

Consideraciones sobre el cuerpo, la raza y el mestizaje a la luz de los Cuadernos negros de Heidegger

Ángel Alvarado Cabellos. Bergische Universität Wuppertal

Recibido 23/10/2019

Body, race und
the *Black Notebooks*

Resumen

La presente ponencia se origina a partir de la siguiente pregunta: ¿“raza” (*Rasse*) y “sexo” (*Geschlecht*) son conceptos bajo los cuales es posible hallar una filosofía latente del cuerpo en Heidegger? En cuanto concierne al concepto de “raza”, es patente el carácter ambiguo de dicha pregunta, si se toma en consideración la recepción que han tenido los *Cuadernos negros*, a saber, como el material a partir del cual cabría determinar hasta qué punto el antisemitismo “contaminaría” la filosofía de Heidegger. Y ello porque la aproximación heideggeriana al concepto de lo “racial” (*rassisch*) consistirá precisamente en rechazar toda comprensión naturalista o biológica para transponerla de manera digamos “ontológica” en el concepto de lo “de buena casta” (*rassig*), el cual está fundamentado en el “ser-arrojado” (*Geworfenheit*) como constituyente del “pueblo” (*Volk*) en su carácter historial. Por otro lado, es de común acuerdo el carácter problemático tanto de la corporalidad como de la espacialidad en la ontología heideggeriana, en tanto parece otorgárseles un lugar meramente “óntico” que debe ser reconducido asimismo de manera ontológica al “corporar” (*leiben*) co-determinante del “ser-en-el-mundo”. Dicha aproximación a la corporalidad, por ejemplo, en los *Seminarios de Zollikon*, que consiste en calificarla de “condición necesaria pero no suficiente”, es la misma que caracteriza su posición crítica con respecto a la “raza”, la cual consistiría en el gesto impropio de elevar “una condición al estatuto de lo incondicionado”. Dicho gesto mostrará su aporía en tanto debe al mismo tiempo expulsar fuera de sí un

“resto”: en el caso de la raza, un pueblo que rehúsa su carácter de “pueblo”. Por un lado, el pueblo judío concebiría su carácter de “casta” precisamente como “principio racial”; por otro lado, en virtud de dichos caracteres, habría conducido indirectamente a la eliminación de toda “raza” como “casta”, con lo cual conllevaría en sí su auto-destrucción (*Selbstvernichtung*) asimismo como carácter historial de pueblo. Finalmente, se abordará un intento de pensar la “raza” en su materialidad a través del concepto de “mestizaje”.

Palabras clave: Heidegger, Cuadernos negros, cuerpo, raza, mestizaje

Abstract

Considerations on the body, race and mixed-race in the light of Heidegger's *Black Notebooks*

This paper originates from the following question: are “race” (*Rasse*) and “sex” (*Geschlecht*) concepts, under which it is possible to find a latent philosophy of the body in Heidegger? As far as it pertains the concept of “race”, the ambiguous character of this question is patent, if one takes into consideration the reception that the *Black Notebooks* have received, namely, as the material from which it would be possible to determine to what extent anti-Semitism would “contaminate” Heidegger’s philosophy. On the contrary, the Heideggerian approach towards the concept of the “racial” (*rassisch*) will consist precisely in the rejection of all naturalistic or biological comprehension to transpose it in an

“ontological” way in the concept of “good breed” (*rassig*), which is based on the “being-thrown” (*Geworfenheit*) as constituent of the “people” (*Volk*) in its historical character. On the other hand, there’s a common agreement about the problematic character of both corporality and spatiality in the Heideggerian ontology, in that they seem to be granted a merely “ontic” place that must be ontologically redirected to the co-determining “bodying” (*leiben*) of the “being-in-the-world”. Heidegger’s approach to corporality, for instance, in the *Zollikon Seminars*, which consists in describing it as a “necessary but not sufficient condition”, is the same as that which characterizes his critical position with regard to “race”, which would consist in the improper gesture of elevating “a condition to the status of the unconditional”. This gesture will show its *aporia* insofar as it must at the same time expel from itself a “rest”: in the case of race, a people that rejects its “folk” character. On the one hand, the Jewish people would conceive its “folk” character precisely as a “racial principle”; on the other hand, in account of that same character, it would have led indirectly to the elimination of all “race” as “folk”, thereby entailing in itself its own self-destruction (*Selbstvernichtung*) also as a historical character of its people. Finally, an attempt to think the “race” in its materiality through the concept of “mixed-race” (*mestizaje*) will be addressed.

Keywords: Heidegger, Black Notebooks, body, race, mixed-race

eikasía

eikasía

Consideraciones sobre el cuerpo, la raza y el mestizaje a la luz de los Cuadernos negros de Heidegger

Ángel Alvarado Cabellos. Bergische Universität Wuppertal

Recibido 23/10/2019

El presente artículo se origina a partir de la siguiente pregunta: ¿“raza” (*Rasse*) y “sexo” (*Geschlecht*) son conceptos, bajo los cuales es posible hallar una filosofía latente del cuerpo en Heidegger? En cuanto concierne al concepto de “raza”, es patente el carácter ambiguo de dicha pregunta, si se toma en consideración la recepción que han tenido los *Cuadernos negros*, a saber, como el material a partir del cual cabría determinar hasta qué punto el antisemitismo “contaminaría” la filosofía de Heidegger. Y ello porque la aproximación heideggeriana al concepto de lo “racial” (*rassisch*) consistirá precisamente en rechazar toda comprensión naturalista o biológica para transponerla de manera digamos “ontológica” en el concepto de lo “de buena casta” (*rassig*), el cual está fundamentado en el “ser-arrojado” (*Geworfenheit*) como constituyente del “pueblo” (*Volk*) en su carácter historial. Por otro lado, es de común acuerdo el carácter problemático tanto de la corporalidad como de la espacialidad en la ontología heideggeriana, en tanto parece otorgárseles un lugar meramente “óntico” que debe ser reconducido asimismo de manera ontológica al “corporar” (*leiben*) co-determinante del “ser-en-el-mundo”. Dicha aproximación a la corporalidad, por ejemplo, en los *Seminarios de Zollikon*, que consiste en calificarla de “condición necesaria pero no suficiente”, es la misma que caracteriza su posición crítica con respecto a la “raza”, la cual consistiría en el gesto impropio de elevar “una condición al estatuto de lo incondicionado”. Es este, por ejemplo, el afán que guía la publicación de W. Von Herrmann y F. Alfieri (2016), afán por mostrar justamente que los conceptos de “raza”, de “suelo” y de “sangre” no se

corresponden con nada “óntico” sino con su transposición ontológica. El problema consiste en que nadie afirmaría que el antisemitismo heideggeriano se basa en una aproximación “mundana”, sino que justamente se trata de un “antisemitismo basado en la historia del ser” (cf. Trawny, 2015). Más aún, como se pregunta Derrida: “¿Una metafísica de la raza es más grave o menos grave que un naturalismo o un biologismo de la raza?” (1987, p. 119).

En primer lugar, mostraremos a partir de la aproximación de Heidegger a la corporalidad en los *Seminarios de Zollikon* cómo el “cuerpo” (*Leib*) se revela en tanto “prótesis” como irreductible a la diferencia ontológica entre el “ser-ahí-delante” (*Vorhandenheit*) y el “corporar” (*leiben*) como condición co-determinante del “ser-en-el-mundo”. En segundo lugar, veremos cómo el concepto de “raza” recibe un tratamiento análogo al de la corporalidad en tanto se rechaza su comprensión naturalista o biológica para transponerlo ontológicamente en lo “de buena casta”, de manera similar a la subordinación de la “sangre” a la “tonalidad afectiva”; de la “tierra” al “suelo”; y de la “corporalidad” a la “facticidad” del “ser-arrojado”. Dicho gesto mostrará su aporía en tanto debe al mismo tiempo expulsar fuera de sí un “resto”: en el caso de la raza, un pueblo que rehúsa su carácter de “pueblo”. Por un lado, el pueblo judío concebiría su carácter de “casta” precisamente como “principio racial”; por otro lado, en virtud de dichos caracteres, habría conducido indirectamente a la eliminación de toda “raza” como “casta”, con lo cual conllevaría en sí su auto-destrucción (*Selbstvernichtung*) asimismo como carácter historial de pueblo. En tercer lugar, se abordará un intento de pensar la “raza” en su materialidad a través del concepto de “mestizaje”.

El “cuerpo” (*Leib*) en los *Seminarios de Zollikon*

En primer lugar, el “cuerpo” (*Leib*) no se deja explicar por el dualismo alma/cuerpo (*Seele/Körper*), sino como un “existencial”, a partir de la estructura del “ser-en-el-mundo”. Así, el “gesto” (*Gebärde*), en el sentido del “portar” (*bären*), no es un movimiento que exprese algo interno, sino que “debemos caracterizar todo el com-portamiento del ser humano en cuanto un ser-en-el-mundo determinado por el corporar [*leiben*] del cuerpo”, “en una región determinada que está abierta por la cosa

con la que estoy relacionado”, y en el cual se revela el “sentido extático” de la corporalidad (Heidegger, 1987, p. 118). Así, el cuerpo parece revelarse como co-determinante del ser-en-el-mundo del *Dasein* en tanto se manifiesta como la apertura misma: “el corporar está codeterminado por mi ser-humano en el sentido de la estancia extática en medio del ente despejado” (1987, p. 113). Sin embargo, si bien Heidegger descubre la dimensión ontológica del cuerpo, esto no significa que el ser tenga un carácter corporal. Como dice J. Benoist, en tanto el cuerpo tiene un carácter ontológico, solo puede descubrirse por medio de una “des-corporeización del ser”, es decir, como una ruptura con la metafísica como presencia corporal (1994, p. 115). En efecto, afirma Heidegger: “El corporar pertenece como tal al ser-en-el-mundo. Pero el ser-en-el-mundo no se agota en el corporar” (1987, p. 244). Si bien el corporar se manifiesta como ser-en-el-mundo, presupone la comprensión-de-ser como “el comprender que yo estoy en el claro del ser y la respectiva comprensión de ser, de cómo el ser está determinado en la comprensión” (1987, p. 244). Este estar en el claro del ser se da como corporar, pero el estar en el claro del ser remite a algo más allá del corporar, al ser mismo. Si Heidegger puede decir que no es porque tengamos ojos que vemos, sino porque nos es propio el poder-ver que tenemos ojos, así también nuestro ser-en-el-mundo no obedece a nuestro corporar, sino que tenemos un cuerpo debido a aquél. Así, afirma Heidegger en una formulación que, como hemos dicho, será la misma que utilice para calificar a la “raza”: “Lo corporal está fundado en el corresponder. No es que lo corporal esté ahí primero por sí y luego sea enviada una corriente de referencia a través de él, por ejemplo, a través de la mano. *El cuerpo es la condición necesaria, pero no suficiente, para la referencia*” (1987, p. 232. El subrayado es nuestro). Como señala J. Benoist, esta formulación es bastante equívoca, dado que el carácter “insuficiente” del cuerpo solo se dejaría aprehender a partir del ser-en-el-mundo, del cual es co-determinante. Fuera de la estructura del ser-en-el-mundo, no habría cuerpo, como en el caso del animal (1994, p. 116). Así, por ejemplo, en *Ser y tiempo*, Heidegger habla del condicionamiento fisiológico que tiene la angustia, es decir, de la posibilidad de que sea el cuerpo lo irreductible a la estructura del ser-en-el-mundo, para, no obstante, volver a señalar el carácter de co-determinación corporal del ser del *Dasein*: “A menudo la angustia está “fisiológicamente” condicionada. (...) El desencadenamiento fisiológico de la angustia sólo es posible

porque el *Dasein* se angustia en el fondo de su ser” (1977, p. 190). Por el contrario, esto dejaría abierta la posibilidad de que sea el ser-en-el-mundo lo insuficiente para la descripción de la corporalidad. J. Benoist se pregunta, en ese sentido, si la relegación del cuerpo por la ontología al ámbito de lo “inesencial” no acusaría un presupuesto metafísico en Heidegger, en el sentido de que estaría obligado a expulsar un “resto” para poder establecerse como un pensamiento de lo originario.

Es esclarecedor señalar que los ejemplos de los cuales se sirve J. Benoist para mostrar la irreductibilidad del cuerpo a la ontología heideggeriana hacen eco de aquellos de los que se servirá Heidegger en su examen de la “raza”. Así, por ejemplo, la “enfermedad”, según la aproximación heideggeriana, solo podría entenderse en tanto una posibilidad existencial del *Dasein* como la modificación privativa de la apertura: “La enfermedad es un fenómeno de privación. En toda privación se halla la co-pertenencia esencial a ese algo al cual le falta algo, que echa algo de menos” (1987, p. 58). Como afirma J. Benoist, la “enfermedad” no se agota en la privación de una posibilidad existencial del *Dasein*; ella se manifiesta como “síntoma”, es decir, “como aquello que en su ser es exterior, que rehúsa ser totalizado según el sentido de mi existencia” (1994, p. 119). En ese sentido, “la experiencia primera [de la enfermedad] es la de una carne que no es sino cuerpo, que se retira de la existencia, aún cuando esta retirada no tiene sentido sino en la existencia” (1994, p. 119). El carácter de “condición no suficiente”, su “insuficiencia”, es, en realidad, el síntoma de que su “ser” es irreductible a su carácter de *Vorhandenheit* o de “corporar” como ser-en-el-mundo. Así, concluye J. Benoist: “Mi cuerpo se externa de mi existencia como el resto de la diferencia ontológica, accesorio a ella y, en tanto tal, a la vez indiferente a ella y codeterminante de ella” (1994, p. 121).

La “raza” (*rassisch*) y lo “de buena casta” (*rassig*)

Como afirma P. Trawny, la concepción de la “raza” en Heidegger es “ambivalente” (2015, p. 71). En el semestre de verano de 1934, por ejemplo, Heidegger se ocupa de la raza en el contexto de una determinación de lo que quiere decir “pueblo” (*Volk*):

La “raza” no quiere decir solamente lo “racial” [*Rassisches*] como lo “sanguíneo” en el sentido de lo hereditario, de la herencia consanguínea y del impulso vital, sino también a menudo lo “de buena casta” [*das Rassige*]. Esto no se reduce, no obstante, a la constitución corporal, sino que decimos, por ejemplo, asimismo “auto deportivo” [*rassiges Auto*] (al menos los jóvenes). Lo “de buena casta” incorpora una determinada categoría, trae consigo ciertas normas, no concierne en primera instancia la corporeidad de la familia y de la estirpe. Lo “racial” en sentido estricto no tiene que ser necesariamente “de buena casta”, puede ser, por el contrario, de muy mala casta” (1998, p. 65).

Esta orientación según la “raza”, afirma Heidegger, entendería al “pueblo” (*Volk*) como “población” (*Bevölkerung*), “conjunto de habitantes” (*Einwohnerschaft*) y, añade, “conjunto de las estirpes” (*Zusammenhang der Geschlechter*), es decir, como “cuerpo social en el sentido de vida corporal” (*Volkkörper im Sinne des leiblichen Lebens*) (1998, pp. 65-66). Si uno se apresurase a rechazar conjuntamente con Heidegger la determinación de un pueblo a partir de su raza, para luego, no obstante, asimismo rechazar la transposición que opera de la “raza” a “lo de buena casta”, habría que prestar atención a que el primer rechazo se corresponde, en realidad, con el carácter “corporal” y “sexual” que constituye a una comunidad. Dicho rechazo se corresponde en Heidegger con la raza como ligada con lo “sanguíneo” (*Blutmässige*), y, no obstante, también la “sangre” (*Blut*) recibirá la misma transposición ontológica de la raza. Así, en las mismas lecciones de 1934, Heidegger se ocupa de la relación entre la tonalidad afectiva (*Stimmung*) y el cuerpo (*Leib*), la cual, como hemos visto a partir de *Ser y tiempo* consiste en una subordinación. Asimismo, como hemos visto a partir de los *Seminarios de Zollikon*, la enfermedad solo es entendida como un modo privativo existencial que también debe fundarse en la tonalidad afectiva. Así, afirma:

Decimos, por ejemplo: “un dolor de estómago me abate [*drückt auf die Stimmung*, literalmente, “me pesa sobre el temple”], y hablamos de un “malestar del estómago” [*Magenverstimmung*]; no pensamos, sin embargo, en que una tonalidad afectiva pueda ocasionar un dolor de estómago. ¿Qué es la enfermedad? La enfermedad no es una alteración de un desarrollo biológico, sino un acontecer historial del hombre, algo que, entre otras cosas, se fundamenta en el estar afectivamente dispuesto [*Gestimmtsein*] (1998, p. 153).

Y es en este contexto que Heidegger se ocupa de la “sangre”: “En ese sentido, la sangre [*Blut*] y la estirpe [*Gebliüt*] pueden también determinar de manera esencial al hombre, solo si está determinado por tonalidades afectivas, nunca por sí solo. La voz de la sangre [*Stimme des Blutes*] proviene de la tonalidad afectiva fundamental [*Grundstimmung*] del hombre” (1998, p. 153). Y, no obstante, la tonalidad afectiva de la que se ocupa Heidegger aquí, en contraste con la prioridad dada a las tonalidades crepusculares de la “angustia” (*Angst*) y del “aburrimiento” (*Langeweile*), es la de la “irritación” (*Verärgerung*), la cual hierve “como el agua en la cacerola” (1998, p. 151). A Heidegger, *le hierve la sangre*.

Lo que queremos extraer del lugar análogo que tienen los conceptos de “cuerpo” y “raza” en la ontología heideggeriana es que en ambos casos tiene lugar el mismo gesto: retirar el carácter biológico de la corporalidad y reducir el fenómeno del “cuerpo” (*Leib*) al de la “tonalidad afectiva” (*Stimmung*), es decir, en última instancia, al carácter de “ser-arrojado” (*Geworfenheit*) del *Dasein*. Así como en el caso del “cuerpo” Heidegger hablaba de una “condición necesaria pero no suficiente”, en el caso de la raza afirma:

Raza – lo que es *una* condición necesaria y que se articula de manera mediata del *Dasein* histórico (el ser-arrojado) (*Geworfenheit*) es no solo falseado como único y suficiente, sino asimismo como aquello *sobre lo cual* se habla. El “intelectualismo” de esta posición, su incapacidad a dividir entre formación racial y teorización sobre la raza. *Una* condición elevada al estatuto de lo incondicionado” (2014a, p. 189).

Lo que se excluye en dicho gesto es precisamente el carácter de la corporalidad no como “objeto”, sino, como afirma J. Benoist, como “prótesis”:

La historia con mis dientes es más larga y constituye una mayor carga de lo que había pensado; más que nada por la *prótesis* que tengo en la mandíbula inferior que me da dificultades al comer y hablar” (Heidegger, 1987, p. 345. El subrayado es nuestro).

Así, habría que preguntarse qué es lo que resuena en el concepto de lo “de buena casta” (*rassig*). El “auto deportivo” (*rassiges Auto*) – también se dice “caballo de pura sangre” (*rassiges Pferd*), por no hablar de su superposición en la medida de “caballos de fuerza” – no es un ejemplo de un mero “corporar”, sino de la necesidad de la

“prótesis” como extensión de mi cuerpo, así como de lo corporal como aquello que borra el límite entre el *Dasein* y el animal, o entre el *Dasein* y la técnica. El “auto deportivo” no es un ejemplo de un rechazo del carácter biológico de la raza, sino que es, por el contrario, una biologización de la técnica (en inglés, por ejemplo, se dice “*muscle car*”), en un sentido de lo “biológico” que va más allá de ser sinónimo de un “determinismo naturalista”; no es ni un estar-ahí-delante (*Vorhandenheit*) como un “auto de exhibición”, ni un estar-a-la-mano (*Zuhandenheit*) como “vehículo de transporte”, sino que es “arma”. En su carácter de “prótesis”, muestra no solo la *alteridad* de mi propio cuerpo, sino asimismo el *cuerpo* de la alteridad, es decir, que en el campo de lo “corporal” solo hay “simbiosis”, mezcla y mutación de los límites. Desde las pinturas de accidentes de auto de A. Warhol hasta *Crash* de D. Cronenberg, resuena en el fetiche del “auto de pura sangre” la tensión propia al “impulso vital” (*Lebensdrang*) que Heidegger quiere descartar como determinismo, a saber, que el instinto de vida es asimismo instinto de muerte. Como afirma P. Trawny con respecto a la “voz de la sangre” (*Stimme des Blutes*) en Heidegger: “Sangre, sí; la fluidez del cuerpo [*Körperflüssigkeit*] mismo, no” (2018, p. 238).

Es, quizás, interesante señalar que el concepto de “raza” no estuvo ni está exclusivamente atribuido a los seres humanos. En el caso de las plantas, se lo utilizó como un término de clasificación taxonómica junto con la “especie” y la “variedad” para luego ser retirado definitivamente. Ciertamente, la “raza” apunta a tener debido a su ambigua etimología entre “raíz” (*radix*) y “razón” (*ratio*) a la vez un carácter genealógico de *physis* y de *eidos*. Sin embargo, en el caso de los animales, vemos más claramente la tensión que se inscribe en este vocablo, puesto que la “raza” es un término que se utiliza solamente para los animales domésticos, es decir, justamente para los animales que los seres humanos han no solo dominado ya sea como alimento, animal de carga o mascota, sino que han manipulado por selección y cruce para dicho fin (en inglés, el término de “cruza” (*breeding*) es el mismo que el de “raza” (*breed*)), con lo cual empieza a verse la tensión que existe entre lo “racial” y lo “de buena casta” en los ejemplos del “coche deportivo” (*rassiges Auto*) y del “caballo pura sangre” (*rassiges Pferd*). Así, es común hablar de razas de perros o de vacas, pero sería más extraño hablar de razas de tigres o de serpientes. En realidad, el término “raza”, y de ahí su progresiva discontinuación en el campo de la biología, se refiere,

por un lado, a la “variación fenotípica” al interior de una determinada especie, es decir, al conjunto de rasgos de un organismo tanto físicos como conductuales, a la “expresión” que se da entre el “genotipo” y su medio ambiente. La “variación fenotípica” no es simplemente la manifestación visible del genotipo, una especie de presencia óptica de una determinación biológica, sino que es como el “trazo” o la “cicatriz” que da cuenta de las distintas maneras en las que interactuamos con el mundo, en un entramado en el cual nos modificamos a nosotros mismos y modificamos al mundo, entramado material que solo se deja “ver” en dicha materialidad. Por otro lado, si bien la “raza” estaría fundada en esta “variación fenotípica”, constituiría a la vez el deseo de domesticarla y de clasificarla, como en el caso de los animales, pero también de los hombres, para hacer de ella alimento, animal de carga o mascota. Así, lo que se deja entrever a partir de la subordinación en Heidegger de lo “racial” a lo “de buena casta” es justamente la problemática que representan para su ontología los conceptos de “encarnación” (*Verleiblichung*), “sexualidad” (*Geschlecht*), “impulso vital” (*Drang*) y “vida” (*Leben*). La “raza” no solo obedece a una “caída” en una determinación óptica del carácter ontológico del *Dasein*, sino que su transposición en lo “de buena casta” supone asimismo una formalización de la materialidad que no se deja reducir a una estructura ontológica de la “variedad fenotípica” de la vida, la cual, no obstante, se deja intuir bajo el nombre de “dispersión” (*Zerstreuung*) en Heidegger (1978, p. 173).

“Dispersión” (*Zerstreuung*) es, en efecto, el nombre que da Heidegger a la posibilidad existencial del “cuerpo” en sus lecciones de 1928. Así, afirma: “El *Dasein* contiene la posibilidad intrínseca de la dispersión fáctica en el cuerpo y, con ella, en la sexualidad. El *Dasein* está, en tanto fáctico, siempre dispersado [*zersplittert*] en un cuerpo y, al mismo tiempo, dividido [*zweispältig*] en una sexualidad determinada” (1978, p. 173). Estos conceptos de “dispersión” y de “división” intrínsecos al *Dasein* como “encarnado” y “sexuado” no pueden subsumirse al carácter del estar-ahí-delante, sino que deben entenderse como posibilidades existenciales. Y, no obstante, ellas se corresponden con una comprensión derivada e impropia de la existencia que debe ser reconducida a la estructura originaria del *Dasein*. Como afirma D. Franck, a la esencia del *Dasein* le pertenece, según su concepto metafísicamente neutral, una originaria “diseminación” (*Streuung*), que es condición de posibilidad de su

dispersión fáctica (*faktische Zerstreung*). Y esta “diseminación originaria y neutra” en tanto “dispersión trascendental” del *Dasein* se funda en el carácter originario del ser-arrojado (*Geworfenheit*) (1986, p. 36). Sin embargo, en ese sentido, el cuerpo y la sexualidad del *Dasein* solo son entendidos como una “demultiplicación” formal para poder subsumirla al “ser-arrojado”. Ciertamente, la “dispersión trascendental” del *Dasein* se funda en su carácter de “coestar” (*Mitsein*), pero este “coestar” no surge de una coexistencia fáctica: “este carácter metafísico fundamental del *Dasein* [el coestar] no se puede derivar de la organización genérica y de la vida de los unos con los otros [*Miteinanderleben*]” (1978, p. 175). Esta “dispersión fáctica” caracteriza para Heidegger un modo de la existencia impropia, aquella del sujeto como absorción preocupada en el mundo como “curiosidad” (*Neugier*) en su “carencia de morada” (*Aufenthaltslosigkeit*), así como también la dispersión con respecto a sí mismo, es decir, en su “historicidad impropia” (*uneigentliche Geschichtlichkeit*), entendida como la inestabilidad del sí mismo en su “extensión” (*Erstreckung*), como el problema de crear una “conexión” de las vivencias del sujeto, la cual solo puede darse a partir de la “resolución” (*Entschlossenheit*) y del “destino” (*Geschick*) (cf. Heidegger, 1978, p. 173; 1977, p. 390). Sin embargo, como se pregunta D. Franck: “Si la dispersión trascendental neutra, bajo la figura del coestar, es el *a priori* tanto de la coexistencia dispersada en el *uno* neutro como de la coexistencia fundada en la resolución que es una contra-dispersión, ¿cómo *uno* va y *quién* – *qué Dasein*, bajo *qué* modo de ser – va a poder distinguir entre la dispersión trascendental neutra y la dispersión en el uno neutro (...)?” (1986, p. 38).

Es esta misma “indecisión” con respecto a la “dispersión” como propia o impropia la cual se encuentra en Heidegger con respecto a la “raza”, sobre la base de la “neutralidad” del *Dasein*. O la raza es una “dispersión” impropia del *Dasein* como lo “racial” biológicamente entendido, o lo “de buena casta” es una dispersión propia del *Dasein*, es decir, fundada en el “coestar” que funciona como una especie de contra-dispersión en su “dispersión” ontológica, es decir, como “pueblo” y en la cual pueden reinscribirse los conceptos que orientaban hacia una dispersión impropia como “raza”, “suelo” y “sangre”.

Ciertamente, dicha “indecisión” o “ambivalencia” –e “indecisión” y “ambivalencia” son asimismo modalidades de la existencia impropia– se deja entrever en que Heidegger, a partir de un desencantamiento de la “doctrina de la raza” (*Rassenlehre*) del nacional-socialismo, rechaza una concepción de la “raza”, del “pueblo” y de la “sangre” según una determinación óntica. Así, afirma: “Todo pensamiento sobre la raza es moderno, se mueve según el rumbo de la aprehensión del hombre como sujeto. En el pensamiento de la raza se lleva a término el subjetivismo de la modernidad a través de la inclusión de la corporalidad en el sujeto y el completo dominio del sujeto como humanidad de la multitud de hombres” (2014c, pp. 69-70). Y ello porque, para Heidegger, un “pueblo” (*Volk*) no se define por ser una raza, e incluso tampoco una etnia o una cultura, sino que es una “fuerza de comienzo historial”, la cual proviene de un encuentro entre la humanidad y la divinidad, es decir, de una respuesta o una decisión frente a una demanda. El “pueblo” es, en ese sentido, lo que surge de esta demanda y la decisión es lo que constituye su posibilidad historial (Nancy, 2015, p. 19). Así, dice Heidegger: “La decisión no es sino esta: o bien el hombre de Occidente se abandona al ente como objeto o bien consigue luchando el ser como abismamiento y, a partir de él, la indigencia de una fundación de su esencia según su destinación al ser” (2014b, p. 103). Si dicha “decisión” aconteció en el “primer comienzo” en los griegos, Heidegger afirma que “toda “sangre” (*Blut*) y toda “raza” (*Rasse*) son inútiles y constituyen un avance ciego, si no se bate en esta empresa aventurada (*Wagnis*) del ser (2014b, p. 103). Sí, pero la aporía, la *indecisión de la decisión*, justamente radica en que esta caracterización ontológica de los pueblos para, en algún sentido, contrarrestar su “neutralidad”, debe concretarse en un “pueblo”, en analogía con el solipsismo del *Dasein*, con lo cual se sutura a partir de los más banales prejuicios ónticos (*Protocolos de los sabios de Sion*), es decir, con una comprensión absolutamente “mundana” de “pueblo”, para configurar la historia del ser, lo cual deja entrever que a pesar de que la definición de “pueblo” en Heidegger quiere ir más allá de todo esencialismo metafísico, cae en la misma metafísica por una voluntad de “apropiación” o de “refundación”, es decir, precisamente de negación del “acontecer” (*Geschehen*) como el “sobrevénir” de la “historia” (*Geschichte*).

Así, básicamente se diría que Heidegger en virtud de “repetir” el “primer comienzo” (*der erste Anfang*), en el cual el pueblo griego llevó a cumplimiento su carácter historial ontológico, pero no como “repetición”, con lo cual sería algo “segundo”, sino como “el otro comienzo” (*der andere Anfang*), es decir, en virtud de una voluntad de “refundación”, no fue fiel a la diferencia ontológica como “acontecer” (*Geschehen*). Esa ceguera frente a su propia tensión se basa en la voluntad de Occidente de una “autodeterminación” (*Selbstbehauptung*) que debe, en un gesto inverso a la subordinación heideggeriana de la “enfermedad” a la “tonalidad afectiva”, “extirpar” un “cuerpo extraño” que amenaza dicha mismidad a través de su “dispersión”. Es lo que J.-L. Nancy llama el “odio de sí” de Occidente frente a lo que es irreductible a la diferencia como apropiación, es decir, al cuerpo, el cual se traduce en el contexto de la “historia del ser” en su necesaria ipseidad como “pueblo” en términos de “raza”. Como dice J.-L. Nancy: “El *Seyn* de Heidegger podría resumirse en aquello que excede el ser-sí-mismo o el ser como sí-mismo. Pero el Heidegger de los *Cuadernos* lo ha desviado en una especie de Sí enemigo de cualquier otro” (2015, p. 60). Es lo que al mismo tiempo hay que exorcizar por medio de una transposición ontológica de lo “racial” en lo “de buena casta”, de la “sangre” en la “tonalidad afectiva”, de la “tierra” en el “suelo”, y de la “corporalidad” en la “facticidad” del “ser arrojado”. Dicho gesto debe al mismo tiempo expulsar fuera de sí un “resto”: en el caso del cuerpo, como hemos visto, su carácter de “prótesis”; en el caso de la raza, un pueblo que rehúsa su carácter de “pueblo”. Por un lado, el pueblo judío concebiría su carácter de “casta” precisamente como “principio racial”, como determinación naturalista de la raza, análogo del ente como objeto y del fin de la metafísica en sus caracteres de “maquinación” (*Machenschaft*) y “ausencia de suelo” (*Bodenlosigkeit*); por otro lado, en virtud de dichos caracteres, el pueblo judío habría conducido indirectamente a la eliminación de toda “raza” como “casta”, con lo cual conllevaría en sí su auto-destrucción (*Selbstvernichtung*) asimismo como carácter historial de pueblo.

Esto se complementa a su vez con la figura del “otro comienzo” como enraizado en el gesto aporético de la “mímesis”, es decir, de “imitar” el primer comienzo griego para poder fundar un origen. Como decía ya Ph. Lacoue-Labarthe, se trata del gesto de apropiación mimética de toda *Bildung* política –lo que denomina “nacional-

esteticismo”–, de la máxima: “imítame para ser tu mismo” (cf. 1987, pp. 114-133). De ello es indesligable el que la esencia del pueblo que encarna su auto-destrucción esté fundada en un antisemitismo histórico, y no historial, del cual Heidegger no se pregunta por su proveniencia y que, como afirman J.-L. Nancy y D. Franck, tiene su origen en la auto-determinación del cristianismo como exclusión de su herencia judía (2015, pp. 43-49; 2017, pp. 209-252). En suma, tiene su origen en una voluntad metafísica por la auto-constitución con exclusión de la diferencia que la constituye, en una exclusión de que el “destino” consiste precisamente en el “errar” (*Irren*), lo que Derrida denomina “*destinerrance*”, y no el “errar”, en el destino, como quiere Heidegger. Así, concluye J.-L. Nancy: “Dicho de otra manera, es preciso aprender a existir sin ser y sin destinación, sin pretender comenzar ni recomenzar nada – ni concluir tampoco” (2015, p. 85).

Detengámonos, antes de finalizar, no obstante, en lo que hemos referido como “antisemitismo histórico, y no historial” para ver en qué sentido sería asimismo “historial” como lo que abisma la “historia”, en tanto tiene su origen en la auto-determinación del cristianismo como exclusión de su propio judaísmo. Heidegger afirma:

A través del pensamiento de la raza, la “vida” es representada bajo la forma de la crianza [*Züchtbarkeit*], la cual presenta un tipo de cálculo. Los judíos “viven” en su marcada aptitud para el cálculo desde tiempos remotos según el principio racial, por lo cual se oponen de manera vehemente contra su uso indiscriminado. La implantación de la crianza racial no surge de la vida misma, sino de la dominación de la vida a través de la maquinación [*Machenschaft*]. Lo que esta lleva a cabo con esta planificación es una total des-racialización [*Entrassung*] de los pueblos a través de la sujeción de los mismos a la disposición que determina y separa a todo lo ente de manera equivalente (2014c, p. 56).

Como señala D. Franck, la afirmación de Heidegger acerca de la “marcada aptitud para el cálculo” de los judíos no solo tiene su origen en el prejuicio antisemita de la época, sino que se origina en la crítica que realiza el apóstol Pablo con respecto a la relación del pueblo judío con Dios como una relación de “cálculo”, en el sentido de una contabilidad de las obras de la ley para garantizar la salvación. Asimismo, la afirmación acerca de que los judíos viven “según el principio racial” y “se oponen

contra su uso indiscriminado” se refiere, por un lado, a la prohibición judía de los matrimonios mixtos, así como, por otro lado, a la oposición judía a las leyes de Núremberg que prohibían los matrimonios entre judíos y alemanes. Sin embargo, el retrotraer la ley judía y las leyes de Núremberg a un mismo principio racial fundamentado en la “maquinación” solo sería posible si es que Heidegger pudiera mostrar, en primer lugar, que el Dios judío pertenece a la historia del ser y de su olvido a partir de lo ente. Y es esto precisamente lo que busca Heidegger según un gesto hermenéutico altamente problemático, a saber, por un lado, a partir de la determinación del Dios judío como un “Dios que calcula”, es decir, según la propia exclusión del cristianismo de su herencia judía, y, por otro lado, a partir de la calificación del cristianismo en tanto anti-judaísmo al mismo tiempo como perteneciente a la misma esencia del “cálculo” pero en términos de fe. Y ello para constituir al cristianismo como un determinado momento en la historia del ser, más precisamente, el del olvido de su dimensión ontológica. Es en ese sentido que puede hablarse de una “auto-destrucción” de los judíos dado que, si el cristianismo participa del judaísmo en tanto figura de la “maquinación”, esta, en tanto “judía”, se vuelve contra los judíos mismos como figura de la auto-destrucción de Occidente (Franck, 2017, pp. 241-242).

Así, por ejemplo, Heidegger analiza la transposición que se opera en el concepto de “logos” en el apóstol Juan en tanto, en un griego “que de griego solo tiene el nombre”, ya no designa al “ser”, sino a un ente particular, a saber, al hijo de Dios. No obstante, como afirma D. Franck, la expresión “hijo de Dios” es un nombre para el pueblo de Israel, es decir, un título mesiánico que el Nuevo Testamento retoma del Antiguo Testamento, “cuya lengua no es en modo alguno aquella del ser” (2017, p. 222). Así, en contra de la fundamentación de la “maquinación” (*Machenschaft*) en el “hacer” (*Machen*) en su transposición metafísica en el cristianismo, en el cual la *poiesis* griega en tanto nombre del ser pasa a ser la “creación” divina como *ens creatum*, D. Franck señala el carácter mesiánico del Dios judío no como ente creador, sino como aquel que se revela en la huida de Egipto, no a partir de un “crear”, sino de un “liberar” (2017, p. 243). Más aún, habría un problema hermenéutico en el hecho de que Heidegger asuma como el texto canónico del Antiguo Testamento su traducción griega hecha por los Setenta. Como afirma D. Franck, hablar de “Antiguo

Testamento” con respecto a la Torá es ya interpretarlo según una aproximación que los judíos no reconocen. Es cometer la misma distorsión hermenéutica que Heidegger denuncia con respecto a la denominación de “filósofos pre-socráticos”: “El griego – pero del cual el ser se ha retirado – puede ser ahora considerado como la lengua original del Antiguo Testamento” (2017, p. 223). Solo sobre la base de dicha distorsión hermenéutica es que Heidegger puede citar las versiones en latín y griego pero no mencionar que son traducciones del hebreo.

D. Franck muestra dicha distorsión hermenéutica asimismo con respecto a la determinación de Heidegger sobre el “profetismo” judío, el cual consistiría en un olvido del *propheteúein* de los poetas griegos en cuyo decir resuena lo sagrado. Ello, por una parte, a partir de una subordinación de la “palabra” del Dios judío en términos de “mandamiento”, es decir, ligado a lo que Heidegger ha analizado como olvido del carácter originario de la *alétheia* en su conversión latina a partir del *imperium*, de la organización y disposición de lo ente a partir del “mandato”, y de lo *verum* como aquello que sostiene dicho mandato, como su auto-afirmación y su “derecho”. Sin embargo, las “diez palabras” del Antiguo Testamento tienen, antes que un carácter de “mandato”, una significación de salvación, en la cual se entrecruzan la elección y la alianza entre Dios y su pueblo. Por otra parte, el “profetismo” no consiste en el recubrimiento del decir del poeta en el que resuena el ser por un ente particular que aseguraría la salvación. El anuncio del profeta judío siempre está cargado de una ambigüedad intrínseca, a saber, de no ser el anuncio de una salvaguarda, sino de un rechazo y de una demanda al abandono. La interpretación de Heidegger del profetismo judío como la instauración metafísica de una certidumbre supra-terrestre de la salvación, como señala D. Franck, se basa, más bien, en la interpretación luterana de la fe como certidumbre de salvación, es decir, como el paso de la concepción de la verdad como la “adecuación” de la certidumbre de la salvación eterna, a la cual le sería intrínseca el sentido de “mandamiento”. En el profetismo judío no hay tal carácter supra-terrenal, sino que se llama a una revolución del orden terrenal, mientras que la interpretación heideggeriana desde el cristianismo llama a interpretarla como una especie de defensa del imperio (2017, pp. 224-231).

Como muestra D. Franck, la crítica del apóstol Pablo a la relación de los judíos con Dios se basa en su determinación en términos de un “calcular” (*logízethai*). En contra de los judíos que creen que son sus obras las que deben ser “contadas” como gracia, es solo la fe la que cuenta como una relación verdadera con Dios. Según Pablo, el interpretar la relación con Dios a partir de una “contabilidad” de las obras de la ley hace de dicha relación un intercambio, pone al mismo nivel al pueblo y a Dios. En contraste, Jesús habría introducido otra contabilidad, en la cual no es a partir de las obras que cabría contar, sino según la fe, es decir, según aquello que rehúsa toda equivalencia entre los hombres y Dios, atribuyendo el contar unívocamente a Dios. Heidegger retoma unívocamente dicha crítica de Pablo a la concepción judía de Dios sin preguntarse sobre la posibilidad de una distorsión del judaísmo, en el mismo sentido en que el cristianismo sí supone un olvido de la concepción griega del ser. Ciertamente, puede hablarse de una transformación de la concepción del *légein* como el “reunir” en el cual hombres y dioses son, como la correlación entre el decir y el ser, a su alteración en el *logízethai*, a partir del cual el “decir” se vuelve un “calcular”, independientemente de que se cuente según las obras o la fe, como la adecuación a o la salvaguarda en una instancia suprasensible. No obstante, lo que se mantiene injustificado es que, a partir de dicha traducción del *logízethai* se reconstruya retroactivamente al judaísmo sin tener en cuenta su origen hebreo. El problema, en suma, como sostiene D. Franck, consiste en que lo que Heidegger “construye” como “judaísmo”, en realidad, lo reconstruye de manera retroactiva a partir de la crítica del cristianismo, con lo cual queda abierta la posibilidad de que el Dios judío no solo permanezca irreductible al olvido del ser en la figura del cristianismo, sino que permanezca irreductible a la historia del ser a secas (2017, pp. 249-252).

Hacia una aproximación “materialista” de la “raza”: el “mestizaje”

Sea. Lo interesante, no obstante, es que en la recepción de los *Cuadernos negros*, la exégesis –o, mejor dicho, la falta de ella– se ha preocupado exclusivamente por el concepto de “raza” como aquello, a partir de lo cual habría que determinar o no un antisemitismo, sin ahondar en la analogía que existe entre la “raza” y el “cuerpo” en

la ontología heideggeriana (cf. no obstante “Zwiespalt und Geschlecht” y “Der Lümmel ohne Rasse”, Trawny, 2018, pp. 216-220; 237-239). Así, en el caso de la corporalidad, la exégesis se ha ocupado de hacer patente la “insuficiencia” de su ontología para poder englobar dicho fenómeno, así como su conexión con la espacialidad, lo instintivo, lo animal y lo intersubjetivo (cf. Franck, 1986). Para decirlo en breve, en la fórmula *condición necesaria pero no suficiente*, el énfasis exegético está puesto en lo *no suficiente*. En el caso de la raza, lo que se critica, por el contrario, es que a pesar de que Heidegger pretenda retirar todo componente objetivista o biológico, es decir, de que la determine como “insuficiente”, se le siga otorgando el carácter de *necesaria*. A lo que apuntan estas consideraciones sobre el estatuto ambivalente de la raza de manera análoga a la corporalidad es, por decirlo así, a ocuparse no tanto del carácter problemático de su *necesidad*, sino del de su *no suficiencia*. Así, con lo que hemos querido contribuir es que de la misma manera en que la corporalidad se mantiene irreductible a su diferenciación ontológica como *Vorhandenheit* o “corporar” (*leiben*) como ser-en-el-mundo, incluso con el momento estructural del “ser-en” fundado en la *Gewesenheit* del pueblo, la sangre, la raza o el sexo (motivo que no hemos trabajado en este texto), pero en última instancia reapropiado en la *Geworfenheit*, la raza puede ser pensada como irreductible a su reapropiación historial ontológica en tanto “variedad fenotípica” o, como sugeriremos, a partir de la indecidibilidad de la “dispersión” o de la “mezcla”, a través de Deleuze y Guattari, en tanto “mestizaje”.

Justamente, el carácter ambivalente de la raza y del cuerpo se traduce en la actitud ambivalente que adopta la exégesis frente a ellos. Y ello en un gesto común al heideggeriano que consistiría en calificar al cuerpo y a la raza como lo que ocupa el ámbito de lo óntico, de lo determinable mediante las ciencias naturales, ya se trate de la etnología o de la biología. En ambos casos, el gesto consiste en “espiritualizar” ya sea la raza o el cuerpo. Sin embargo, en el caso del cuerpo se denuncia tal espiritualización en tanto no daría cuenta de su materialidad, mientras que en el de la raza se denuncia asimismo tal espiritualización pero en tanto no sería lo suficientemente espiritual, en tanto seguiría estando “contaminada” de materialidad. Para decirlo en breve, la aproximación a la raza que encontramos en los *Cuadernos negros*, si se toma en consideración su carácter análogo al de la corporalidad en

Heidegger como “condición necesaria pero no suficiente” del *Dasein*, permite no solo distinguir un “antisemitismo vulgar”, basado en una concepción biologicista de la raza, de un “antisemitismo inscrito en la historia del ser”, basado en una transposición ontológica de lo “racial” como lo “de buena casta”, sino asimismo pensar en la posibilidad de una aproximación “materialista” de la “raza”. En ese sentido, la crítica a Heidegger parecería orientarse a partir de la aproximación a la “raza” como si se tratase de un mero “constructo social o discursivo”. Al mismo gesto obedece el cliché de referir a una aproximación biológica cuando se quiere expresar una concepción objetivista o determinista del cuerpo, toda vez que es la biología la que precisamente comprende a lo “corporal” como un organismo esencialmente abierto e indeterminado. En contraste, como afirma A. Saldanha, según una aproximación materialista, la “raza” no se entiende simplemente como una determinación arbitraria impuesta a los cuerpos, sino que es un “efecto no-necesario e irreductible de la manera en que los cuerpos interactúan entre sí y con su medio ambiente”, y su espacialidad “no es una de planos o de dialécticas del yo y el otro, sino una de “viscosidad”, los cuerpos se vuelven gradualmente pegajosos y se organizan en agregados” (2006, p.10). Así, denunciar el antisemitismo en los *Cuadernos negros* no consistiría en negar el concepto de raza, sino en “cultivar sus energías contra la pegajosidad de la segregación racial” (2006, p. 10). ¿Cómo se puede pensar la raza desde una aproximación materialista según lo analizado con respecto a Heidegger? Precisamente en el gesto que denuncia en lo “racial” no un racismo soterrado, sino su incapacidad para lidiar con su “viscosidad”, con un, por así decirlo, “mestizaje ontológico”. ¿Por qué molesta tanto a la exégesis la palabra “raza”? Parecería deberse a un presupuesto asimismo ideológico de Occidente, en un intento por alcanzar un cosmopolitismo por encima de las diferencias fenotípicas ostensiblemente inconsecuentes que los europeos llamaron por siglos “raza”. Pero, si como hemos visto con respecto al cuerpo como “prótesis” en su irreductibilidad a la diferencia ontológica como el estar-ahí-delante y el corporar, como afirma A. Saldanha, “el racismo opera antes que nada a través de las materialidades del deseo y de la geografía muy “por debajo” de cualquier detección mental o lingüística” (2013, p. 7). En ese sentido, una aproximación “materialista” a la raza consistiría en entender cómo los cuerpos están diferenciados materialmente en jerarquías no a

partir de un *trascender* la raza sino de un *atravesar* su propia corporalidad. El examen del concepto de “raza” en Heidegger en toda su ambivalencia no debería, así, solo circunscribirse a ser el material, a partir del cual determinar o no su antisemitismo, como si el racismo hubiese desaparecido en 1945, sino ver su relevancia en un registro biopolítico. Como dice A. Saldanha, “la xenofobia en Europa está integrada totalmente no solamente con el racismo que constituyó las sociedades colonizadoras, sino asimismo con el continuo empobrecimiento de las periferias” (2013, p. 7).

Es sintomático, por ejemplo, que se le critique a P. Trawny hablar de una “contaminación” (*Kontamination*), porque, como dice, “la contaminación ataca los márgenes de pensamiento, los disuelve, los difumina” (2015, p. 15). Lo que precisamente resuena en la “raza” como nombre del “cuerpo” es el “resto” que no puede ser subsumido a la estructura del ser-en-el-mundo de la que sería co-determinante. Es lo que resuena como la otredad del cuerpo en la “enfermedad” y en el “virus”. Es justo hablar de “contaminación” con respecto a la raza no porque se trate de una determinación óptica que acecha la pureza ontológica del *Dasein*, sino porque la propia esencia de la raza es la “contaminación”. Esto es lo que expresan G. Deleuze y F. Guattari cuando afirman que contra la imagen clásica del pensamiento que opera con dos “universales”, el todo como último fundamento del ser o el horizonte englobante y el sujeto como principio que convierte al ser en ser paranosotros, es decir, “imperio” y “república”, el “pensamiento nómada” no reclama un sujeto pensante universal, sino una “raza singular”. Y esta “raza-tribu” no se funda en una totalidad englobante sino que se despliega en “un ámbito sin horizonte como espacio liso, estepa, desierto o mar” (1980, p. 469). Ciertamente, son conscientes del peligro que entraña este “nomadismo” referido a la raza en tanto latencia de “racismo”, por un lado, para que esta “raza singular” no se vuelva una reactualización de una subjetividad universal, y, por otro lado, para que la “otra raza” no se vuelva un fantasma como una reactivación de un “exotismo”. Así, afirman: “la raza-tribu no existe sino al nivel de raza oprimida, y en el nombre de una opresión sufrida: no hay sino raza inferior, minoritaria, no hay raza dominante, una raza no se define por su pureza, sino, por el contrario, por la impureza que un sistema de dominación le confiere. *Bastardo* y *mestizo* son los verdaderos nombres de la *raza*” (Deleuze & Guattari, 1980, p 470. El subrayado es nuestro). “Bastardo” y

“mestizo” son los nombres con los que nombran lo que hemos intentado descubrir en el carácter de “prótesis” de la “raza”, por medio de la “variación fenotípica” y la indecidibilidad de la “dispersión”. Como dice A. Saldanha: “El racismo es lo que la raza permite bajo ciertas condiciones. Cuando el racismo se establece, la dimensión productiva de la raza es domesticada, mas no obliterada” (2013, p. 16). Deleuze y Guattari afirman que solo puede hablar de la raza aquel que dice con Rimbaud – y podríamos preguntarnos por qué en su “Rimbaud vivant”, Heidegger no eligió, en vez de ocuparse del “ritmo”, estas líneas de “Mala sangre”: “Siempre he pertenecido a una raza inferior (...) Soy una bestia, un negro”. En realidad, la raza sería “entrelazamiento y estirpe incognoscible, mientras que la función de la civilización es impedir cuerpos bastardos y mestizos. La raza es, en términos ontológicos, lo que escapa a las categorías de filiación que son solo falsas distorsiones de singularidades subyacentes de fenotipo y comportamiento” (Saldanha 2013, p. 23). Heidegger no puede asumir su ser “negro” o, como diría Deleuze, “minoritario”, por ejemplo, cuando rechaza una invitación a Washington: “Una dificultad es mi muy pobre dominio del inglés. No puedo hablarlo en absoluto y apenas lo entiendo” (1987, p. 320); o, más aún, cuando durante los preparativos para un viaje en común a Sicilia debe pedir consejo al más cosmopolita M. Boss: “Como nunca me he alojado en un hotel de ese estilo y no conozco los modos en lo que respecta a la “vestimenta”, debo guiarme por el “uno”. Por eso le pido una *breve* indicación. Se me ocurre que podría llevar un traje para el viaje, otro más ligero para la estancia y uno “oscuro” para las veladas. Probablemente uno no tenga que cargar consigo un incómodo sombrero... la boina bastará... Vivo ya en el mundo griego. Será bello pensar en Grecia desde Sicilia y pensar que son lo mismo” (1987, p. 327). Heidegger en su nacional-esteticismo fantasea con Sicilia como una Grecia, pero se angustia sobre su vestimenta para no pasar por provinciano.

Curiosamente, Heidegger sí considera la posibilidad del “mestizaje”: “¿Por qué no pueden estar destinadas la purificación y la salvaguarda de la raza a que alguna vez se produzca una gran *mezcla* [*Mischung*]: con lo eslavo (con lo ruso – al cual se le ha impuesto el bolchevismo y el cual no es nada arraigado)?” (2014b, p. 67; cf. “Russisches Missverständnis”, Trawny, 2018, pp. 213-215). Si se ha dicho que la noción de “pueblo” (*Volk*) no tiene un carácter óntico, sino que constituye el carácter

historial del estar confrontado con una decisión y que, no obstante, debe “encarnarse” en una “figura”, ¿qué sentido tiene hablar de una “mezcla” entre pueblos si no es para recaer en lo óptico? Más aún, no se trata en modo alguno de una mezcla por decirlo así horizontal, sino, en una formulación que oscila entre lo irónico y lo ridículo, en que el “espíritu alemán” en su “altísima frialdad y rigor” (*in seiner höchsten Kühle und Strenge*) pueda dominar una verdadera oscuridad (*ein echtes Dunkel*) y al mismo tiempo reconocerla como su “lugar a partir del cual echar raíces” (*Wurzelgrund*). Más aún, esta unión entre lo alemán y lo ruso consistiría en la incorporación de “la inagotabilidad de la tierra rusa [*Unerschöpflichkeit der russischen Erde*] en la invencibilidad del planeamiento y el ordenamiento alemanes” (2014b, pp. 67-69). ¿Cómo es que el pueblo alemán que ciertamente debe encarnarse en un “suelo” (*Boden*) que rechaza toda connotación óptica, sino que debe ser entendido a partir del “ser-arrojado” (*Geworfenheit*) necesita de una “tierra” (*Erde*) inagotable, a partir de la cual echar raíces? ¿No hay a partir de la consideración de la “mezcla” (*Mischung*) la posibilidad de reconocer la irreductibilidad de la espacialidad y de lo corporal con respecto a la pretendida auto-determinación del pueblo, así sea en su carácter historial ontológico? A pesar de todo su rechazo del “americanismo”, Heidegger parece enarbolar la misma estrategia de colonización de la “inagotable tierra”, es decir, del “espacio liso” del que hablan Deleuze y Guattari como el “desierto” de los nativos-americanos. Y, no obstante, dicha “mezcla” no solo tiene un carácter vertical, en el que claramente sigue funcionando una dialéctica del sí-mismo y del otro, así sea este otro la “oscuridad” que debe ser apropiada a la vez como lugar, a partir del cual ha de acontecer dicha apropiación, sino que es una mezcla que supone dos esencias – lo alemán y lo ruso – y no reconoce la “mezcla” como lo que antecede a la propia esencia, al propio “pueblo”. Para decirlo en breve, se trata de una consideración de la “mezcla” (*Mischung*) que no la entiende aún como “mestizaje” (*Mischling*).

De manera acorde con las publicaciones de J.-L. Nancy y P. Trawny, el intento de este texto ha sido orientarse según la “herida” abierta por los *Cuadernos negros*, no en el sentido del maniqueísmo entre una apología o una condena del “antisemitismo historial” en Heidegger, es decir, de hacer de él una “figura” que no solo destruiría al pensar, sino que se destruiría a sí mismo y que, por lo tanto, habría que exorcizar,

sino, más bien, como la herida propia a Occidente con respecto a la “raza”. Una condena al uso del concepto en Heidegger obedecería a la voluntad de pretender trascenderla en virtud de un “cosmopolitismo” que tendría el peligro de volver invisible su “presencia” en el contexto actual, es decir, cuando gran parte de la población sigue viviendo no solo bajo los prejuicios asociados a ella, sino asimismo buscando las maneras de luchar contra ellos *a partir de* ella. Su invisibilidad sería, en realidad, un privilegio que se pueden permitir aquellos que no viven bajo su determinación.

Referencias

- Benoist, J. (1994). Chair et corps dans les séminaires de Zollikon: La différence et le reste. En *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, París: J. Vrin (pp. 107-122).
- Deleuze, G. & F. Guattari (1980). *Mille Plateaux*, París: Les Éditions de Minuit.
- Derrida, J. (1987). *De l'Esprit*, París: Galilée.
- Franck, D. (1986). *Heidegger et le problème de l'espace*, París: Les Éditions de Minuit.
- Franck, D. (2017), Hors du Judaïsme, c.-à-d. du Christianisme. En *Le nom et la chose. Langue et vérité chez Heidegger*, París, J. Vrin (pp. 209-252).
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit* (1927), GA 2, Frankfurt: Klostermann. (2005). *Ser y Tiempo*, trad. de J. E. Rivera, Santiago: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1987). *Zollikoner Seminare*, Frankfurt: Klostermann. (2013). *Seminarios de Zollikon*, trad. de A. Xolocotzi, México D.F.: Herder.
- Heidegger, M. (1998). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (2014a). *Überlegungen II-IV (1931-1938)*, GA 94, Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (2014b). *Überlegungen VII-XI (1938-1939)*, GA 95, Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (2014c). *Überlegungen XII-XV (1939-1941)*, GA 96, Frankfurt: Klostermann.
- Lacoue-Labarthe, Ph. (1987). *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, Bourgois.
- Nancy, J.-L. (2015). *Banalité de Heidegger*, París: Éditions Galilée.
- Saldanha, A. (2006). Reontologising Race: the machinic geography of phenotype. *Environment and Planning D: Society and Space*, volumen 24, 9-24.
- Saldanha, A. (2013). Introduction. Bastard and Mixed-Blood are the True Names of Race. En A. Saldanha y J. M. Adams (eds.), *Deleuze and Race*, Edinburgh University Press (pp. 6-34).
- Trawny, P. (2015). *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Barcelona: Herder.
- Trawny, P. (2018). *Heidegger-Fragmente*, Frankfurt: Fischer.
- Von Herrmann, W. & F. Alfieri (2016). *Martin Heidegger. Die Wahrheit über die Schwarzen Hefte*, Berlin: Duncker & Humblot.