

*Die Paranoia der Philosophie**

Peter Trawny (2024). La Paranoia de la Filosofía

Harold Camilo Flórez Chogo  

Pedagogical and Technological University of Colombia
Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia

Traducción

Resumen

El presente escrito toma como punto de partida la idea de Hannah Arendt sobre una “guerra civil” entre el pensamiento filosófico y el sentido común, interpretándola como una tensión interna del propio filósofo más que como un conflicto real de éste con la sociedad. A partir de referencias a Parménides, Sócrates, Platón, Freud y especialmente Heidegger, se sostiene que la filosofía, al apartarse del mundo del sentido común, desarrolla una forma particular de conocimiento “paranoico-filosófico”. Si bien el filósofo se concibe a sí mismo como alguien perseguido y como víctima del sentido común, esta persecución no existe realmente. Sin embargo, esta forma de pensamiento, cercana al delirio, permite revelar los elementos patológicos y ocultos de la realidad. Asimismo, tal y como propone la tesis central de este escrito, sin esta tensión interna —es decir, sin este delirio de persecución— la filosofía perdería su fuerza crítica y se convertiría en una práctica funcional o meramente académica, incapaz de pensar lo inapropiable y lo inútil (que es condición para el verdadero pensamiento libre) que constituyen su esencia.

Palabras clave: Arendt, Heidegger, paranoia, sentido común, conocimiento filosófico.

Información de la traducción /

Translation Info:

* Conferencia presentada en el Ciclo de Conferencias Cénicas-Cuestiones de Filosofía, el 27 de agosto de 2024. Traducción del alemán al español, elaborada en el marco del proyecto SGI 3699 (financiado por la VIE de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Convocatoria 02 del 2024), presentado por el grupo de investigación EREIGNIS.



Correspondencia / Correspondence: Harold Flórez Chogo. Avenida Central del Norte 39-115, Tunja (Código Postal: 150003). Correo-e: harold.florez@uptc.edu.co

Citación / Citation: Flórez, H. (2025). Peter Trawny (2024). La Paranoia de la Filosofía. *Cuestiones de Filosofía*, 11 (36), 201-218.
<https://doi.org/10.19053/uptc.01235095.v11.n36.2025.1927>

Abstract

This paper takes as its starting point Hannah Arendt's idea of a "civil war" between philosophical thought and common sense, interpreting it as an internal tension of the philosopher himself rather than as an actual conflict of him with society. Drawing on references to Parmenides, Socrates, Plato, Freud and especially Heidegger, it is argued that philosophy, by separating itself from the world of common sense, develops a particular form of 'paranoid-philosophical' knowledge. Although the philosopher conceives himself as persecuted and as a victim of common sense, this persecution does not really exist. However, this way of thinking, which is close to delirium, allows the pathological and hidden elements of reality to be revealed. Furthermore, as the central thesis of this paper proposes, without this internal tension –that is, without this delirium of persecution– philosophy would lose its critical force and become a functional or merely academic practice, incapable of thinking the inappropriate and the useless (which is a condition for true free thought) that constitute its essence.

Keywords: Arendt, Heidegger, paranoia, common sense, philosophical knowledge.

En la primera parte de su obra tardía, *La vida del espíritu*, Hannah Arendt hace referencia a una “guerra civil entre pensamiento y sentido común”. El pensamiento sería una “forma de vida” que debe exponerse a los “argumentos del sentido común” (1971, p. 86); no obstante, es justamente esta exposición la que hace que el pensamiento se encuentre en contraposición al “sentido común”. La “historia completa de la filosofía” está “atravesada por una guerra civil entre el sentido común humano –ese sexto sentido que integra nuestros cinco sentidos en un mundo común–, la capacidad de pensar y la necesidad de la razón, que determinan al hombre a alejarse de éste (del mundo) por un largo tiempo” (p. 86).

El *sensus communis* es un concepto de la estética kantiana. Kant también lo denomina “sentido común” o “sentido sano” (KdU B 156), definido negativamente como “sentido aún no cultivado”. Este sería una “capacidad de juicio” (*Beurteilungsvermögen*) “que, en su reflexión, toma en cuenta (a priori) la forma en que se representa al otro en el pensamiento” (B 157). En otras palabras, el “sentido común humano” (Arendt, 1971, p. 86) reconoce –reflexionando, pero no filosofando realmente– algo común entre los hombres que les permite vivir en el “mundo común”. Sin embargo, el filósofo es desconsiderado en relación al modo de representación de los demás. Piensa porque su objetivo principal es el pensamiento, no el Otro. Esto aparta al filósofo de este mundo.

El “filósofo” ya había notado esto desde muy temprano, es decir, en una época en la que el concepto de “filosofía” aún no existía. Así, en el *Poema* de Parménides, la diosa recibe a quien ha sido conducido fuera de la realidad ordinaria (*Entrückten*) con las siguientes palabras: χαῖρε –por tanto, algo así como “alegría para ti”, “salud para ti”. Y continúa: “Porque no fue un mal destino (*μοῖρα κακὴ*) el que te guió a emprender este viaje –pues está verdaderamente lejos del ajetreo de los hombres” (DK 28 B1). ¿Dónde se encuentra uno con una diosa? El lugar de la filosofía no está en el mundo. Sócrates también se describió a sí mismo como átopos (*Apol.* 31c), es decir, “fuera de lugar”, no en el lugar, sino “sin-lugar” (*ver-rückt*).

Según Arendt, los “filósofos” han interpretado esta guerra civil como la enemistad natural entre muchos y sus opiniones, contra unos pocos y su verdad (1971, p. 86). Sin embargo, a excepción de la ejecución de Sócrates, no existe ningún “hecho histórico” que confirme esta “enemistad”. Más bien, se

puede mostrar que los filósofos, por sí mismos, abandonarían el mundo de la multitud para vivir más allá de él. Arendt se opone a Platón, quien en *La República* habla de cómo la multitud persigue a los filósofos. Platón presenta al filósofo como un “hombre” que ha caído “entre las bestias salvajes” (*Rep.* VI, 494a-496d).

Al respecto Arendt objeta que: “el filósofo vive solo, pero esa soledad ha sido escogida voluntariamente por él” (1971, p. 87). De esto se podría concluir que los filósofos se alejan de la vida de la multitud. Sin embargo, esto tampoco nos acercaría más a la “verdad”, “aunque esto podría ser un poco más convincente y completo –es decir, en el sentido de una pretensión de dominio (*Herrschaftsansprüche*) del filósofo– que la habitual paranoia de persecución del filósofo” (p. 87). Más exactamente: la paranoia del filósofo lo conduce a verse a sí mismo como víctima del “sentido común humano”. El filósofo se percibe a sí mismo como alguien perseguido, aunque en el fondo esa persecución no existe y es, por tanto, un delirio.

¿Recordó Hannah Arendt que en el contexto de la discusión, en el “Prefacio” a la edición alemana de *Eichmann en Jerusalén*, ella afirmó que el libro había sido difamado por “una campaña organizada” (1964, p. 52), que se propagó con una “fraseología idéntica” desde América a Inglaterra, para finalmente llegar al continente europeo? Gershom Scholem, con quien Arendt mantuvo una famosa discusión en torno a este texto, siempre rechazó esta afirmación. Nunca hubo una “campaña organizada”, y es muy probable que esto sea cierto.

El término psicológico para “delirio persecutorio” es paranoia. Alguien que piensa contra el *noûs*, contra la razón, está “loco”, “demente”. Para Arendt, no hay motivo para suponer que los filósofos serían perseguidos por la multitud, por el “sentido común”. Cuando Platón, como consecuencia de la ejecución de Sócrates, sugiere que el filósofo que regresa a la caverna sería asesinado allí porque los cautivos permanecen en su habitual situación y no quieren exponerse a las ideas inusuales del filósofo, eso no sería un “hecho histórico”.

Ahora bien, se podría decir que los filósofos y filósofas siempre han tenido algún problema con los “hechos históricos”. La filosofía no es una ciencia empírica, desde su inicio no se ha referido a los “hechos” y, en todo caso, no cuando hablamos, por ejemplo, de la *Idea* platónica o de la *Enérgeia*

aristotélica. La filosofía ha estado siempre más interesada por las condiciones o, dicho kantianamente, por las condiciones de posibilidad de los “hechos” mismos, y ha supuesto que estas condiciones o presupuestos no son “hechos” en sí mismos.

Cuando la razón se ocupa de sí misma, no se ocupa, por tanto, de cosas o hechos empíricos. Debemos tener esto en cuenta, porque la filosofía —ciertamente en un sentido muy general e inespecífico— comparte una analogía con la locura. Al igual que la locura, la filosofía no puede ser falsificada por hechos empíricos y, al igual que la locura, puede fantasear un “mundo” más allá del mundo real y existente.

Sin embargo, si Arendt opina que no existe, en el fondo, una disonancia fundamental entre el mundo del “sentido común/sano” y los filósofos, entonces podría señalarse que la filosofía comenzó como una empresa aristocrática, que en principio no se asentaba en el ágora. Incluso Sócrates se dirigió al ágora con un proyecto absurdo, es decir, el de no ganar dinero. La fundamentación aristotélica de la teoría más allá de las necesidades, que sólo podían ser satisfechas mediante el trabajo físico, valdría en el fondo también para Sócrates. Mientras que para la antigüedad la filosofía se presentaba como una “forma de vida” más allá de la economía, la filosofía dejó el conflicto para la época moderna o la contemporánea. Quienes eligen hoy la “forma de vida” de la filosofía no tienen lugar. La institución universitaria no tiene nada que ver con esta “forma de vida”. Los profesores de filosofía viven hoy como los directivos de una empresa mediana.

Obviamente se ha escrito mucho acerca de la paranoia. Como no soy psicólogo ni psicoanalista, no podré profundizar en el cuadro clínico; solo haré referencia a un aspecto de la interpretación de Sigmund Freud sobre la paranoia. En el famoso texto *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente*, de 1910, Freud escribió sobre el mecanismo paranoico. Este texto trata acerca de Paul Schreber y su autobiografía de 1903, “Memorias de un enfermo nervioso”.

En relación con el “sistema delirante” (1973, p. 139) o el “artificial edificio delirante” (p. 143), descritos en esta autobiografía, Freud concluye en su interpretación de la historia clínica de Schreber, que el motivo subyacente de la paranoia era una “fantasía de deseo homosexual” o su “represión” (p. 183). Al examinar varias historias clínicas, puede decirse que “en todos estos

casos se reconocía claramente que la represión del deseo homosexual estaba en el centro del conflicto de la enfermedad”. Todos habían “fracasado en el dominio o superación de su homosexualidad reforzada inconscientemente”.

Las “fantasías homosexuales” se han vuelto menos problemáticas para nosotros. En 1910 esto era diferente social y jurídicamente. Por esta razón, Freud inmediatamente hace referencia también a “humillaciones y desaires sociales” o a “daños sociales”. Naturalmente, no voy a ocuparme aquí del hecho de que Freud presente la homosexualidad como una enfermedad al inscribir “la represión del deseo homosexual” en la paranoia. No voy a ocuparme en absoluto de la homosexualidad. Lo que me importa, ante todo, es que el delirio de persecución, en el sentido de un “sistema delirante”, nace de un conflicto interno no superado o dominado, que está relacionado con un conflicto social externo.

Sin embargo, esta conexión deberá ser explicada con más detalle, es decir, a través de una descripción más detallada del “sistema delirante” de Paul Schreber, que podemos deducir de un informe de 1899 del médico del asilo, el Dr. Weber:

El sistema delirante del paciente tiene su culmen en que él está llamado a redimir el mundo y a devolver a la humanidad la felicidad perdida. Él, así lo afirma, ha recibido esta tarea directamente a través de inspiraciones divinas, similar a lo que se enseña sobre los profetas. Precisamente unos nervios que han sido excitados durante tanto tiempo, como los suyos, tendrían la cualidad de atraer a Dios. Se trata de cosas que no se pueden expresar en absoluto en el lenguaje humano, o que sólo se pueden expresar con gran dificultad, porque están fuera de toda experiencia humana y sólo han sido reveladas a él. Lo esencial en su misión redentora consiste en que primero debe llevarse a cabo su transformación en mujer. No se trata de que él quiera transformarse en mujer, sino que se trata de un “deber” fundado en el orden del mundo, a lo que no puede escaparse completamente, aunque a él, personalmente, le hubiera gustado mucho más permanecer en su honorable posición masculina en la vida. Pero el más allá no puede ser conquistado para él, y para toda la humanidad, de otra manera que a través de una transformación en mujer; a través de un milagro divino que quizás lo aguarde sólo después de transcurridos muchos años o décadas (p. 145).

Es claro que el conflicto interno de poder corresponder a un llamado para la redención o salvación del mundo sólo a través de una transformación de

género, se manifiesta en un conflicto con el propio mundo redimido. Sin embargo, Schreber no puede escapar de este conflicto que lo persigue. Él desea lo que no puede desear, porque la sociedad se lo prohíbe.

Así pues, se podría decir que el “artificioso edificio delirante” es el resultado de un conflicto insoluble. En este punto, mi interés filosófico entra en juego. La paranoia de Paul Schreber debe considerarse, por supuesto, una enfermedad. Sin embargo, aquí es necesaria cierta medida, si se considera que no obstante que la biografía de Schreber se vio afectada, entre otras cosas, por tres estancias prolongadas en clínicas psiquiátricas, aún pudo desarrollarse profesionalmente con éxito, pues fue presidente del Senado del Tribunal Superior de Dresde. Pero incluso si seguimos caracterizando el “sistema delirante” como patológico, queda claro que la enfermedad —el conflicto interno/externo— es la condición de este sistema que escapa a toda verificación empírica.

Volviendo a la idea de Arendt de que existe una “guerra civil” entre la filosofía y el sentido común, ésta resulta ser, mirada más de cerca, un “delirio convencional persecutorio” de los filósofos. En lo que concierne al hallazgo empírico de esta “guerra civil”, Arendt sigue siendo escéptica en su reflexión. En relación con la narración de Platón acerca de la criada tracia que se burla de Tales por haber caído en un pozo, Arendt concluye que el miedo platónico a la “ridiculez” del filósofo —de ser menospreciado por la multitud debido a su “aparente inutilidad” (1971, p. 88)— no se observa en el mundo real, sino en el mismo filósofo. El filósofo no necesita del “vulgo” para experimentar su “locura”. De esa manera, Arendt quiere “partir de la base de que estamos tratando con una guerra civil entre el sentido común y el pensamiento especulativo en el espíritu del filósofo mismo” (p. 89). Por tanto, el filósofo es siempre, al mismo tiempo, un no-filósofo. Encuentra lo común y, en fin, lo “tonto” del entendimiento en sí mismo.

Pero esto común se expresa como conflicto, como una persecución específica. Al igual que Schreber, el filósofo desea lo que no debe desear: es decir, ser amado como filósofo por muchos, encontrar una comunidad en la realización de la filosofía. En otras palabras: la filosofía se vuelve contra sí misma como no-filosofía, así como la filosofía se vuelve contra la no-filosofía. Es claro que el mito de la caverna de Platón contiene exactamente esta narrativa. El filósofo regresa a la caverna para liberar a los hombres de sus cadenas. La

filosofía considera la vida ordinaria de las personas como errónea, quiere traerles el bien. Pero los habitantes de la caverna quieren precisamente eso, la vida “tonta” y común. Por esta razón eliminan al filósofo y a la filosofía.

Esto me lleva a la pregunta propia de esta conferencia. Al igual que el enfermo en la paranoia, el filósofo en la filosofía está expuesto a un conflicto que, aparentemente, traslada del mundo hacia sí mismo. Hay un exterior incierto que resulta ser el exterior de un interior. Asimismo, como en la paranoia, este conflicto aparece como una situación de persecución. El filósofo piensa que muchos quieren eliminarlo. Se podría afirmar, entonces, que —en analogía con la paranoia— la filosofía genera un conocimiento específico. Pero, ¿qué conocimiento filosófico es ese? En el transcurso de la conferencia se abordará exactamente esta pregunta: ¿cómo sería un posible conocimiento paranoico-filosófico?¹

A continuación, interpretaré cuatro citas del corpus heideggeriano. Retrocederé, por así decirlo, desde el período tardío hasta el temprano de este pensamiento. A partir de la interpretación de estos fragmentos, quedará claro a lo que me refiero con el conocimiento paranoico-filosófico.

El primer pasaje, más largo, proviene de un *Cuaderno Negro* (*Schwarzes Heft*) muy tardío, probablemente de principios de los años setenta. Heidegger denominó este *Cuaderno Negro* como “Provisional”. En él se dice:

Nota al margen —La ciencia como el ídolo rector de la sociedad industrial, la ‘fuerza productiva’ que dirige su ‘autoproducción’. ‘Filosofía’ —‘la teoría’ (para ello) con propósito práctico: un industrialismo existencialista.

La opinión: la creciente falta de pensamiento podría transformarse mediante una ‘integración’ (social) en lo productivo de las personas sin pensamiento; en efecto como: la producción de la extinción de la humanidad.

La huida desconcertada hacia la ‘despersonificación’ a través del colectivo.

1 Una observación al margen: en la pintura surrealista, Salvador Dalí desarrolló la idea de un “método paranoico-crítico”. En su ensayo de 1935, *La conquista de lo irracional*, escribe: “La actividad paranoico-crítica significa: método espontáneo de conocimiento irracional, basado en la asociación crítico-interpretativa de fenómenos delirantes” (1973, p. 16). Ahora bien, en el caso de Dalí se trata, por supuesto, de la pintura, de la visualización. Sin embargo, el proyecto es interesante precisamente en el contexto desarrollado aquí. Pero no puedo dedicarme a él con más detalle. Además, probablemente, conduciría por caminos diferentes a los que quiero seguir aquí.

Filosofía como teoría de la ciencia con propósito práctico-político; la polémica contra el fascismo como coartada continuamente necesaria. Sin embargo, practicado por el pragmatismo americano desde 1900 y ahora reanimado en la jerga de la inautenticidad. Investigación sobre la ‘educación’ y la ‘paz’ –*Sociología* de la filosofía y de los ‘filósofos’ como sustituto de la filosofía– el negocio del miedo al pensamiento entre las masas obsesionadas con el bienestar y el ascenso; ansias de ascenso hacia posiciones que al mismo tiempo se menosprecian.

La superficialidad de las masas es tan imparabla que incluso quedan excluidas de la posibilidad de llegar alguna vez ante un abismo. La superficie de la devastación.

Nota al margen en el borde de la superficialidad (GA 102, p. 312).

No puedo descifrar todas las alusiones, pero analizaré la mayoría con más detalle. Está claro que Heidegger caricaturiza el vocabulario de una sociología contemporánea en el contexto de la cibernética, que en sus días estaba muy de moda, y hoy en día está normalizada. Para él –y, de hecho, también para Hannah Arendt–, la sociología o su aparente objeto, la sociedad, no era otra cosa que una anti-filosofía o, mejor dicho, no-filosofía. Donde se trata principalmente de cuestiones naturalistas –necesidades, desigualdad económica, estadísticas–, la filosofía no solo no tenía nada que hacer, sino que, según la visión de Heidegger, se veía amenazada y puesta en peligro en su autocomprensión.

Esto ya concierne a la posición del texto: “Nota al margen”. Una nota al margen, en el sentido literal, es algo que está en el borde, es decir, algo que parece no ser particularmente importante, o que al menos el autor marca como no importante. Heidegger es más preciso: se trata de una “nota al margen en el borde de la superficialidad”. ¿Qué “superficialidad”? La “superficialidad de las masas”; claramente se trata de una “superficialidad” en el “espacio de la devastación”.

La expresión “superficialidad de las masas” es un poco extraña, ya que normalmente pensaríamos que las “masas” ya son por sí mismas “superficiales”, contribuyendo así a la “superficialidad” del pensamiento y de las ideas. Con ello se quiere decir que, en el genitivo, la “superficialidad” surge analíticamente a partir de las “masas”, dado que éstas siempre son “superficiales”. Ellas permanecen “excluidas de la posibilidad” de “llegar a

un abismo”, precisamente porque son demasiado “superficiales”, ya que se mueven en una “superficie de devastación”. Se podría pensar que es esta “devastación” la que “superficializa” a las “masas” de tal manera que ya no conocen ningún “abismo”.

Donde en Heidegger se habla de “devastación”, no está lejos hablar del “nihilismo”. De hecho, toda la “Nota al margen” aparece como un breve comentario sobre el “nihilismo”. Esta nota al margen comienza con una designación de la “ciencia” como el “ídolo guía de la sociedad industrial”. “Sociedad industrial” es sin duda un concepto más propio de los años sesenta y setenta, cargado ciertamente de significados marxistas. El propio Marx aún no conocía el término.

La “ciencia” sería la “fuerza productiva dominante” en el contexto de esta sociedad, es decir, una “ciencia” cibernética que encuentra su propósito únicamente en el control de la sociedad. La “filosofía” serviría de control a esta ciencia entendida como “teoría” con una intención práctica. En este sentido, se trataría de un “industrialismo existencialista”; sin duda una indirecta hacia Sartre y la moda del existencialismo. Es evidente que el conocimiento de este carácter de la “filosofía” no puede surgir de ella misma. La perspectiva del pensamiento de Heidegger le permite señalar una forma de pensamiento que, por supuesto, se diferencia completa y absolutamente de la suya. El filósofo piensa la no-filosofía.

Esto confirma la “opinión” de que una “creciente falta de pensamiento” puede “transformarse en algo productivo” mediante una “integración” (social). Es llamativo que Heidegger retome un concepto que utilizó a principios de los años 50 en la conferencia “¿Qué significa pensar?”, y que Hannah Arendt adoptó en su *Eichmann en Jerusalén* para caracterizar la “banalidad del mal”. “Irreflexión” es allí la “banalidad” misma. Heidegger retoma la extraña “opinión” de que tal banalidad puede ser “integrada” en la sociedad para ser “productiva” allí. Sin embargo, Heidegger añade con severidad: “en efecto como: la producción de la extinción de la humanidad”.

Está claro que en la formulación de la “producción de la extinción de la humanidad” se debe percibir una cierta contradicción que, sin embargo, en el pensamiento de Heidegger no lo es en absoluto. Donde se habla en general de “producción”, la “extinción de la humanidad” no está lejos. La palabra “extinción” recuerda, no por casualidad, la incapacidad de los animales para

morir, al menos en el sentido de que los animales no parecen tener conciencia de un “ser para la muerte”. En la “producción” y en la “sociedad industrial”, los hombres se convierten en animales, se transforman en aquel *animal laborans* del que habla Hannah Arendt en “*La condición humana*”; ese animal trabajador que se dedica únicamente a la preservación de su vida desnuda.

El concepto de “despersonificación” en el “colectivo” pudo haber sido encontrado por Heidegger en algún análisis sociológico de la época. Señala una forma de nivelación de los miembros de tal colectivo. Esta nivelación se alcanza al privar a los miembros del “colectivo” de sus cualidades personales. Lo que Arendt denomina algunas veces la “funcionalización de la sociedad” podría estar incluido aquí. Los hombres en sociedad ya no son considerados según sus cualidades personales, sino de acuerdo con su función en el “colectivo”. Está claro que Heidegger ya se muestra distante respecto al concepto de “persona”.

Al lado de esto aparece la “filosofía como teoría de la ciencia con propósito práctico-político”. En el contexto de la “nota al margen”, esto se refiere a la primera afirmación de que la “filosofía” es un “industrialismo existencialista”, es decir, un auto-comentario de la “sociedad industrial” y su ciencia de control. Heidegger relaciona el “propósito práctico-político” de esta “filosofía”, inicialmente con la “polémica contra el fascismo como una coartada continuamente necesaria”. Sin duda, Heidegger piensa en Adorno y la Teoría Crítica, que ya en la *Dialéctica de la Ilustración* puede ser definida negativamente por el fascismo. Lo que la “filosofía” ya no puede ser más, según Adorno, proviene de su interpretación de Auschwitz.

En qué medida la *Jerga de la autenticidad* de Adorno (1964), que Heidegger convierte aquí en una “jerga de la inautenticidad”, podría haber sido influida por el “pragmatismo americano” desde 1900, sólo es posible de sostener en la medida en que Adorno emigró a Oxford en 1934 y, finalmente, en 1938, a los Estados Unidos. Por cierto, hay ya una larga serie de trabajos interesantes sobre John Dewey y Adorno, especialmente en relación con sus filosofías del arte. Debería ser claro que el “pragmatismo americano” no fue, ni es, una corriente de pensamiento reconocida por Heidegger.

También los términos “investigación educativa” e “investigación sobre la paz”, parece que han sido recogidos sólo para caracterizar lo que Heidegger denomina “sociología de la filosofía y de los “filósofos” como sustituto de

la filosofía, es decir, una filosofía que sólo puede encontrar su lugar en la ciencia de la sociedad. Heidegger llama a esto “El negocio del miedo al pensamiento en la masa obsesionada de bienestar y ascenso; la adicción al ascenso hacia posiciones que al mismo tiempo menosprecian” (GA 102, p. 312). Las “masas”, de las cuales surge la ya considerada “superficialización”, también “superficializan”, o nivelan de la misma manera, una jerarquía de “posiciones”, a la que aspira cada sujeto de esta sociedad.

En resumen, se puede decir que la “nota al margen de la superficialización” describe un fin: el fin de la filosofía o del pensamiento, tal como Heidegger no sólo los conoce, sino que del mismo modo los practica. Por consiguiente, lo que Heidegger no expresa aquí, lo que calla, es probablemente sólo el imaginario peligro de la amenaza para su propio pensamiento. Pero, este pensamiento le permite, en el “margen de la nivelación”, estar y pensar al mismo tiempo, e incluso constatar la “superficialización” abarcadora como el fin de la filosofía en general.

Podría decirse también que el “margen” de una “superficialización”, en el fondo pertenece todavía a ella; y no se puede descartar que Heidegger también piense en esto. Paranoico sería en esta “nota al margen”, por tanto, el “delirio” de pensar que el pensamiento o la filosofía estarían perseguidos por alguien en el mundo (no me refiero a sistemas de dominio total, en los que la filosofía puede convertirse en “disidencia”).

Considerado más detalladamente, todo el diálogo acerca de un fin de la filosofía, del arte, de la religión o de cualquier otra cosa, todo el discurso sobre una “decadencia de Occidente”, acerca de todas las figuras históricas apocalípticas en el repertorio de los filósofos –junto con el “delirio de la persecución” del “nihilismo”–, nacen del miedo ante el desenlace en la banalidad de la sociedad, del miedo a una “guerra civil” internalizada entre el sentido común y el pensar. Desde esta perspectiva tal vez no sea descabellado interpretar la filosofía del fin y de la extinción como una “teoría conspirativa” de procesos históricos. El fin de la historia de Hegel no sería nada diferente a una “teoría conspirativa”, en la que no son los hombres de carne y hueso los que mueven los hilos, sino “la razón”.

Sin embargo –a esto apunta mi conferencia–, precisamente este repertorio de figuras apocalípticas en la filosofía está relacionado con el conocimiento filosófico-paranoico sobre el que yo indago. Toda la “nota al margen en el borde

de la superficialidad” es un conocimiento paranoico-filosófico. No se puede verificar en absoluto; se aproxima a un “sistema de delirio” y, no obstante, es propicia al conocimiento, mostrándonos una imagen de la realidad que, sin embargo, solo pueden entender aquellos que han internalizado la “guerra civil” de Arendt entre filosofía y no-filosofía. De hecho, supongo que sin esta “guerra civil” interna no puede haber filosofía. Retomaré esto más adelante.

Paso ahora a una segunda nota mucho más breve de Heidegger. Esta procede de 1942:

Pensado inicialmente, y sin concesiones, el pensamiento se dirige hacia su fin con la aparición de la ‘filosofía’, es decir, con Sócrates. El cristianismo y la ciencia son, en igual medida, los destructores, los que suprimen la relación con el ser y con el inicio de esta relación (GA 97, p. 75).

“Pensado inicialmente, y sin concesiones” –¿qué significa esto? Conocemos la diferenciación que hace Heidegger entre un “primer” y otro “inicio”. Tal vez se pueda decir que Heidegger, en el fondo, siempre piensa en términos de inicio y fin. O algo comienza o termina. ¿O no es el inicio en sí mismo siempre un final y el final un inicio?

“Inicialmente” se refiere aquí a las determinaciones de un inicio histórico de lo que sea: filosofía, arte o religión. Claramente desde estas determinaciones: la aparición de la “filosofía” con Sócrates es ya un final –que Heidegger encuentra en el pensamiento de Anaximandro, Parménides y Heráclito–, es decir, sin la “concesión” de que la filosofía también hace presencia como un canon convencional, en el que todo filósofo y filósofa pueden estar.

Lo que sigue es la helenización del cristianismo a través de Platón y Aristóteles; la fundamentación de la ciencia occidental en estos dos nombres. Sin embargo, el cristianismo y la ciencia son caracterizados con dos fuertes predicados: “destruyen” y “suprimen”. Estos son sin duda predicados paranoicos, ya que un cristiano o un científico nunca han pensado en la destrucción y la opresión de la “relación con el Ser o del inicio de esta relación”.

Sin embargo, entendemos lo que Heidegger quiere decir a este respecto. A saber, que en lo abierto de un inicio ocurrió algo que solo pudo suceder allí, que solo allí pudo manifestarse. En este sentido, el concepto “filosofía” es, de hecho, una palabra tardía que conlleva ciertas implicaciones que han impedido otras formas de vida y pensamiento. Puede ser que esto se vuelva aún más

evidente si pensamos en el concepto de “religión”, que no aparece en la Torá, en el Nuevo Testamento ni en el Corán. Lo que se dice con este concepto podría impedir las posibilidades de una vida piadosa, la cual, claramente, no encuentra ninguna consideración en la “religión”.

Me ocupo ahora de una tercera nota, aún más breve, del año 1933:

El fin de la ‘filosofía’. –Debemos conducirla hacia su fin y, con ello, preparar lo completamente distinto– la metapolítica. En consecuencia, también preparar el *cambio de la ciencia* (GA 94, p. 115).

La nota extractada del contexto de las “Reflexiones” (*Cuadernos negros*) retoma lo que mencioné antes, a saber, que aquí el fin y el inicio se entrelazan. Heidegger interpreta la toma del poder por los nacionalsocialistas como un momento histórico en el que incluso la filosofía y la ciencia están involucradas. El cristianismo y la ciencia –así podemos entender la declaración anterior– han estabilizado la “filosofía” en un canon, al destruir y reprimir la “relación con el Ser y el inicio de esa relación”. Durante más de 2000 años ha existido una forma de pensamiento llamada “filosofía” que, para Heidegger, ha alcanzado su “final”.

La filosofía debe ser, por tanto, llevada a término en “lo completamente otro” (*das völlig Andere*), que debió haber sido “preparado” en el curso de los acontecimientos políticos (se podría pensar en la transformación de género de Paul Schreber de hombre a mujer). Heidegger piensa esto “completamente otro” (*das völlig Andere*) en términos de “metapolítica”; ciertamente un concepto que en 1933 resuena de manera aún más prominente que “metafísica”. Sin embargo, Heidegger no desarrolló posteriormente el término “metapolítica”. Probablemente quería con esto acomodarse a la situación política. Se podría pensar que Heidegger esperaba una cura para “el delirio de persecución”. Él pensaba que finalmente el filósofo había llegado a la situación de liberar a los hombres de la caverna. Pero sabemos que ese no fue el caso. También debemos saber que, en el fondo, eso ha sido y será imposible.

La última nota paranoica de Heidegger es la más temprana, es decir, del semestre de invierno de Marburgo 1923/24. Allí se afirma:

Es mi convicción que la filosofía ha llegado a su fin. Estamos frente a tareas completamente nuevas que no tienen nada que ver con la filosofía tradicional (GA 17, p. 1).

Es algo absolutamente curioso que Heidegger comience una “Introducción a la investigación fenomenológica” con este comentario. Pero tal vez no haya otra frase diferente a ésta que sea más adecuada para representar el pensamiento paranoico de Heidegger. La “filosofía tradicional” estaría “llegando a su fin”. ¿Qué debería seguir a esto? Primero y, de hecho, también finalmente, la “pregunta por el ser”. Diez años después, la “metapolítica”. Otros diez años después, el pensamiento del “ser”. Más de veinte años después, una “nota al margen en el borde de la superficialidad”. “Nosotros” todavía podríamos decir: “Nos enfrentamos a tareas completamente nuevas”. ¿Pero cuáles?

Ya para terminar:

En una carta a Hannah Arendt fechada el 12 de abril de 1950, Heidegger aborda la “creciente amenaza de los soviéticos”. “Stalin no necesita declarar la guerra”. “Él gana una batalla cada día”. Y añade luego: “No me engaño acerca de que yo, debido a mi pensamiento, pertenezco a los más amenazados, los que primero serán exterminados” (1998, p. 94). No sabemos lo que Arendt pudo haber pensado al leer esto. Es posible que Heidegger rozara aquí realmente el “sistema delirante” de la paranoia clínica. Por cierto, esto también vale para ciertas declaraciones delirantes sobre el judaísmo, por supuesto no a todas. Por lo demás, encaja en el cuadro que he esbozado.

El pensamiento de Heidegger acerca del inicio y del fin de la “filosofía” es paranoico en el sentido de que gesta y acoge el conflicto entre el sentido común de la multitud y el pensar en sí mismo. Al internalizarlo, corta la relación con un mundo en el que –¡probablemente!– tal conflicto entre los filósofos y los no-filósofos ni siquiera existe. Probablemente, pues pertenece a esa internalización que no puede aclarar, y nunca podrá hacerlo, si ese conflicto –la “guerra civil”– realmente existe.

En este sentido, para el filósofo de la caverna es imposible limpiar la caverna o guiar a los encadenados fuera de ella, tal como Moisés condujo a los judíos fuera de Egipto. No habrá un éxodo filosófico. ¿Por qué no? Porque la “guerra civil” no se puede resolver de tal manera que los filósofos derroten a los no filósofos, convenciéndolos acerca de la filosofía. Como dice Arendt, la “forma de vida” filosófica es demasiado “solitaria”; demasiado “solitaria” también en la simple realización del proceso de pensamiento no sujeto a algo, en cualquier lugar y en cualquier momento. Este pensamiento es “inútil” –y la

inutilidad, que cabe señalar, es una condición para el verdadero pensamiento libre y, por tanto, no es algo negativo, nunca podrá tomar el poder en la caverna. La caverna necesita la utilidad.

Sin embargo —y con esto finalizo— una filosofía curada del “delirio de persecución” ya no sería filosofía. Se habría convertido en una filosofía popular o completamente académica. Como una simple función dentro de una sociedad que funciona, sería incapaz de alcanzar el conocimiento paranoico-filosófico de que el mundo es un lugar de falsedad, una caverna. Ya no podría captar los elementos patológicos de este mundo de una manera única e idiosincrásica. Solo diría “sí”, incluso si pretendiera ser “crítica”. Celebraría la caverna, la entretendría con programas de entrevistas más o menos interesantes. Una filosofía que ya no sufriera paranoicamente de sí misma habría llegado verdaderamente a ese final que no deja de vislumbrar.

Referencias

- Arendt, H. (1964). *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München und Zürich: Piper.
- Arendt, H. (1971). *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. M. McCarthy (Hrsg.). München und Zürich: Piper.
- Arendt, H. und Heidegger, M. (1998). *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. U. Ludz (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Dali, S. (1973). *Die Eroberung des Irrationalen. Essays*. Berlin: Ullstein.
- Diels, H. und Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. I. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Freud, S. (1973). Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides). *Zwang, Paranoia und Perversion*. Studienausgabe. Bd. VII. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Heidegger, M. (1994). *Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA 17. F.-W. von Herrmann (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2014). *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. GA 94. P. Trawny (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.

- Heidegger, M. (2015). *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*. GA 97. P. Trawny (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Heidegger, M (2021). *Vorläufiges I-IV (Schwarze Hefte 1963-1970)*. GA 102. P. Trawny (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Kant, I. (2001). *Kritik der Urteilskraft*. H. F. Klemme (Hrsg.). Hamburg: Felix Meiner.
- Platon (1818). *Sokrates Verteidigung* (F. Schleiermacher, Übers.). Berlin: Realschulbuchhandlung.
- Platon (1870). *Der Staat* (F. Schleiermacher, Übers.). Berlin: L. Heimann.

Política de acceso abierto

Cuestiones de Filosofía proporciona acceso abierto a su contenido, propiciando un mayor intercambio global del conocimiento, basado en el principio de ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones, para ello, los textos publicados cuentan con una licencia Creative Commons BY-NC-SA 4.0 que posibilita su uso y difusión siempre y cuando se realice la citación de los autores y la revista, y no se use para fines comerciales. Por esta razón, los autores aceptan la licencia de uso utilizada por Cuestiones de Filosofía, al igual que las políticas de autoarchivo y acceso abierto. En consecuencia, los derechos de los artículos publicados le corresponden a la revista. La revista Cuestiones de Filosofía no cobra ningún valor por concepto de recepción de artículos, evaluación o publicación, por consiguiente, la publicación de artículos en la revista no da derecho a remuneración alguna para autores, evaluadores y comités (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).