámenes en muy pocas ocasiones, y siempre he trabajado sobre el principio de que debo entablar un diálogo. Y un diálogo sólo puede comenzar cuando yo tampoco estoy seguro de lo que pienso. Y eso no es posible con un gran número de participantes.

Sin embargo, en Alemania la filosofía habitualmente no se enseña en las escuelas. Y por buenas razones, articuladas por Dilthey: ¡es demasiado difícil, pero no para los jóvenes, sino para los docentes! Estos últimos empiezan a tratarla como algo recóndito, y ésta no es la forma correcta de desarrollar la filosofía en la mente humana.

Verdad, honestidad y filosofía

RP: ¿Cuál es la diferencia entre una existencia filosófica y una no filosófica? Hacia el final de su vida, Husserl escribió sobre ser alguien que ha vivido una existencia filosófica en toda su seriedad. ¿Qué cree que quería decir con eso?

G: Bueno, Husserl es un caso muy especial. Yo participaba en su seminario y le oía hablar muy a menudo de estas cosas. Como usted sabe, él era originalmente un matemático y un lógico. Pero lo movía el deseo de ser correcto y preciso no sólo en el trabajo matemático, sino también en la obra de toda su vida. Así que tuvo que extender sus meditaciones sobre esta idea de precisión en la búsqueda de la verdad. Siempre describió su propia vida con la siguiente fórmula: “Me gustaría ser un filósofo *honesto*, *ein ehrlicher Philosoph sein*” (su pronunciación era un poco europea-oriental: “*einührlicher Philosoph*”). Comenzó [su búsqueda] con las *Investigaciones Lógicas*, como bien sabe, y luego la extendió hasta que fue atacado por los psicólogos, que dijeron: “bueno, usted habla de evidencia, pero la evidencia no es lo mismo que la prueba. Las pruebas siempre pueden ser erróneas”. Para defenderse de estas críticas, desarrolló una interpretación cartesiana e idealista de su propia obra. Fue su estudiante Heidegger quien se enfrentó a esta interpretación idealista y la superó.

Con respecto a la cuestión de la existencia filosófica: Husserl fue el creador de un término que ha ganado reputación internacional: *Lebenswelt*, el “mundo de la vida”. Excepto que *Lebenswelt* no es verdaderamente una palabra. Fue una invención suya. Insistía en que aquello que los fisiólogos, los psicólogos y los físicos podían decirnos sobre la percepción de los sentidos era irrelevante para la experiencia real de las personas. Él, en cambio, investigaría cómo la vida ocurre en verdad, en tanto experiencia vital de las personas. Eso era el *Lebenswelt*. Y cuando decía que “vivía para la filosofía”, quería decir que vivía para este deseo de ser *ehrlich*, de ser sincero.

RP: ¿Podría tomarse esto como una definición del ideal de la filosofía en general?

G: Podría ser así para el propio Husserl, pero desgraciadamente hay otro pensador, llamado Nietzsche. De él desaprendimos nuestra confianza en que podíamos alcanzar esta meta suprema, la de la sinceridad.

RP: Husserl escribió en una ocasión que todo pensador independiente realmente debería cambiarse el nombre al final de cada década, ya que para entonces se habría convertido en un pensador diferente. ¿Está usted de acuerdo con eso?

G: No conocía esa afirmación, o al menos nunca la tomé en serio. Y diría que ciertamente no es verdad. Lo cierto es lo contrario: nadie puede cambiar totalmente. De modo que nunca deberíamos cambiar nuestros nombres.

RP: Su propia obra consiste principalmente en interpretaciones de textos de la historia clásica de la filosofía. Sin embargo, ¿estaría de acuerdo en que podría existir un peligro consistente en tratar a los textos filosóficos como si formaran parte de un supertexto — la Historia de la Filosofía— de modo que la historia de la filosofía se antepusiera a los textos y no al revés?

G: ¿Usted estudió filosofía analítica...? Creo haberlo oído en su pregunta. Bueno, el *Nullpunkt*, el punto cero, es una ilusión. Creo que yo sería capaz de demostrar que los filósofos analíticos a menudo no logran sus objetivos porque no saben lo suficiente sobre sus propios prejuicios, o sobre los pensadores que son mejores que ellos.

RP: Pero en *Verdad y Método* usted habla de la diferenciación estética, que se plasma en el museo moderno, donde se reúnen diferentes obras de arte en nombre de un concepto general de arte, diferenciadas del no-arte. Y me preguntaba si puede haber un peligro similar de diferenciación filosófica...

G: Bueno, el texto filosófico debe ser un instrumento para nosotros, tal como todas las demás obras de arte. Ambas son meditaciones sobre la existencia humana, sobre el misterio de la vida, el misterio de la muerte, el misterio de la extensión infinita del universo, etcétera, etcétera. Existe un prejuicio popular muy difundido, según el cual la filosofía es sólo una especialidad de los filósofos. Pero eso es erróneo. Es una especialidad de todos los seres humanos.

RP: Sin embargo, cuando usted habla de filosofía, ¿no lo hace en términos de textos filosóficos?

G: No, ¡hablo por mí mismo!

RP: ¿Hablando de textos?

G: ¡No! ¡Sobre cuestiones! Puede que a veces utilice textos, porque no soy capaz de encontrar las palabras adecuadas para una nueva visión. Pero yo no soy un historiador de la filosofía.

RP: Una de las características de su obra es un espíritu de reconciliación y generosidad hacia otras posiciones filosóficas. Parece que le interesa sobre todo dar sentido a las ideas, incluso aunque a primera vista parezcan absurdas. ¿Pero, qué sucede si las ideas realmente no tienen sentido? Algunos filósofos —Wittgenstein, por ejemplo— parecen practicar una dialéctica puramente negativa. Se podría decir que siempre están tratando de demostrar que el sentido aparente es realmente un sinsentido, mientras que su actitud es la contraria: tratar de encontrar un sentido real donde parece no haber ninguno.

G: No es una cuestión de generosidad. No puedo entender lo que es absurdo y no me interesa perder mi tiempo. A su vez, diría que también Wittgenstein miraba más allá de los errores. No le entusiasmaban los procedimientos puramente negativos. También él

se orientaba hacia la verdad. No era un escéptico. Heidegger no estaba tan lejos de Wittgenstein como puede parecer. Por ejemplo, mi interés por los griegos no se debe a que fueran pioneros, sino a que seguimos hablando por medio de conceptos griegos, o de conceptos latinos de origen griego, y que, al mismo tiempo, nadie entiende lo que significan las palabras griegas en la vida real. Por eso estudié filosofía clásica, y no sólo filosofía, sino también filología clásica, porque sin poetas no hay filosofía. Y en las traducciones no hay pensamiento vivo.

Wittgenstein tuvo la misma experiencia primaria de alienación, en forma de psicología de fines del siglo XIX y de teorías mecanicistas de los sentidos (Ernst Mach, etc.). Incluso ahora podemos encontrarnos con filósofos que hablan de idealismo, realismo y materialismo como si supieran lo que significa. Pero yo aprendí de la fenomenología — con Husserl y con Heidegger— a evitar todos estos *slogans* de la tradición. Aprender a pensar significa volver al principio, donde todos estos conceptos filosóficos tuvieron su vida. El ejemplo clásico es la *ousía*, la palabra griega para *Sein*, para ser. En griego significa una granja, una fortuna —la propiedad, o *das Anwesen* en alemán. Lo que Heidegger hace con todo esto es absolutamente correcto. Para los griegos estaba claro que *ousía* es la fortuna de un agricultor. Y entonces, con los griegos, se entiende un poco mejor lo que se hace al hacer ontología. Me gustaría convencerle de que la filosofía analítica y la «Destrucción» de Heidegger son realmente, y en gran medida, proyectos que corren paralelos.

RP: Pero al final del *Tractatus* Wittgenstein dice que el método correcto en filosofía es permitir que la gente diga cosas que se pueden decir, y luego, cuando intenten decir algo más, señalar que no han dado un sentido a algunas de las palabras que están usando. “Este método será insatisfactorio para el otro”, dice Wittgenstein, “pero es el único estrictamente correcto”.

G: Eso está en su primer libro, donde habla de la escalera que debemos arrojar después de haber subido a través de ella. Pues bien, nosotros hacemos lo mismo. Cuando me preguntan por el criterio de una interpretación correcta, mi respuesta es que es la que se puede olvidar al releer el texto, o al admirar la obra de arte. Si es posible olvidarla, eso demuestra que no fue algo artificial, forzado y prejuicioso.

RP: ¿Cuál es su relación con la práctica de la interpretación en el psicoanálisis? Mucha gente considera a Freud, a su manera, como un hermeneuta. Pero Freud nunca parece haber sido una figura importante para usted.

G: Desde luego. Sin embargo, en Leipzig, durante el Tercer Reich, por supuesto que estudiamos a Freud y a todos los demás autores que no estaban permitidos. Eran más interesantes que los que estaban admitidos. Así que teníamos nuestros ejemplares de las obras de Freud, y las leíamos con mucha atención. También tenía muchos amigos psicoanalistas. Pero no me impresionaba tanto, porque ya conocía a Nietzsche. Y el naturalismo de Freud ya era objeto de muchas críticas en aquella época, y yo estaba de acuerdo con esta crítica. Desde luego, está claro que no puedo vivir sin Freud. Cuando cometo deslices o errores, sé por qué. Es la psicopatología de la vida cotidiana, y es bastante clara, como la gramática. Aun así, intento no cometer errores.

En este momento vuelve a ser un tema de actualidad, y suelo debatir con Derrida y la escena francesa. Ellos tratan todo el lenguaje como formas de represión. Para ellos, todo es represión. Esto es algo que no puedo aceptar. Sé que la represión existe; pero que todo enunciado sea represión me parece un sinsentido. Si fuera así, deberían quedarse en silencio.

No obstante, Derrida es encantador, y todavía espero poder entenderlo. Pero es muy difícil, porque es un manierista, en el más alto grado. El mes que viene voy a París, y espero poder convencerlo de que no me opongo absolutamente a sus tendencias. Pero él debería aceptar que se necesita un motivo para la deconstrucción. Es lo mismo en la vida cotidiana. Cuando la gente se pone muy ruidosa y furiosa, y sigue discutiendo sin parar, entonces me permito abandonar la discusión. Esto sólo muestra la debilidad de sus posiciones.

Derrida diría que esto es sólo una convención, y preguntaría: ¿qué hay detrás de esto? Pero yo, en cambio, diría: no siempre hay algo detrás —algo que es reprimido y verdadero. Desde ya que la voluntad de poder es un universal, eso está claro. Pero encontrar algo bello, una experiencia de la cultura, del arte, de la poesía, de las bellas artes, de los problemas teóricos, de las matemáticas, todo eso tiene otro *valor de verdad*.⁷⁷ Puede ser abusado por la voluntad de poder, por supuesto; pero eso vale para todos los casos.

En cuanto a Paul de Man: bueno, lo conocí, lo conocí bastante bien. Era un tipo muy agradable. No sabía nada de su juventud, claramente. Sin embargo, no lo apedrearía por sus opiniones juveniles. Luego, el problema era que no era lo suficientemente autocrítico. Esa es mi crítica: estaba confundido. No pensó lo suficiente.

Política y tradición

RP: ¿Qué hay de la política en su propia vida? Usted siempre se ha descrito como un liberal. Sin embargo, usted desempeñó un papel importante en las instituciones culturales y educativas alemanas durante muchos años, especialmente en Leipzig, primero durante el nacionalsocialismo y luego con los rusos. Ahora bien, usted ha escrito en alguna parte sobre cómo la presión social, en un modo muy similar a la censura, puede hacer que los autores, consciente o inconscientemente, adapten o diluyan sus argumentos. ¿Puede aplicar esto a su propio liberalismo?

G: Sí, creo que pudimos enseñar a filosofar incluso bajo el sistema nazi. La filosofía es como las matemáticas: ambas son incomprensibles para los censores.

Hubo procesos judiciales en Moscú en los años treinta. Los acusados aceptaron los cargos que se les imputaban, y todo el mundo estaba convencido de que esto se había logrado a través del uso de veneno, por medio de la química. Pero estoy convencido de que no fue así. Realmente fueron transformados, y esa era la pregunta que usted me realizó. ¿Pero, ahora bien, cómo pienso en general? Bueno, creo que para protegernos de esta debilidad humana necesitamos la filosofía. Necesitamos coraje crítico. La

⁷⁷ N. del T.: énfasis añadido.

revolución industrial prefiere personas que se limiten a seguir las reglas, que funcionen como engranajes de una máquina, y por ello conlleva la amenaza de una nueva esclavitud. La única manera de combatirla es ejercer nuestra inteligencia crítica. Debemos crear espacios libres para el comportamiento creativo. Debemos comprender que donde hay reglas, siempre hay excepciones. Pero es inevitable que en una sociedad de masas tengamos asimismo una masa de personas entrenadas para obedecer. Nuestros medios masivos de comunicación en Alemania no están realmente preparados para el reto de estimular el pensamiento crítico. Carecen de una formación en el juicio, de autocritica, de crítica a las instituciones, de crítica al gobierno. Siempre intentamos organizarlo todo: incluso la oposición ya está programada. A la larga eso no es, creo yo, una verdadera educación. En Gran Bretaña la tradición es mucho más fuerte que en Alemania. La tradición como forma de vida ¡Empezando por los jardines!

RP: Usted es conocido por sus intentos de rehabilitar la autoridad de la tradición, especialmente las tradiciones de la cultura occidental, centradas en la filosofía. ¿No lo hace esto un conservador?

G: Es que, empero, uno no elige permanecer en una tradición. No es una decisión política. A menudo me llaman liberal. Y ese es un término fuerte en la cultura alemana, porque desde la Revolución Francesa la burguesía ha estado en rivalidad con la aristocracia tradicional, como usted sabe, y, por lo tanto, la cultura filosófica del siglo XIX, la cultura intelectual en su conjunto, digamos, habitaba en este horizonte. Entonces, es cierto que todos somos en cierta medida liberales si somos científicos. No aceptamos la autoridad de la tradición en el sentido de una posición política, ni ningún otro tipo de dogmatismo.

RP: ¿Pero sigue siendo una tradición específica, aquella que se reconoce heredera de la Revolución Francesa?

G: Es la tradición específica de Occidente, es cierto, aunque difiere un poco en los distintos países. Sé, por supuesto, que la tradición francesa, como la inglesa, es también muy fuerte. Y en Canadá puedo estudiar la tradición de forma ininterrumpida: ¡allí el modernismo nunca llegó!

RP: ¿Es la cultura occidental una sola tradición, y es sólo una tradición entre otras, de modo que se podría hablar de la cultura occidental, la cultura china y la cultura africana, todas al mismo nivel?

G: Todos somos mortales y, por lo tanto, tenemos que transmitir las cosas, asegurarlas y tomar nuestras propias decisiones, porque hay una nueva generación que viene después de nosotros: y eso es cierto en China como en cualquier otro país.

RP: Tomemos un ejemplo concreto. Usted ha elogiado a menudo a Heidegger por notar una continuidad entre la tecnología moderna y la antigua metafísica griega. ¿Significa esto que las personas que viven en el mundo de la tecnología moderna no pueden entenderse a sí mismas sin referencia a la filosofía griega, aunque ésta no forme parte de su tradición?

G: Bueno, en cierto sentido eso es cierto, por supuesto. Pero todos estamos en esa situación. La filosofía, en el sentido en el que hablamos, es un dispositivo occidental. Surgió después de que los griegos empezaran a desarrollar las matemáticas. Los babilonios y los egipcios hicieron un cierto uso de las técnicas matemáticas, pero no hicieron una ciencia de ellas. No tenían a Euclides, con su poder de abstracción y su insistencia en las pruebas. La prueba o demostración es un concepto euclidiano. Y la filosofía también se vio estimulada por los desarrollos científicos, en el campo de la astronomía, en la medicina, etc., que, por supuesto, no era una corriente única y continua: contenía declives y nuevos comienzos, como los tienen siempre las tradiciones vivas.

RP: ¿Y las diferencias nacionales? ¿Podría la filosofía ser alguna vez internacional, y sería bueno que así lo fuera?

G: Sería excelente si pudiéramos conocer la filosofía china, y la japonesa, y también, por ejemplo, la de Zaire. Allí la tradición mitológica está actualmente en busca de un nuevo lenguaje, el lenguaje de la filosofía. Es cierto que en Europa surgió una forma especial de pensamiento conceptual, que era una abstracción de las matemáticas, y que era también una nueva forma de pensar al universo, al ordenamiento de las relaciones entre diferentes ciudades o diferentes pueblos. Y había una comunicación y, por tanto, un terreno común. Todo Occidente se basa en sus raíces griegas y latinas, y en su desarrollo y difusión entre los pueblos europeos (cada uno con su propia lengua, a partir de la familia de lenguas indoeuropeas, como se la denomina habitualmente). Por supuesto, las distintas naciones tienen lenguas diferentes. Pero todas las lenguas pueden aprenderse hasta cierto punto. Y en este mismo momento estamos manteniendo en cierta medida una conversación, en un inglés muy pobre por mi parte, pero, no obstante, espero que podamos encontrar algún terreno común.

Amistad y democracia

RP: En algunos de sus trabajos usted ha contrapuesto las ideas de la ética clásica a aquellas de la ética moderna, y ha puesto especial énfasis sobre el hecho de que la ética clásica habla de la amistad, más que del ego individual. ¿Cree que esto arroja luz sobre la agitación política del siglo XX, y que nos ofrece algún margen de esperanza?

G: Ciertamente es muy difícil hablar de democracia donde ésta no existe. Y esa es nuestra situación. Tenemos una constitución democrática, pero tenemos también la clase política, los políticos que hacen política; luego, sólo ocasionalmente el pueblo puede votar. Lamento mucho que en 1946 los estadounidenses no nos permitieran instrumentar un sistema de votación personal tal como el que existe en la tradición británica. Eso habría sido lo correcto para nosotros. Tenemos que aprender [sobre la democracia] a través del contacto entre los políticos y el pueblo. Esto es lo que hace falta en Alemania. Somos excelentes organizadores: esto es demasiado cierto. No obstante, este no es un buen punto de partida para las virtudes democráticas, aunque esa es la realidad. Sin embargo, yo diría que, si queremos evitar ir adelante hasta derramar la última gota de sangre, como está ocurriendo en los Balcanes en estos momentos, esto podría suceder a través de la amistad, de algo que sea común a nosotros mismos.

RP: ¿Es posible tener esperanza?

G: Sí, pensaría que sí. Por supuesto, están ocurriendo cosas extrañas. Hay que darse cuenta de que es evidente que los Balcanes se están rebelando contra décadas de violencia y fuerza. No es tan fácil para ellos encontrar una nueva forma de coexistencia. Pero creo que hay un deseo muy fuerte de supervivencia en la naturaleza humana, y por tanto una enorme angustia cuando la vida se encuentra amenazada; y la angustia es una muy buena maestra.

Espero que aprendamos a organizarnos con respecto al problema de la energía nuclear. En una futura guerra mundial, todas las actuales centrales podrían convertirse en nuevos Chernobyl. Las tecnologías nucleares están todavía en pañales, y estoy seguro de que dentro de cincuenta años la gente se reirá de nuestra falta de seguridad en la producción de este tipo de energía. Y en el ámbito político está claro que una tercera guerra mundial significaría el fin de la humanidad. Y luego están los problemas ecológicos, que son similares. También en este caso uno puede empezar a darse cuenta de que estamos todos en el mismo barco. Por eso mismo es que no soy tan pesimista. Se encontrarán medios de supervivencia, aunque no por motivos idealistas. Pero también hay quienes se erigirán a sí mismos por medio de este deseo de supervivencia: para eso está la cultura. Y por todo ello diría que todavía tenemos muchas pero muchas formas disponibles: intereses comunes, honestidad en la cooperación y también en la rivalidad; y así también la amistad en el sentido más amplio del término, tal como lo usaban los griegos.

Sin embargo, lo que ahora se llama amistad es un concepto nuevo, que se aplica sólo a la vida privada. Comenzó con el anonimato de nuestros grandes Estados. La amistad en este nuevo sentido es algo raro, porque la amistad requiere realmente una vida en común. Dentro de los estrechos límites de las ciudades antiguas, se podía hablar de amigos y también de vínculos, pero también se hablaba de una amistad que abarcaba a toda la comunidad, e incluso otras ciudades.

No estoy seguro de que vayamos a sobrevivir. No obstante, la naturaleza es una fuerza muy insistente. Hace que la muerte sea terriblemente difícil para los seres humanos. El suicidio no es tan fácil. ¿Entonces, por qué en el largo plazo no vamos a lograr darnos también la oportunidad de organizar la coexistencia de culturas tan distintas? Hay una convicción común de que compartimos, por ejemplo, ciertos problemas y condiciones, etc.

RP: ¿Y la reunificación de Alemania? ¿Lo sorprendió por completo?

G: Me sorprendió. Pero esperaba que se implementara una solución federal, porque la idea de Europa sería mucho más fácil de organizar sin el poder abrumador de una Alemania unificada. Por supuesto, me doy cuenta de que eso pudo haber sido imposible, y no debemos olvidar que al final fue una transición incruenta. Así que creo que debemos aceptarla tal y como es, y sacar lo mejor de ella.

RP: ¿Sería correcto considerar su política como parte de un movimiento —inspirado quizás por Nietzsche, Bergson y Simmel— contra la sociedad industrial?

G: Pues sí, es cierto. Pero esa era la tendencia general a principios de siglo. Recuerdo que cuando era joven, tras el final de la Primera Guerra Mundial, asistí en Breslavia a una serie de conferencias. Una era de un socialdemócrata, la segunda de un comunista, la

tercera de un demócrata y la cuarta de un conservador. Las cuatro fueron excelentes. El conservador comenzó con Simmel, y la tradición, y así sucesivamente. Ahora bien, ¿por qué respondí a esta forma de pensamiento conservador? Bueno, mi primera introducción al mismo fue a través de las *Reflexiones de un hombre impolítico* de Thomas Mann, que era casi una caricatura del conservadurismo. No seguí al Thomas Mann posterior, pero mis propias experiencias me decían que el avance hacia una nueva constitución y una nueva sociedad iba a ser muy, muy difícil. Estábamos importando un sistema para el que no teníamos la preparación necesaria. En el sur de Alemania la situación era mejor, y en casa de mis padres hablábamos con simpatía de los «demócratas del sur de Alemania». Ciertamente era así. Es decir, había más democracia real en el sur: en Württemberg, en Baden, en Baviera. Todo esto no tiene nada que ver con el presente, por supuesto. Hablo de la época de la Primera Guerra Mundial, porque fue entonces cuando me formé mis primeras impresiones sobre la política.

Luego, estaba mi profesor, Paul Natorp, que era un pensador muy socialista, un poco demasiado utópico, pero un hombre notable. Me parecía demasiado idealista. Pero en lo que respecta al partido de los conservadores, yo lo veía como la encarnación de una defensa de sus propios privilegios, y por ello yo era más liberal.

RP: ¿El marxismo fue alguna vez una opción para usted?

G: Durante mi estancia en Marburgo leí *Historia y conciencia de clase* de Lukács. Sin embargo, esa era una forma muy elevada y ennoblecida de marxismo, y en algunos aspectos podía estar de acuerdo con ella —por ejemplo, cuando decía que no es posible aplicar conceptos como el de lucha de clases a toda la historia mundial, que quizás sólo sean conceptos adecuados para la situación especial del capitalismo moderno—. Bueno, eso lo podía aceptar. Podía ver cómo era posible decir, en el siglo XIX, y especialmente en la situación de los trabajadores en Gran Bretaña, que la tarea era desarrollar la lucha de clases. Pero el dogmatismo marxista-leninista es diferente. Lukács ofreció aquí sus propias explicaciones, así que no levantaré la primera piedra contra él, que fue víctima de sus propios errores. Al final de su vida se encontraba en una situación de extrema desesperación.

Luego, la Escuela de Frankfurt es diferente, y también Habermas está lejos de ser un comunista dogmático. Habermas y yo somos en lo personal buenos amigos. Él está mucho más cerca de mi propia posición intelectual. Pero no puedo estar de acuerdo con su [concepción] política, porque estoy convencido que cree en la ciencia como medio para resolver todos los problemas de la sociedad. Yo no creo en eso. Creo que sin amistad y solidaridad nada es posible.

La idea de la Escuela de Frankfurt, y también del propio Marx, fue siempre demasiado idealista ante mis ojos. Los seres humanos no son ángeles. Tanto la Escuela de Frankfurt como la visión comunista tenían algo de grande, algo fascinante, pero aprendí por mi experiencia de vida que no es [esa] la naturaleza humana. No era especialmente cristiano, pero aprendí algo sobre el pecado original, y lo he confirmado. El mayor control posible del poder debe ser nuestro objetivo. Por eso soy demócrata. Es lo mejor en términos relativos, aunque no sea un ideal.

RP: ¿Qué piensa del feminismo? Herbert Marcuse dijo alguna vez que el movimiento feminista era el fenómeno más filosófico de su vida. ¿Comparte en algo esa opinión?

G: No. Pero creo que es un problema extremadamente difícil para la organización de la vida social. Todas las personas justas y honestas están de acuerdo en que no hay igualdad de oportunidades para las mujeres en la vida profesional. Pero no veo cómo podemos organizar la infancia de las generaciones venideras de forma adecuada si intentamos dar a las mujeres las mismas oportunidades profesionales. Este es un problema de máxima importancia, y cada día podemos ver en los periódicos cómo el papel educativo de las madres, y también de los padres, se está desmoronando, ya que la familia está cada vez más disuelta por causa de la revolución industrial. El movimiento feminista es un aspecto de ello. En Alemania del Este la familia es aún más débil. Aquí, en la Alemania occidental industrializada, las cosas podrían hacerse todavía un poco mejor. Y ya se han hecho muchas cosas. Pero sigue siendo un problema. La igualdad de oportunidades profesionales tiene consecuencias muy duras. ¡No pueden cambiar la naturaleza!

RP: De sus escritos se desprende con claridad que tiene un enorme respeto por la experiencia religiosa y la teoría de la religión. Pero es imposible deducir de ellos si usted es creyente. ¿Es esto algo deliberado?

G: Bueno, sí, es deliberado, desde luego. Creo que está claro que el problema de la modernidad es el de la ilustración científica. Esa ha sido la herencia de la filosofía desde sus comienzos. El primer pensador ilustrado fue Homero. Heródoto dice que fueron Homero y Hesíodo quienes dieron a los griegos sus dioses. Eso es un sin sentido, por supuesto. No les dieron sus dioses; pero sí trataron de racionalizar los diversos cultos. La religión es, en mi opinión, una necesidad humana muy natural. No podemos entender lo que es la muerte. Eso está más allá de nosotros. Y todas las religiones intentan dar una visión de la trascendencia: en su sentido más amplio esta está presente en todas las diferentes religiones. En la mayoría de las religiones no es demasiado difícil aceptar esa visión; pero en el cristianismo es más arduo. Existe la noción de encarnación: el problema de que Dios se hizo hombre, y que tenemos que creer en ello. Y esta fe existe en una tensión mental. Tengo un gran respeto por las personas que pueden participar de una iglesia de esas características. Pero es una cuestión dirigida a toda la humanidad. Y en el arte veo cosas muy parecidas a la trascendencia. Es aquello que sentimos como la promesa de un *heile Welt*, un mundo bendito.

RP: Hace poco habló del *Altersbonus*, el privilegio de la ancianidad. ¿Es la experiencia de la vejez un fenómeno tanto filosófico como cronológico?

G: Claro, para un filósofo debe serlo. Creo que uno ve mejor las líneas maestras. Y la filosofía significa estar solo, por cuenta propia. De modo que contiene una tendencia egocéntrica, aquello que el psicoanálisis llama narcisismo. Y esto se torna un poco más fácil de superar. Es un don de la vejez.