

La deconstrucción fenomenológica del patriarcalismo —como política de la memoria—

Germán Vargas Guillén*

Resumen. Primer paso: se refieren y caracterizan versiones de la fenomenología genética y sus estrategias de desmontaje del patriarcalismo. Segundo paso: estudia la crisis del espíritu absoluto como crisis de la filosofía mediante: (1) el diagnóstico filosófico de la crisis a través de la revisión de: a. La versión de J. Habermas; b. La versión de H-G. Gadamer; (2) Posteriormente se refiere el diagnóstico literario de la misma crisis examinando: a. El progreso; b. Los alemanes: «un pueblo de maestros»; c. La democracia y la superación del singular. Se cierra este apartado observando (3) algunas consecuencias para la formación. Tercer paso: Stein y el Vaticano en el célebre año de 1933.

Palabras clave. Patriarcalismo, crisis del espíritu absoluto, fenomenología genética, formación

Abstract. First step: we refer and characterize a number of versions of genetic phenomenology and its dismantling strategies

* Profesor Titular de la Universidad Pedagógica Nacional. Correo electrónico: gevargas2@hotmail.com

of patriarchalism. Second step: we study the crisis of absolute spirit as a crisis of philosophy through: (1) a philosophical diagnostic of the crisis under the light of a. J. Habermas' and H.-G. Gadamer's point of view; (2) afterwards we refer a literary diagnosis of the same crisis, and we examine: a. the progress; b. The Germans: «a country of masters»; c. Democracy and the overcoming of the singular. We close this section by observing (3) some consequences for formation. Third step: Stein and The Vatican in the famous year 1933.

Keywords. Patriarchalism, crisis of absolute spirit, genetic phenomenology, formation.

*Sólo entonces comenzaría a olvidar
 A deshacer la historia de su vida y la de los demás
 La historia de la nieve y la piedra
 Del dragón y la mariposa
 Del hermano y del enemigo
 A destejer el destino de quien deshace un dibujo
 Grabado por agujas milenarias en la carne torturada
 Así comenzaría desde la primera letra del tiempo
 A contarlo todo de nuevo
 Hasta olvidar su nombre y el nombre de todo ser
 A nombrar la leyenda y transformar la fábula en mundo real*

Giovanni Quessep, Parábola (p.64).

Exordio: A mí me parece que la principal función de la filosofía en una sociedad como la colombiana radica en superar el *patriarcalismo*, mediante una *estrategia de desmontaje*. Ha sido, precisamente, el *patriarcalismo* el que ha permitido el extravío por los rellanos del *embrujo autoritario*. Incluso con la desconfianza que se puede tener sobre la Modernidad y sobre la razón ilustrada: la deconstrucción lleva a plenitud una *idea del sujeto* y, en especialmente, de su *empoderamiento*.

Sólo, pues, sociedades que no dejan su destino en manos de los dioses pueden ser democráticas, porque cada quien se define como «*parte*», y, en consecuencia, como *sujeto de derechos* en los procesos de *participación*. Por esto mismo, es a través de la toma de posición subjetiva que llega a constituirse, en sí, la *democracia radical*, no sólo como *ideal*, sino también y en especial como *praxis*. En efecto, la democracia ha sido una de las experiencias más pobres o más escasas o más precarias en nuestro mundo de la vida porque hemos sido presas del fatalismo y de la desesperación ante el ambiente reinante de la suposición según la cual ya «todo está perdido». En parte, se ha supuesto que el sujeto no puede nada ante estos «designios».

Otra cosa es lo que observamos en la Europa central: un exceso de subjetividad que lleva a un subjetivismo egoísta: se convierte en la suposición de una razón reinante que puede someterlo todo. Es un reino de subjetividad que decapita la relación con el *alter*. Entre nosotros, en cambio, es la falta de un «sujeto fuerte», que haga valer sus derechos, por un lado; pero, por otro, es el primado de una responsabilidad comunitaria que funda la solidaridad y la justicia como compasión.

I. Subjetividad fenomenológica y deconstrucción del patriarcalismo

En general, también se puede hablar de la obra de J. Derrida como de una *fenomenología deconstructiva* –a diferencia de una *fenomenología constructiva* (Husserl) o una *fenomenología destructiva* (Heidegger). ¿Qué pretende *deconstruir* tal *fenomenología*? La *cosa misma* que se toma como asunto o que se tematiza es el *patriarcalismo*. Sean casos: la memoria, el archivo, la autoridad, el falocentrismo, el logocentrismo, la escritura.

¿Por qué, en rigor, la *deconstrucción* es un proyecto auténticamente fenomenológico? Se trata de tener la *experiencia originara* (Ur-

Erfahrung) que, en todos los casos, es vivida en *primera persona*. En ese sentido, se trata de que cada quien sea capaz de superar el *patriarcalismo*. O, como lo indica Husserl (*Hua. IX*, § 19): dar el paso de la *segunda* a la *primera efectividad*. Ésta representa, sin más la *objetividad*, el darse naturalizado. El retorno a la *primera efectividad*, en cambio, ofrece una recuperación de la *primera persona*, esto es, de la subjetividad constituyente y dadora de sentido.

Por lo demás, se trata de que se pueda sostener al mismo tiempo: la vía de la *fenomenología trascendental*, aquella que no sólo busca el *eidos*, sino la que mantiene y preserva el horizonte de la *ciencia*, de la *ciencia rigurosa*. Entonces sí hay una *Er-Fahrung*, una vivencia original, que tiene que ser reconquistada en cada caso en *primera persona*; pero, así mismo, se implica que todo volver a ese lugar originario, originante y originador pueda ser racionalizado hasta poder ofrecer una *forma originaria (Ur-Form)* que puede, una y otra vez, en su pura formalidad, ser comunicada, complementada, corregida. Si, por la vía de la *Ur-Erfahrung*, la *primera persona* es irrenunciable; por la vía de la *Ur-Form*: el tú, el nosotros, el vosotros, el ellos –y, en general– los pronombres personales que designan el *alter* no sólo puede, sino que debe –cada quien, en su posición irrenunciable de *primera persona*–: complementar, corregir, variar, transformar lo puesto y propuesto por quien ha expresado una *Form* que vale para uno y vale para todos.

Lo originario a lo que hay que volver, entonces, invoca la subjetividad; pero, simultáneamente, la intersubjetividad. Y, ¿cómo sobrevienen, entonces, las posibilidades de la comunicación, de la comprensión, del entendimiento? Parece no haber otra posibilidad: el *mundo* en cuanto *horizonte* se nos da como *uno mismo y común*. Pero este mismo mundo tiene que ser, una y otra vez, efectuado desde la *perspectiva* en que cada quien se sitúa. La *horizontalidad del mundo*, visto siempre en la *perspectiva* de la *primera persona*, exige una *pre-visión* tanto como una *pre-dación*; esto es, un aparecer y desplegarse en plena *intuitividad*.

¿Qué tiene que ver, pues, esta postura fenomenológica con el *desmontaje* del *patriarcalismo*? Ni más ni menos que la imposibilidad de aceptar lo que no sea dado a mi experiencia en cuanto y en tanto *primera persona*. Entonces me exijo volver a la *Ur-Erfahrung*, sin aceptar lo dicho por ninguna autoridad. Sólo que al vivirlo y al decir, desde el *desmontaje*, tengo el íntimo compromiso con la expresión del sentido que se me ofrece en el modo como se me ofrece. Es, pues, el íntimo compromiso de despliegue de la *Ur-Form* que puede ser corregida por un otro en otra posición de existencia desde su perspectiva, en nuestro común horizonte de experiencia.

Ur-Erfahrung y *Ur-Form* son como anverso y reverso, dos caras de una misma posibilidad: la *primera persona* que es irrenunciable, que no puede aceptar nada que no sea conquista de la reflexión propia; y, por otra parte, *pluralidad de perspectivas*, que una y otra vez ponen en juego los *procesos de corrección*, en fin, ponen en acción el *principio de corregibilidad*. Es la posición del *analogon*, como la ha expuesto Husserl (*Meditaciones cartesianas*, §44); aquella que me obliga a reducir el punto de vista del *alter* y al *alter* mismo a mi *esfera de propiedad*, por una parte. Pero, por otra parte, es el *alter* –que en su ser irrenunciable de *primera persona*– que ejerce todos sus derechos de crítica, de corrección, de ejecutor de un proyecto de humanidad universal que exige, a su vez, una comprensión universal.

Desde luego, Husserl no tuvo «nombres para todo eso». Derrida, quizá sí. La *fenomenología* de Husserl, *genética* en todos sus pasos, siempre se orientó *constructivamente*. La de Derrida, también *genética* –como la ejerció desde el trabajo pionero sobre el *Origen de geometría*–, en cambio, se desplegó desde su inicio como *deconstrucción*.

El ejercicio que nos proponemos, a continuación, tiene que ver con un proceso, sí, de fenomenología genética: primero reconstructivo –siguiendo a Habermas–; pero luego vamos a desarrollar –por

razones que no se explicitan, pero que se entenderán– una deconstrucción de la idea de los alemanes como maestros de la humanidad –de la mano de H. Broch–; nuestro colofón será, precisamente, una fenomenología genético-deconstructiva-reconstructiva en la crítica al Patriarca y máximo jerarca de la Iglesia Católica en la cabeza de Pío XI, a manos de la hoy Santa Edith Stein.

2. La crisis del «espíritu absoluto» como crisis de la filosofía

«Broch (...) Durante toda su vida se aferró a la idea de que "la muerte es en sí misma carente de valor". (...) Como sabemos que la muerte es el mal absoluto, el *summum malum*, podemos decir que el asesinato es la maldad absoluta» (p. 134).

«En la actualidad sabemos que el asesinato está lejos de ser lo peor que un ser humano puede hacerle a otro y que, por otra parte, la muerte no es lo que el hombre más teme» (p. 135).

Hannah Arendt, Hermann Broch 1886-1951

Primero

- a. En 1973 Jürgen Habermas leyó la conferencia radial en Hesse titulada *¿Para qué aún la filosofía?* En ella, por así decirlo, evaluó: 1. El fracaso de lo *Absoluto* como *cosa misma* de la filosofía, siguiendo en ello la preocupación expresada por Th. W. Adorno (p. 62); pero, más allá de ello, 2. Observó cómo la filosofía en Alemania hubo de estar «dominada» y «asociada» al desarrollo de «escuelas» que, a su vez, estuvieron lideradas por individuos (p. 64), con nombres propios (ej. Husserl, Heidegger, Jaspers, Litt, Scheler, Plessner; Benjamin, Korsch, Horkheimer; Wittgenstein, Carnap, Popper; Gehlen, Bloch).

3. Que la filosofía se asocie a «personas» –y que, por tanto, no obedezca a un proyecto «científico»– trae consigo el primado de la «retórica» (p. 65) hasta, prácticamente convertirse en *sofística*. 4. Todos estos «movimientos» quedaron determinados por el influjo de un proceso histórico: el fascismo (p. 66), bien porque lo asumieron acríticamente, bien porque reaccionaron contra él, bien porque hubieron de elaborar la «culpabilidad y la responsabilidad colectiva» (*íd.*) por el proceder adoptado. 5. Al cabo, el problema es: si la filosofía es o puede ser un instrumento de la ilustración o si todavía el filósofo es más bien un «iluminado», un «arconte», un «funcionario de la humanidad», y, en este respecto, todavía las tareas de conversión de la filosofía en un dominio público es o no pasa de ser un ideal (p. 68).

Acaso el mayor problema de la filosofía alemana es que todavía «se imagina dueña, sin duda alguna, de un primer absoluto y adopta un aire de un demiurgo» (pp. 71-72). Desde luego, esta «autocomprensión» no aparece sin más. Habermas ve el origen de ésta en: (a) La presunción de la unidad de filosofía y ciencia hasta Hegel (p. 75); (b) «La unidad de la enseñanza filosófica y la tradición en el sentido de una transmisión de legítima autoridad» (p. 76); (c) El intercambio de roles entre filosofía y religión, dado hasta Hegel (p. 76); y, (d) La suposición de que la filosofía es tarea de una élite (p. 77). Y, sin embargo, históricamente todo ello *fracasó*.

¿Para qué, entonces, aún filosofía, tras todo este *fracaso*? Habermas sugiere una respuesta: para fungir como *crítica* y como *teoría crítica*. En el primer sentido tiene el valor de crítica intrínseca (p. 85) al desarrollo de las ciencias (como lo han hecho Popper, Lorenzen o Luhmann); en el segundo sentido se orientaría al «afianzamiento de la identidad» a partir de una «conciencia cotidiana completamente secularizada» (p. 87) que logre reconstruir «la estructura motivacional» (*íd.*) que

posibilite el despliegue de «las estructuras de la personalidad», precisamente en el seno mismo «de las estructuras de grupo que llevan consigo un potencial complementario» (p. 88).

- b. A su turno, en 1985 Hans-Georg Gadamer muestra cómo en los comienzos del siglo XX hay, en Alemania, una seria confrontación entre *relativismo* y *ciencia rigurosa*. Indica cómo, incluso, desde el primer horizonte de la investigación –siguiendo a W. Dilthey– se puede afirmar que «el relativismo no sería un defecto de nuestra concepción científica, sino muestra de la riqueza de aspectos de la vida misma» (p. 125). En cambio, visto desde el lado de la búsqueda de la *universalidad de la ciencia* o su carácter de *ciencia rigurosa*: «Únicamente el manifiesto de Husserl a favor de la 'Filosofía como ciencia estricta', ese famoso artículo de 1910¹, que llevó a un conflicto con Dilthey, se mostraba confiado en poder conjurar el peligro del relativismo y del escepticismo que amenazaba aquí» (*íd.*). Para Gadamer, el período de la referencia –1910 a 1920– se caracterizó por ser un «momento de la crisis de los fundamentos científicos: crisis de los fundamentos de la teología (...), crisis de la economía (...), crisis en las matemáticas (...), y crisis en la física» (p. 126). Es en este contexto en el cual se comprende que: «La confusión general de las mentes obligaba a que se prestase inútilmente atención al evangelio de la fenomenología al modo husserliano» (*íd.*).

Segundo

La maravillosa novela de Hermann Broch titulada *Los inocentes* (*Die Schuldlosen*), que «Ensambla una polifonía de voces, temas e historias, complicadas y exigente», refiere tres momentos estelares

1 Es conocido que el artículo *Philosophie als strenge Wissenschaft* de E. Husserl data de 1911, publicado en la *Revista Logos* (I, 1911, pp. 289-341). Quizá Gadamer refiere la fecha de la composición del escrito, más que la de edición.

de la historia cultural europea, y, particularmente, alemana: «Tres tiempos –1913, 1923 y 1933–» (p. 9). Sólo a manera de información complementaria recordemos: en 1913 publica Husserl sus *Ideen I*; en cambio, 1933 es justamente el año en que Heidegger es elegido Rector de la Universidad –cargo en el que permanece por diez meses.

De los muchos elementos que bien vale la pena tomar en consideración en la novela, vamos a detener nuestra atención en el capítulo «VII. *Los cuatro discursos de Zacharias, catedrático de instituto*» (pp. 159-193).

Ya para 1913 Zacharias (p. 43) era «profesor interino de instituto». Si por algo se caracteriza Zacharias es por exhibir «un carácter surgido de la mediocridad». De hecho, «Sólo entiende problemas aritméticos, problemas de repartos y combinaciones proporcionales, no problemas de la existencia» (*íd.*). Era, pues, un hombre «completamente determinado por las cosas de un mundo exterior plácido» (p. 44). Aunque no tenía una especial disposición erótica, se abría a la posibilidad de llegar a vivir con una mujer que pudiera ser «futura ama de casa» (p. 45).

Zacharias, «cuando se licenció» (p. 44) llegó a vivir a una casa de familia. Tal familia estaba compuesta por la patrona y su hija, Philippine (p. 46). Zacharias usaba los domingos para viajar con «billete de cuarta clase (...) con mochila a la espalda y sombrero tirolés» (p. 47); entre tanto, Philippine vivía permanente «un nuevo sueño (...) arropada en el suave asiento de primera clase» (*íd.*), y, en sus sueños, había algo así como con un hombre idealizado.

Zacharias y Philippine se enamoran sórdida y perdidamente, más por las circunstancias que por una auténtica atracción (pp. 48-49). «El espíritu romántico de Philippine, cautivado por la palabra muerte, fue repasando las ventajas de las distintas clases de muerte. La fogosidad de su amor exigía un final también tem-

pestuoso» (p. 52); para ambos en un momento dado el suicidio se convirtió en un *auténtico proyecto* que ejecutaron, tras copular: «(...) ella se entregaba extasiada a ese sentimiento creciente, (...) con los ojos cerrados vio ante sí la cabeza de Zacharias rodeada de estrellas y murmullos del bosque, le sonrió un momento y le apuntó al corazón, cuya sangre se fundió amorosamente con la que brotaba de su sien» (p. 55).

Pero, retengamos este dato. Broch, concluido el relato, cavila con la siguiente reflexión:

Cierto que la preparación común a la muerte es ya en sí un acto de liberación ética, y puede adquirir tanta importancia que a muchos amantes les supone toda una vida, prestándoles a lo largo de ella la fuerza de una realidad de valores que de otra forma no habrían podido poseer. Pero la vida es larga y facilita el olvido. Por eso, lo único que nos es lícito conjeturar en este caso es que los acontecimientos que se desarrollaron entre los arbustos acontecieron con la grosera torpeza de costumbre para precipitarse luego a su fin natural, no necesariamente feliz (p. 55).

¿Por qué es importante retener este dato? Obsérvese cómo en la misma novela, más adelante, Zacharias aparece «Con sus propios hijos, una chiquilla de nueve años, un muchacho de ocho y otro de cinco –fruto del último permiso militar–, y que gracias a la ayuda de su esposa, había podido aplicar tales principios educativos. Los niños obedecían a la primera palabra. En casa todos, él como guía y espejo de los demás (...)» (p. 160). Queda, entonces, en evidencia cómo Zacharias ve el amor como suicidio; y, el matrimonio como su plena y total consumación. Cuando Zacharias regresa a su casa, tras libar con Andreas –A. en esta parte de la novela, Andreas en otras partes de la misma–, y, de pronunciar sus cuatro discursos, de hecho Philippine lo *reprime*. Broch lo narra así:

(...) empezó a pegarle (...). No se fijaba siquiera si le daba en la espalda o en las nalgas; le golpeó una y otra vez, sin parar.

Zacharias, primero silencioso, con el trasero un tanto salido para facilitar la ejecución, empezó ahora a gemir:

– Eso es, así... más, más... más... más... sácame la repulsión del cuerpo... hazme fuerte... sácamelo... eso es... así... ioh, Philippine!, querida... te amo, otra vez.

Cuando se disponía a desabrocharse los tirantes, se interrumpió el castigo. Se volvió sorprendido y, con la mirada vidriosa, la copa del sombrero siempre en la cabeza, se dirigió titubeante a su mujer:

– Philippine, te quiero (p. 191).

Ya para entonces en la narración Zacharias había pronunciado su «tercer discurso» (p. 177); había comparado la *fraternidad* con el *amor*, mostrando la primacía de aquella sobre éste. En ambas se da una tendencia a la *consunción del hombre*; pero «el amor se apaga en sí mismo en la consunción a la que aspira y con ello evidencia y prueba su no existencia, la fraternidad empieza en realidad con la consunción misma» (*íd.*). Entonces, como evocando lo que sucedió en el bosque, alude al hecho de que «los amantes temen la muerte, la superación de la muerte, la superación del rechazo que produce la muerte» (*íd.*).

¿En qué radica, pues la primacía de la *fraternidad*? Zacharias aduce que «la fraternidad es el sueño de la comunidad de los hombres, un sueño primitivo transformado en algo elevado y noble por su multiplicidad y que siempre alcanza la realidad porque se ha sujetado a ella» (p. 178). Es en la *fraternidad* donde todo se «perdona de antemano y ni el pedo más maloliente puede dañar la camaradería» (p. 179).

a. El progreso

Zacharias acudía a las reuniones del partido socialdemócrata en las cuales se impugnaba la teoría de la relatividad de A. Einstein. Tanto él como su copartidarios, según decía: «¡Somos partidarios del progreso, pero no estamos dispuestos a doblegarnos a las modas!» (p. 161). Para él, ni en ciencia, ni en política es posible la neutralidad (p. 164). Su interlocutor, A., arguye, por contra:

– (...) Yo acepto lo que me reserva la suerte, incluso el progreso y sus bendiciones. Y como no puedo rebelarme contra ella, trato de alegrarme. Nadie puede detener el progreso. Por eso debemos defenderlo (p. 166).

A. y Zacharias discuten en torno a la recepción de la teoría de la relatividad y su relación con el *progreso*. Mientras A. la considera «Un beneficio inevitable» (*íd.*); Zacharias sentencia:

– (...) Puedo afirmar con valentía que soy un hombre partidario del progreso. Soy miembro del partido socialdemócrata, y éste se ha pronunciado abiertamente a favor de la teoría de la relatividad. Pero en la mentalidad en desarrollo no puede sembrarse la confusión bajo la capa del progreso (...) (p. 165).

A. le replica:

– Totalmente. Desde el punto de vista político está usted a favor de Einstein, pero desde el científico, en contra. Y en general le gusta a usted muy poco Einstein (*íd.*).

Zacharias cree que el *progreso* deviene de la *precisión* o la trae como consecuencia. En cambio A. considera que «La precisión trae consigo la desgracia». Incluso, insiste:

– ¡Ah! Los alemanes son el pueblo más preciso de Europa y con su precisión han atraído consigo la desgracia sobre sí mismos y sobre Europa (p. 167).

La controversia, entonces, se podría resumir así: o uno se abandona a las fuerzas de la naturaleza y de la historia, viviendo simple y llanamente lo que depare el azar –tesis de A.–; o, por el contrario, uno participa de la idea de conducir naturaleza e historia; y, desde luego, si se embarca en este proyecto debe hacerlo con *precisión*, puesto que ello exige racionalidad, disciplina, don de mando o capacidad de seguir órdenes –según la posición que se tenga en la jerarquía social–, unidad de cuerpo o –lo que es lo mismo– comportamiento gregario; en esta dirección argumenta Zacharias y es a esto a lo que llama *progreso*.

b. Los alemanes «un pueblo de maestros»

Zacharias muestra que los franceses, según su experiencia en la guerra, son «demasiado pequeños, demasiado negros y demasiado parlanchines» (p. 168); según sus palabras «Con los judíos ocurrió lo mismo» (*íd.*); pueblos así, tan desordenados como los rusos, no pueden ir cambiando a su antojo *la imagen del mundo*. Para eso los alemanes tienen su ciencia y sus genios dentro de ella. Así, entonces, esta es, para él «(...) nuestra imagen del mundo, y si la queremos cambiar lo haremos nosotros mismos, mejor y con más consistencia, sin tanto revuelo. Esta es nuestra precisión, la precisión de la ciencia alemana. Nosotros lo haremos y (...) no necesitaremos su ayuda» (*íd.*). De aquí concluye Zacharias que «Al alumno no compete enseñar al maestro» (*íd.*); y, para hacerlo más explícito indica:

(...) Somos un pueblo de maestros, de maestros del mundo, y no es de extrañar que los demás, pésimos alumnos, consideren nuestra severidad como una injusticia y se revelen (sic.) contra ella (*íd.*).

Pero, ¿cuál es el contenido de esa enseñanza que tienen que promover los alemanes? El *infinito*; los alemanes son «el pueblo del infinito y por ello el pueblo de la muerte» (p. 169); esto es lo que tienen que irradiar e irrigar por el mundo; para esta tarea tienen

que asumir el liderazgo de la *fraternidad*, de las naciones, de la *fraternidad de las naciones* (p. 174). Esta es la misión de los alemanes: «Nuestra misión es demostrárselo al mundo, sobre todo a las victoriosas democracias occidentales» (*íd.*). Y, por esto, no importan ni los sacrificios, ni los malos entendidos: «Para salvarlos hemos de castigarlos, imponiéndoles el infinito, portador de la muerte» (p. 169). Y todo lo que hay que enseñar es una «Lección (...) difícil de enseñar» (*íd.*); pero esta misión tiene el enorme costo de que a los alemanes se les «ha conferido no sólo la dignidad del juez, sino también la indignidad del verdugo» (*íd.*). En sí, pues, esta «misión de enseñar al mundo es la maldición del don» y, sin embargo, la han «aceptado en honor a la verdad que se halla en el infinito» (*íd.*).

Pero, ¿qué ha pasado con las clases obreras alemanas? Han perdido *responsabilidad* y la *relación con el infinito al que están obligados*; así, entonces, *se han vuelto temerosos de la muerte*; por eso mismo, se han vuelto incapaces de ser *maestros del mundo* (p. 185); esto conlleva a una *degeneración de la democracia*.

c. La democracia y la superación del singular

¿Cuál es el problema que tiene que ser denunciado, pues, con este *decaimiento* de la clase obrera? En sí, el *decaimiento* lo que indica es una *primacía del singular*. Esta primacía consiste en que cada quien busca su interés, la afirmación de su ser. Y ésta se logra por el régimen de placeres que da el amor: copular. Se trata, ahora, de una clase obrera que sólo vive para la «diversión» y para «dormir con sus mujeres» (p. 185). Así, entonces, se vuelve «botín fácil para las degeneradas democracias». Pero, piensa Zacharias, esto tiene que ser superado si Alemania quiere cumplir con su destino y con su responsabilidad.

¿Cómo, pues, se supera este estado de cosas? Reconociendo la superioridad del universal, de la totalidad: «Sólo la totalidad es la

verdad, no el individuo» (*íd.*); y, muy por el contrario si se piensa el individuo es en función de realizar el universal, lo abstracto, la totalidad: «solamente él puede tomar parte en la libertad del conjunto y nunca, nunca jamás, le será posible ni le estará permitido demostrar libertad propia» (*íd.*).

Llegados a este punto, entonces, uno se pregunta: ¿por qué hay que superar el singular, el individuo? Entonces se entiende: el primado de éste trae consigo la *anarquía*; y, entonces, un mundo tal se hace *ingobernable*. Zacharias lo expresa lacónicamente: «Necesitamos una libertad planeada y por eso es necesario sustituir la libertad caótica e imbécil de occidente por una libertad dirigida» (p. 186). Lo peor que le puede pasar a una cultura es la *imbecilidad* (*imbecillitas, -ātis*): esa suerte de alelamiento o escasez de razón que perturba toda actuación con sentido; esa improcedencia que viene de la flaqueza y la debilidad tanto física como moral. Zacharias sabe que esto sólo lo pueden superar los alemanes; los que son capaces de sacrificar toda forma del individuo por el universal. Y esta *decisión*, que viene –como se ha mostrado– como *misión* del pueblo alemán, se basa en la *igualdad*; pero tiene que ser una *igualdad de los mejores*:

Nuestra igualdad será igualdad ante las órdenes, igualdad de disciplina y de autodisciplina, igualdad ordenada de acuerdo con la edad, la categoría y la misión de los ciudadanos, una pirámide bien equilibrada en cuya cúspide se requerirá al elegido, el cual será un maestro de disciplina, severo, serio y autoritario, sometido también a la autodisciplina. Será quien garantice la fraternidad. De otro modo no sería posible. A toda fraternidad le corresponde un padre, abuelos, toda una serie de antepasados que garanticen la unidad del conjunto y el carácter inalterable y certero de las cosas.

Nuestro camino llega al amor a través del castigo y nos lleva hasta aquel amor eternamente dispuesto para la muerte y que, por tanto,

sabe superar la muerte. En este amor, más allá del rechazo de la muerte, se juntan fuera del tiempo la animalidad y el infinito. Este es el camino que la democracia alemana tendrá la obligación de seguir, poniéndose en cabeza de la autodisciplina, porque está destinada a dirigir el nuevo internacionalismo (p. 186).

Así, pues, en contraposición con el *singular*, con el *individuo*, el *universal* permite la introducción del orden, la prestancia de un *líder* que haga las veces de *padre*; que en sí contenga todos los valores del orden que exige la democracia.

Sólo quien puede ofrendar la vida por la democracia –por el grupo, por la *fraternidad*– es digno de pertenecer al *universal*, de llevar a plenitud sus valores. Y éste tiene que ser el *líder*; él es quien tiene que conducir a quienes no tienen ese espíritu, ese tesón, esa entrega.

El *líder* es un *padre*. Y éste no sólo encarna su ser ahora *patriarca*, sino que, además, resume en sí y potencia la tradición arcana de los abuelos. Esto es lo que da continuidad al orden, a la construcción de una democracia que es capaz de asumir y proyectar cuanto bueno ha sido y cuanto bueno puede ser, llegar a ser. En el *líder* se unen: bondad, belleza y justicia.

Asimismo, es *líder* es el gran *sacrificado*. En resumidas cuentas el *líder* y el *sacrificado* es el *elegido*. Y lo es porque él mismo no se erige en tal, sino que –por procedimientos y mecanismos democráticos–: son sus congéneres quienes lo enaltecen como tal. Por eso mismo su voz, sus órdenes, sus mandatos: no serán cuestionables; pues, en sí, su voz sólo profiere: el *sumo bien*, la *suma justicia* y la *suma esperanza*.

TERCERO

Zacharias lo tuvo claro desde siempre. Era su costumbre «amol-
dar sus puntos de vista a aquellos que estaban en el poder y (...)

poseía una auténtica confianza democrática en la sabiduría de la mayoría popular» (p. 160); fue por eso por lo que «se afilió al partido socialdemócrata» (*íd.*). Desde luego, esta ideología no sólo la veía imperativa para su profesión, también para su vida personal, familiar –como ya se estableció atrás. Ahora Zacharias:

(...) se veía ya director del instituto. Cuando lo fuera, pensaba aplicar un reglamento severo, prescindir de los profesores con otras ideas políticas, preservar la escuela de dañinas formas modernas de pensar y educar a los jóvenes bajo una disciplina férrea para convertirlos en bizarros demócratas (*íd.*).

Es relevante ver cómo en la mentalidad de Zacharias no cabe la duda, no se cuestiona la autoridad –ni la de otros, ni la propia–; llama la atención cómo, poseedor de unas cuantas verdades, está dispuesto a difundirlas, puede decirse, al precio que sea. Y, por eso mismo, tanto los conocimientos como las actitudes –por ejemplo, las que considera: *auténticamente democráticas*– que juzga válidas, según su punto de vista, hay que *imponerlas*.

El caso de su alegato contra la teoría de la relatividad tan sólo ilustra el procedimiento que adopta para toda su actuación. De ahí tanto las dos siguientes preguntas como su declaración sentenciosa, como respuesta:

¿Cómo podía ejercerse bien la profesión si uno debía enseñar a cada momento nuevas materias? (...) ¿De qué servirían entonces los exámenes de capacitación profesional para la enseñanza? (...) Es, por tanto, inadmisiblemente importunar al profesor con nuevas teorías, sobre todo siendo tan discutibles como las de Einstein (p. 161).

La crisis de lo absoluto como crisis de la filosofía, pues, radica en que lo *absoluto mismo* no se da más con *necesidad*; por tanto,

queda abierto el *camino* de lo *subjetivo-relativo*. Y, por el contrario, ante este último: sólo queda el expediente de *imponer lo absoluto*. ¿Cuál es, pues, la *necesidad de lo absoluto*?

Ahora bien, con la debacle de lo *absoluto*, también sobreviene una crisis tanto de la *formación* como de la *enseñanza*. Todo el conocimiento resulta ser tan sólo un *conjunto de hipótesis*. Nada, pues, puede darse por cierto, por definitivo.

Este, digámoslo así, *temor a la incertidumbre se cubre* o se *llena* con autoritarismo. Y, precisamente, ahí se abre el camino para que venga el líder, *der Führer*. Él tiene una misión salvífica porque encarna la respuesta a todos los miedos que devienen de la *incertidumbre*. Aquí, con alguien que piense por nosotros, por los otros, se da la renuncia a *ser sí mismo*, a tener una autorresponsabilidad por sí y por el sentido de la historia.

3. La relación memorable de E. Stein y el papa Pío XI

En el año de 1933, desde luego, se registran muchos hechos memorables. De ellos se puede destacar, para los objetivos de este escrito, dos: el ascenso de Hitler al poder y el ejercicio de M. Heidegger como Rector². La tinta que ha corrido sobre ambos hechos hace inútil cualquier profundización aquí. Vamos, en cambio –en razón de nuestros intereses–, a centrar la atención en la carta de Edith Stein a S.S. el papa Pío XI, remitida 6 meses antes de que la autora hiciera su ingreso al Monasterio de las Carmelitas en Colonia (el 14 de octubre de 1933).

2 «En abril de 1933 (...) elegido rector unánimemente por el pleno de la Universidad» (cf. Heidegger, Martin. «El rectorado, 1933-1934». En: La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel. Madrid, Ténos, 1989, trad. Ramón Rodríguez; p. 21).

La carta de Edith Stein al papa Pío XI

12 de abril de 1933

¡Santo Padre!

Como hija del pueblo judío que, por la gracia de Dios, durante los últimos once años también ha sido hija de la Iglesia Católica, me atrevo a hablarle al Padre de la Cristiandad sobre lo que oprime a millones de alemanes.

Desde hace semanas vemos que suceden en Alemania hechos que constituyen una burla a todo sentido de justicia y humanidad, por no hablar del amor al prójimo. Durante años, los líderes del nacionalsocialismo han estado predicando el odio a los judíos. Ahora que tomaron el poder gubernamental en sus manos y armaron a sus partidarios entre los cuales hay elementos probadamente criminales, esta semilla de odio ha germinado. Sólo hace poco tiempo, el gobierno admitió que se habían producido algunos incidentes. No podemos conocer exactamente su alcance porque la opinión pública está amordazada. Sin embargo, a juzgar por lo que he sabido a través de contactos personales, no se trata de ninguna manera de pocos casos excepcionales. Bajo la presión de reacciones del exterior, el gobierno adoptó métodos más benignos. Ha difundido la consigna: no tocar ni un pelo a los judíos. Pero sus medidas de boicot que despojan a la gente de su sustento económico, su honor civil y su patria arrojan a muchos a la desesperación: en la última semana he sabido por informes privados de cinco casos de suicidio como consecuencia de ese hostigamiento. Estoy convencida de que éste es un fenómeno general que todavía producirá muchas más víctimas. Podemos deplorar que esos desdichados no hayan tenido una mayor fuerza interior para sobrellevar su infortunio. Pero gran parte de la responsabilidad recae sobre aquellos que los llevaron a ese punto. Y también recae sobre aquellos que permanecen en silencio frente a esos hechos.

Todo lo que ocurrió y sigue ocurriendo día tras día es producido por un gobierno que se autodenomina cristiano. Desde hace semanas, no sólo los judíos, sino también miles de fieles católicos de Alemania, y, creo, de todo el mundo, esperan y confían en que la Iglesia de Cristo alce su voz para poner fin a este abuso del nombre de Cristo. ¿No es esta idolatría de la raza y de la autoridad del Estado que se impone diariamente a la conciencia pública a través de la radio, una verdadera herejía? ¿No es este intento de aniquilar la sangre judía una afrenta a la sagrada humanidad de nuestro Salvador, a la santísima Virgen y a los apóstoles? ¿No se opone diametralmente todo esto a la conducta de nuestro Señor y Salvador, quien, incluso en la cruz, oró por sus perseguidores? ¿Y no es una mancha negra en la crónica de este Año Santo, que se suponía debía ser un año de paz y reconciliación?

Todos nosotros, que somos fieles hijos de la Iglesia y observamos las condiciones imperantes en Alemania con los ojos abiertos, tememos lo peor para el prestigio de la Iglesia si el silencio se prolonga por más tiempo. Estamos convencidos de que a la larga, este silencio no logrará comprar la paz con el actual gobierno alemán. Por ahora, la lucha contra el catolicismo se hará en forma silenciosa y menos brutal que contra los judíos, pero no menos sistemática. No pasará mucho tiempo hasta que ningún católico pueda ocupar un cargo en Alemania, a menos que se ponga incondicionalmente al servicio del nuevo rumbo de los acontecimientos.

A los pies de Su Santidad, rogando su bendición apostólica,

(Firmado) *Dra. Edith Stein*,
docente del Instituto Alemán de Pedagogía Científica,
Münster en Westfalia, Collegium Marianum.

(Tomado de: *Revista Criterio*, N.º 2283, junio 2003. En: www.revistacriterio.com.ar/cultura/la-carta-de-edith-stein-al-papa-pio-xi/ recuperado: 25 de abril de 2011).

De la carta debemos resaltar, al menos, los siguientes aspectos:

1. Stein reacciona prácticamente de inmediato a los hechos: el ascenso de Hitler, como ya se ha dicho, pero también la situación contextual de rechazo a los judíos y de entronización del antisemitismo como política de Estado en la Alemania de ese entonces.
2. La autora, prácticamente, identifica *nacionalsocialismo* con *amordazamiento de la opinión pública* como si, en todos los casos, el *totalitarismo* tuviera su origen en esta práctica.
3. Como queda visto en el texto de la *Carta*, el título *Patria* designa –como el concepto *nación*– el lugar donde se nace; no tiene, por tanto, una relación unívoca con *sangre*, ni con *religión* –acaso sí con *lengua*– como en el caso del pensamiento de M. Heidegger (cf. *Lógica*, según el manuscrito de Weiss³; y la *Entrevista para Der Spiegel*⁴).
4. En la misiva se establece el *suicidio* –que, para entonces, empieza a darse como fenómeno social entre los judíos-alemanes– como resultado del hostigamiento político y civil del que fueran víctimas por el Estado y el partido nacionalsocialista.
5. Un aspecto central de la comunicación radica en la denuncia que hace del *uso político* de la religión como *encubrimiento ideológico* de la barbarie nazi.
6. También la autora hace visible la necesidad de que el cristianismo se levante y hable; en fin, de que se comprometa políticamente a partir de sus convicciones.

3 Heidegger, Martin. *Lógica. Lecciones de M. Heidegger. (Semestre de verano de 1934) en el legado de Helene Weiss*. Barcelona, Anthropos, 1991; trad. Víctor Farías, 135 pp.

4 Ed. cit.

7. Igualmente, aquí se observa, desde el punto de vista religioso, cómo *el uso ideológico* de la *religión* es, en sí, una *herejía*.
8. Por supuesto, no sólo son las estructuras políticas y administrativas del poder del Estado las que tienen una avanzada contra los judíos-alemanes, también la Universidad y la Iglesia alemanas quedan incursas en la crítica toda vez que su omisión o su complicidad conlleva una aceptación pasiva de las acciones del orden político.
9. En consecuencia, el *silencio* se convierte en este caso: manifiestamente en *complicidad*.
10. Stein habla tras una experiencia explícita y concreta de Iglesia, tras once años de su conversión –datada en 1922. No se trata de un juicio desde fuera de la estructura eclesial, sino, precisamente, desde un conocimiento, digamos, de «las cosas mismas» tanto de la fe católica como de la organización eclesiástica.

Con lo observado en la carta –y destacado en los puntos precedentes– se puede decir que este documento es una breve pieza *político-religiosa* en la cual la E. Stein desarrolla un ejercicio –como docente del Instituto de Pedagogía Científica– para tomar posición ante los acontecimientos políticos del momento –ascenso de Hitler al poder, ya lo hemos dicho; persecución política a los judíos-alemanes, suicidio masivo de estos.

Desde luego, se trata de una valoración sobre el *mundo-de-la-vida-político-religioso* de su momento. Lo que queda en discusión no sólo son los *hechos*, sino también la génesis y la trayectoria ideal de su *poder-llegar-a-ser*. En este último sentido: es un ejercicio de *fenomenología genética*.

En la carta cabe destacar cómo se da un ejercicio de expresión relativo a lo que un(a) fiel de la Iglesia Católica le plantea, en *primera persona*, a la persona que en su persona encarna la autoridad y la jerarquía de esta estructura de organización social y política: la Iglesia. Aquí, en cierto modo, Stein hace uso de una *herencia luterana* –en tanto modo contextual de la cultura alemana– en la cual se trata directamente –sin intermediarios– con la *autoridad*. De ese hecho cabe destacar que la única respuesta que recibió la remitente fue lo que llamamos un «acuse de recibo». ¿Por qué?, ¿por su condición de mujer?, ¿por su posición de judía-conversa?, ¿por su modesta posición de profesora de Instituto?, ¿por el temor Vaticano a la reacción nazi?

Todo esto tiene que ver con las *máquinas de guerra*, con las *tecnologías de la muerte*: cuando la acerada máquina ya está en funcionamiento, los poderes se doblegan al más fuerte. También el Vaticano quedó, en este caso, presa de la *máquina*, de la *precisión* –fatal precisión– alemana –como la llama H. Broch. ¡Qué diferencia entre Pío XI y Juan XXIII (Angelo Giuseppe Roncalli, el llamado «papa bueno»)!: éste último aseguraba que «la justicia está por encima de la caridad» (citado por Arendt, p. 76). Aquí, entonces, no sólo hay *primera persona* que se dirige en persona al Papa –en persona– como *primera persona de la Iglesia*; se trata de un *ego trascendental* de un(a) creyente (*una-más-entre-las-demás*) que se dirige al *ego trascendental* de quien asume el lugar de *punte*, de *pontífice* de la Iglesia Católica en cuanto *personalidad de orden superior*.

Desde luego, contrasta la actuación vaticana con respecto a Stein con la que la misma institución tuvo Hermine Speier en 1934, cuando pone bajo la responsabilidad de ésta –con todo y su situación de judía, y en su momento de vinculación laboral con el Vaticano, no-conversa– en cuanto antropóloga competente: la construcción del archivo fotográfico. ¿Cómo explicar esta disimilitud en una y otras actuaciones?

Bibliografía

- Arendt, Hannah. (1990). *Hermann Broch 1886-1951*. En: *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa; pp. 119-159.
- Broch, Hermann. (2007). *Los inocentes*. Barcelona: Random House Mondadori – Col. De bolsillo.
- Gadamer, Hans-Georg. (2001). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, Jürgen. (1982). *¿Para qué aún la filosofía?* En: *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: Técno.
- Heidegger, Martin. «El rectorado, 1933-1934». En: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Madrid: Técno, 1989, trad. Ramón Rodríguez.
- Heidegger, Martin. *Lógica. Lecciones de M. Heidegger. (Semestre de verano de 1934) en el legado de Helene Weiss*. Barcelona: Anthropos, 1991; trad. Víctor Farías.
- Husserl, Edmund. (1962). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Den Haag, Martinus Nijhoff. Herausgegeben von Walter Biemel, *Husserliana IX* (citada: *Hua. IX*).
- Stein, Edith. (1933). Carta al papa Pío XI. En: *Revista Criterio*, N.º 2283; junio de 2003. En: www.revistacriterio.com.ar/cultura/la-carta-de-edith-stein-al-papa-pio-xi/; recuperado: 25 de abril de 2011.

Recibido en abril de 2011
Arbitrado en junio de 2011