

ENCUENTROS CONTEMPORÁNEOS

Heidegger y los nazis



JEFF COLLINS

HEIDEGGER Y LOS NAZIS

Jeff Collins

**La fotocopia mata
al libro . . .
Pero el libro caro
y costoso mata al
bolsillo honesto y
trabajador ;)**

gedisa
editorial

Titulo del original en inglés:

Heidegger and the Nazis

Published in the UK in 2000 by Icon Books Ltd., Grange Road,
Buxford, Cambridge CB2 4QF

Text copyright © 2000 by Jeff Collins

Cover Illustration © 2000 by Steve Rawlings

Adaptación del diseño: Sylvia Sans

Traducción: Carme Font

Primera edición: abril de 2004, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

Paseo Bonanova, 9 1^a-1^a

08022 Barcelona, España

Tel. 93 253 09 04

Fax 93 253 09 05

Correo electrónico: gedisa@gedisa.com

<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-9784-038-0

Depósito legal: B. 19702-2004

Impreso por: Romanyà/Valls

Verdaguer, 1 - 08786 Capellades (Barcelona)

Impreso en España

Printed in Spain

Índice

Un encuentro político	9
Preguntas y temas	11
Política posmoderna	14
Silencios y separaciones	18
Friburgo, 1933	21
Carrera y conformismo	23
Tradiciones influyentes	25
<i>Ser y tiempo</i> : sustituir a la subjetividad	26
Conocimiento ontológico	28
Un vocabulario existencial	30
Adorno y las críticas marxistas	32
Nuevas excavaciones	35
Compromiso con la revolución	36
Al paso con el partido	39
Educación del nacionalsocialismo	41
Antisemitismo	46
Heidegger, autor; los textos, nazis	49
El discurso nazi: el <i>Volk</i> y los trabajadores	51
Alemania	53
El <i>Dasein</i> de la nación	55
Una filosofía para el nacionalsocialismo	57

Nazismo radical	59
¿El fin de la relación?	61
Leer a Heidegger en la actualidad	64
Heidegger y los postestructuralismos	66
La violencia de una condena	68
Estrategias deconstructivas	70
«Esta cosa vil, pero sobredeterminada...»	72
Más allá de las fronteras	74
Nazismo y metafísica	76
¿Una ética heideggeriana?	79
La historia del ser	82
Heidegger y Levinas	84
Responsabilidad	86
Ética y política en la deconstrucción	88
Algunas conclusiones abiertas	90
Notas	94
Bibliografía	100

Un encuentro político

«Nazismo» y «Heidegger» han sido emblemas problemáticos de la historia y la cultura del siglo xx. El nazismo supuso el nacimiento de una nueva maquinaria de gobierno totalitario, apuntalado por el capitalismo industrial y la tecnología moderna, que en el transcurso de doce años asesinó a unos seis millones de personas mediante sus programas de exterminio, y sometió a otros muchos millones de personas más a crueles trabajos forzados o las obligó a emigrar a otras partes de Europa y fuera del continente. Además, en una guerra que esa misma ideología fomentó, envió a la muerte a casi cuatro millones de soldados solamente del bando alemán, al tiempo que destruyó la economía alemana y redujo a escombros sus principales ciudades e infraestructuras. La lista de acusaciones, mucho más larga, puede al menos empezar por aquí.

El filósofo alemán Martin Heidegger es un personaje conflictivo por distintas razones. En sus primeras obras, escritas en la década de 1920, propuso un replanteamiento radical de la subjeti-

vidad humana, y cuestionó el significado de vivir una existencia como «ser humano». En esto compete con otros discursos modernos e innovadores sobre la subjetividad como, por ejemplo, el psicoanálisis de Freud y la psicología científica.

Heidegger también propuso un «pensar», distinto del «filosofar», que cuestionaba los fundamentos de la filosofía occidental. Aquí había mucho en juego, ya que la tradición filosófica en cuestión abarca dos mil quinientos años. Las nociones aceptadas durante tanto tiempo sobre la razón, la lógica y la verdad, por ejemplo, dejaron de ser después de Heidegger conceptos unívocos.

Pero Heidegger tenía un proyecto aún más ambicioso: abordar la cuestión del ser. Heidegger cuestionó no sólo al ser humano, sino al ser «en general», el hecho de que las entidades tengan existencia. Ofreció a la ontología (la gran tradición de especulación filosófica sobre el ser) un comienzo radicalmente nuevo.

El encuentro entre el pensamiento de Heidegger y el nazismo se ha descrito como nefasto, monstruoso. Al tratar este asunto se suele recurrir a las metáforas de la colisión: como si en un choque de trenes, tal vez productivo o no, el filósofo más innovador del siglo XX prestara su pensamiento a uno de los regímenes políticos más conocidos de la época. Desde entonces, el encuentro entre ambos, por su torpe acercamiento o su enorme impacto, ha tenido importantes repercusiones.

Preguntas y temas

Pocos debates de la filosofía contemporánea han tenido una resonancia tan fuerte. En cierto sentido, la «política de Heidegger» se ha convertido en un banco de pruebas para distintos estilos de pensamiento, un campo con una larga historia de lealtades, replanteamientos ideológicos y fracturas.

Aquí se plantean al menos dos tipos de interrogantes. Por un lado, había cuestiones empíricas relacionadas con hechos e interpretaciones contradictorios. A menudo éstas se han formulado de modo biográfico: los hechos de la vida. ¿Qué hizo Heidegger? ¿Cuán profundo era su compromiso? ¿Por cuánto tiempo apoyó al nazismo? ¿Fue un error de un par de años, quizá desde 1933 hasta 1934, o hasta el día de su muerte en 1976, tal vez sin arrepentirse de nada?

Los simples hechos, como es habitual, pueden llegarnos arropados por complejidades. Si preguntamos «¿Fue Heidegger un nazi?», también deberíamos preguntarnos cómo saberlo a ciencia cierta. Inmediatamente nos vemos obligados a replantear-

nos estas preguntas desde una perspectiva más amplia, por ejemplo planteándonos qué significa, hoy en día, «ser nazi» en contextos diferentes.

Por otro lado, se han planteado cuestiones difíciles para la filosofía, y para cualquiera que estudie el pensamiento de Heidegger. ¿Pueden leerse sus obras filosóficas *sin tener en cuenta* sus conocidas afiliaciones políticas? ¿Son estas esferas completamente distintas y absolutamente autónomas? ¿O existen entre ellas conductos y movimientos, puntos de contacto, o incluso vínculos estructurales, que las unen de algún modo? Y si es así, ¿deberían merecer los textos de Heidegger la admiración que todavía despiertan como si se tratara de recursos vitales del pensamiento?

Estas preguntas también son relevantes en un sentido más amplio. El encuentro de los años treinta acercó no sólo a un pensador concreto y al partido nazi, sino también de modo más general a la filosofía y la política. ¿Cómo podríamos concebir actualmente «la política de la filosofía»?

Estas preguntas, que proliferan y se van acumulando, al menos indican algunos de los aspectos que están en juego en el «caso Heidegger», y por qué ha seguido generando publicaciones durante más de sesenta años. Colette Audry, en 1934, tal vez la primera en hablar de estas cuestiones públicamente en Francia, escribió posteriormente de modo sucinto:

Tengo en mi poder un archivo entero sobre el tema; me ha impresionado, creo, porque toda nuestra época, así como el contenido que le otorgamos a la palabra «cultura», están implicados en ello.¹

Tal como sugiere Audry, existen implicaciones históricas, pero éstas no se limitan estrictamente a su tiempo.

Política posmoderna

Algunas de las «guerras heideggerianas» más intensas se han librado desde finales de la década de 1980, y forman parte del debate sobre lo que se da en llamar la política *posmoderna*. Tomando el término en sentido amplio, describe cómo las críticas recientes de la modernidad cultural y socio-económica se han utilizado en el terreno político.

Muy concretamente, los críticos posmodernos han fijado su atención en los discursos totalizadores que pretenden erradicar las diferencias sociales y culturales. Los esencialismos de clase, etnicidad o género, así como muchas otras clases de pensamiento excluyente, también han sido objeto de interés por parte de los críticos posmodernos. Desde distintas perspectivas, como los neo- y post-feminismos y marxismos, la política poscolonial y los movimientos contraculturales, se ha propuesto una reestructuración radical de la política tradicional.

En estos campos ha circulado una lista de nombres que ahora nos resultan conocidos: Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Mi-

chel Foucault, Jacques Lacan y otros, pensadores a menudo clasificados como postestructuralistas. Han propuesto cambios radicales en el modo en que concebimos el conocimiento, el poder, la subjetividad y el lenguaje, y de muchas y distintas maneras han defendido las contrafilosofías, los antiesencialismos, los antifundacionalismos y las estrategias de deconstrucción. Es aquí donde aparece la figura de Heidegger. Su crítica a la subjetividad, su «pensar de otra manera» la tradición occidental, incluso su análisis de la cuestión del ser, han demostrado ser importantes y útiles para muchos postestructuralistas.

Sin embargo, desde algunos ámbitos se han formulado acusaciones de irracionalismo e irresponsabilidad política. Se ha acusado a los postestructuralistas de rechazar el discurso razonado y fundado, así como todas las categorías estables de juicios normativos y acciones guiadas por propósitos.² Estas objeciones tienen un cariz político. ¿Cómo pueden los postestructuralistas oponerse eficazmente a las fuerzas de dominación y opresión, sea cual sea la forma bajo la que se esconden: un capitalismo global creciente e imparable, el autoritarismo, los militarismos y los nacionalismos, el fundamentalismo patriarcal o religioso, etcétera? Además, para hacer valer sus críticas, estos pensadores admiten la influencia de un filósofo, Heidegger, entusiasta del nazismo.

La perspectiva por la que se guía este libro es bastante distinta. Sugiere que tanto los datos biográficos como las críticas filosóficas de la política de Heidegger deben tomarse en serio. Hay políticas de tipo práctico que lo exigen: algunas formas de «revolución conservadora» y un cierto populismo de la Nueva Derecha han ejercido recientemente una notable influencia en las sociedades occidentales, sociedades que no cuentan con infranqueables barreras contra los neonazismos resurgentes o los totalitarismos emergentes.

Pero también podría ocurrir que cualquier posibilidad de acercarse a la democracia y a la justicia social dependa de una disposición a pensar sobre el pensamiento, y alterar así las categorías de la práctica política que normalmente se dan por sentadas. Los textos de Heidegger podrían tener algo que ver con ello, o así lo creen algunos de sus defensores. Nos enfrentamos, pues, a un enigma bastante complicado: cómo los textos de un filósofo que defendió el nazismo podrían prestarse, incluso con un giro aparentemente paradójico, a luchas políticas que *se oponen* a los nazismos de todo tipo. Éste es el tema principal del libro. Presta especial atención a la contribución realizada por Jacques Derrida, cuyo tratamiento del discurso condenatorio, de los límites del nazismo y de la ética política son quizá el uso más sorprendente de Heidegger contra su propia posición política.

Coincidiendo con otros teóricos, Derrida ha propuesto un replanteamiento radical de los posibles significados del totalitarismo y la democracia. Pero, primero, ¿qué sabemos del pensamiento político de Heidegger?

Silencios y separaciones

Según el camino que se tome, una primera ronda de investigación podría dar pocos resultados o ninguno. Tomemos como ejemplo la primera recopilación de ensayos de Heidegger traducidos al inglés (*Existence and Being*, publicado en 1949), donde prácticamente la única mención política que aparece es el anuncio de Werner Brock de que Heidegger era rector de la Universidad de Friburgo entre 1933 y 1934, «bajo el régimen nacionalsocialista». ³ La parquedad de dicho comentario, y su breve insinuación de coacción, desatiende cualquier cuestión política. Esto no constituirá un camino de investigación adecuado para cualquiera que reflexione sobre el pensamiento de Heidegger.

A causa de las críticas que empezaron a expresarse en la Alemania de posguerra, Walter Biemel se vio obligado a analizar el asunto en un estudio semibiográfico de 1973. Presenta la vida de Heidegger como carente de «sucesos caprichosos», comparable incluso con la vida «de monotonía y uniformidad externas» de Kant. Pero aquí se aprecia

una referencia velada a un «error político» no especificado:

El error político de 1933 duró poco [...] resulta superficial abalanzarse contra él para desacreditar a Heidegger. Si el error hubiera sido resultado de su pensamiento filosófico, este pensamiento se habría acabado con la corrección del error. Lo que ocurrió en realidad fue precisamente lo contrario, puesto que fue después de 1934 cuando su pensamiento empezó realmente a desarrollarse. Sus largos años de docencia en la universidad estaban dedicados exclusivamente a la labor de comunicar su experiencia de pensamiento.⁴

Así que cualquiera que identificara el «error» podía estar tranquilo por tres razones: duró poco, se corrigió y no estaba vinculado al pensamiento de Heidegger. Estos tres puntos han conformado el argumento más habitual de los defensores de Heidegger. Si el silencio parece poco satisfactorio, como sucede en un relato biográfico, en ese caso las cuestiones se presentan como insignificantes o marginales. En el fondo, la filosofía está bien protegida: los biógrafos o los historiadores pueden abordar la política de Heidegger, pero eso es algo que no incumbe a ningún filósofo de verdad. Jürgen Habermas, un marxista de la Escuela de Frankfurt, ha descrito el efecto que esto puede tener. En su época de estudiante entre 1949 y 1954 estuvo

muy influido por la filosofía de Heidegger, y sus dos tutores de tesis habían sido acérrimos defensores de la revolución de Hitler:

Nadie nos contó nada acerca de su pasado. Tuvimos que descubrirlo paso a paso nosotros mismos. Me costó cuatro años de estudio, principalmente leyendo libros al azar en las bibliotecas, descubrir lo que esas personas habían pensado hacia sólo una década o una década y media atrás. ¡Imaginen lo que esto significaba! ⁵

Y, sin embargo, ¿deberíamos esperar una reflexión política cada vez que se publica o se debate un texto de Heidegger? ¿Deberíamos incluso exigir algún tipo de estrella negra, o protocolos o prólogos de rechazo, como lo que ocurrió con algunas ediciones de *Mein Kampf* después de la guerra: «Por favor, no lean esto»? La dificultad estriba en que la filosofía de Heidegger ha tenido una enorme influencia en el pensamiento del siglo xx, y que el impacto tal vez incalculable del nazismo eugenésico y racista todavía perdura. Así las cosas, resulta imprescindible encontrar una explicación, tanto ética como política, de la cuestión, explicación que no obtendremos de los silencios diplomáticos.

Friburgo, 1933

¿Cuál fue el «error»? Un caso *basado en una primera impresión*: Heidegger prestó su apoyo público al partido de Hitler en la década de 1930. Los hechos del caso giran en torno a su mandato como rector de la Universidad de Friburgo, el máximo puesto administrativo en dicha institución. Heidegger, que nació en 1889 y estudió en la universidad desde 1909 a 1915, era por entonces un filósofo con una creciente reputación por haber realizado una síntesis innovadora de la filosofía antigua, medieval y moderna.

Después de su elección como rector en abril de 1933, Heidegger se afilió al Partido Nacionalsocialista. Su discurso inaugural en la universidad en mayo de 1933 ensalzó inequívocamente al partido y a su líder, como ocurrió en otras de sus intervenciones públicas y en diversas publicaciones en periódicos, revistas de partido y opúsculos de estudiantes entre 1933 y 1934. En octubre de 1933, fue confirmado de nuevo en el cargo como uno de los nuevos «rectores-líderes» designados directamente por Hitler.

Los sucesos pertenecen a los primeros dos años de régimen nacionalsocialista en Alemania, a partir de enero de 1933. Heidegger no fue el único en mostrar ese entusiasmo, como indica el incremento del apoyo popular al partido: 2,6 por ciento en 1928, y un 43,9 por ciento en marzo de 1933.

Heidegger por fuerza tuvo que darse cuenta de los rápidos movimientos estratégicos para establecer un partido único que instaurase un Estado anticomunista con políticas racistas. En febrero de 1933, el incendio del Reichstag sancionó la ilegalización del partido comunista alemán; en marzo, la Ley de Habilitación instauró unos «poderes de emergencia» permanentes; en abril, se prohibió a los judíos acceder a las administraciones públicas, a los clubes deportivos y a otras instituciones, y además se lanzó una campaña contra los negocios judíos; en mayo, igual suerte corrieron los sindicatos alemanes; en julio, se ilegalizaron otros partidos políticos, y se estableció la esterilización forzosa basándose en principios eugenéticos.

Sin embargo, Heidegger dimitió de su cargo de rector en abril de 1934, momento a partir del cual cesó el flujo de discursos pro nazis.

Carrera y conformismo

En líneas generales, los hechos no parecen muy alejados de lo que Walter Biemel calificó como un error breve y filosóficamente insignificante. Era una época llena de connotaciones políticas. Muchas personas interpretaron mal las intenciones del partido, algunas de sus trayectorias no eran claras, e incluso los líderes del partido no sabían cuán lejos llegarían. Fue un compromiso temporal con su carrera —en 1944, Jean-Paul Sartre lo atribuyó al miedo, a su afán por seguir una carrera y al conformismo—, y aunque no muy loable, quizá fuera comprensible en el contexto de la época. En cualquier caso, hay que formularse la pregunta: «¿Cómo habríamos respondido *nosotros?*».

Heidegger ofreció su propia versión de los hechos a las autoridades universitarias en 1945, y nuevamente al semanario *Der Spiegel* en 1966.⁶ Lo presionaron para que aceptara ese cargo; y si él creía en un nuevo amanecer alemán, éste no era el mismo que el defendido por el partido. Heidegger reconoció rápidamente su error. A menudo, se

mostró en desacuerdo con el partido y actuó oponiéndose a sus exigencias.

Ésa, más o menos, es la historia oficial. Pero sigue siendo asombroso cómo Heidegger, con una extraordinaria capacidad asimiladora y sus nutridas lecturas del pensamiento occidental —incluidas sus lecturas de Marx, Freud, Dilthey, Nietzsche y de científicos como Einstein—, pudo ser tan ingenuo en el campo de las ideas políticas. Y, en cualquier caso, ¿cuál era ese nuevo amanecer alemán en el que creía? ¿Estaba esa creencia de algún modo arraigada en su obra filosófica? ¿Contenía elementos que llevarían a alguien a apoyar activamente a un partido fascista?

Tradiciones influyentes

Las primeras fuentes de Heidegger no apuntan contundentemente hacia el nazismo. Sus primeras inquietudes tuvieron relación con la teología —primero católica, después protestante— y con la filosofía griega antigua. Lo mismo puede decirse de otra gran influencia: la filosofía moderna de Edmund Husserl, quien, desde finales del siglo xix, promovió la fenomenología como alternativa radical a los neokantismos y positivismos imperantes. Las fuentes de Heidegger estaban de moda en ambientes minoritarios —la reactivación a finales del siglo xix de Aristóteles y la escolástica medieval, y la fenomenología de Husserl triunfaban en aquellos años—, pero se trata de textos que no fueron fundamentales ni necesarios para el nazismo.

Sin embargo, algunos aspectos de los primeros trabajos de Heidegger se han incorporado a los debates sobre su política. Los argumentos se centran en su obra principal, *Ser y tiempo* (1927), cuya aparición supuso un gran acontecimiento en el ámbito de la filosofía.⁷

Ser y tiempo: sustituir a la subjetividad

El concepto de Heidegger de *Dasein*, que literalmente significa «ser ahí», ofreció una forma totalmente nueva de reflexionar sobre el ser humano. Normalmente, esta cuestión se había formulado en términos de «subjetividad», recurriendo por ejemplo a palabras como ser humano, sí-mismo, agente social, voluntad intencional o conciencia.

Husserl, por ejemplo, había considerado a la conciencia como la categoría fundamental de la subjetividad: ya que todo lo que los seres humanos pueden conocer o experimentar surge de la conciencia, ésta debía ser el objeto último y perfecto de la filosofía, así como la clave de lo que significa ser humano.

Sin embargo, el problema es que los seres humanos no son conciencias desencarnadas. Ciertamente pueden pensar, calcular y razonar, pero también viven y experimentan el mundo de forma práctica y mundana, respecto a los demás y con

una dimensión histórica. De ahí la radical adopción de Heidegger en 1925 de un proyecto que:

aprehendería la totalidad del sujeto que experimenta el mundo y no algún lívido pensamiento que sólo pretenda y conciba teóricamente al mundo.⁸

De modo que el *Dasein* se convirtió en la palabra de Heidegger para designar esa «totalidad del sujeto». En 1927 analizó las formas de ser del *Dasein*, en su «mundo» de entidades prácticas (redes de herramientas, etcétera), sus correspondientes estados de ánimo o naturaleza, su ocasional adopción de posturas observadoras, calculadoras o reflexivas. También analizó el *Dasein* como «ser con los demás» y «en el tiempo».

Esto era filosóficamente combativo. Se resistía firmemente a los empirismos y racionalismos. *Dasein* no era un cuerpo biológico observable y medible o una especie zoológica, ni podía racionalizarse como una mente desencarnada o una conciencia. En la terminología de Heidegger, cargada de significado, *Dasein* venía antes de todo eso; era más fundamental, más «primordial» u original. Era lo que tenía que «ser ahí», antes de aplicar cualquier observación o racionalización.

Conocimiento ontológico

El interés de Heidegger fue más allá del ser humano. Pidió a sus lectores que cuestionaran el ser «en general»; ya que en 1927 todo el mundo se había olvidado de hacerlo.

Heidegger se vio obligado a establecer una distinción. En primer lugar, sabemos que hay entidades o seres de muy distintas clases con quienes nos encontramos en ámbitos y conjunciones muy distintos —una piedra, tal vez, dos casas, tres ruinas, cuatro zanjas, un jardín, algunas flores, un mapache y, desde luego, ensueños y revoluciones y mucho más—. Cualquier lista de ejemplos parecerá absurda. Las entidades existentes y sus características se estudian y conocen en los conocimientos «ónticos».

El ser tenía que abordarse de otra forma. Para hablar del ser de esas entidades, el hecho casi indescriptible de que tengan su propia existencia, requiere conocimiento «ontológico». Aunque la ciencia occidental y la mayor parte de la filosofía se ocupaban de lo óntico, Heidegger favorecía lo ontológico.

Esto conlleva algunas consecuencias para la política, o al menos para el discurso filosófico sobre lo político. Para Heidegger, los simples conocimientos ónticos merecían menos atención. No le importaban la biología, la psicología, la economía, la antropología y todas sus disciplinas relacionadas. El mundo de la política tal como se conoce normalmente, que implica información empírica, cálculos, hechos, y mucho más, parecería pertenecer al reino estudiado ónticamente. Por tanto, parece normal tener ciertas reservas hacia la política, al menos desde las perspectivas de Heidegger en 1927.

Un vocabulario existencial

Para describir las formas de ser del *Dasein*, Heidegger adoptó la terminología existencialista del filósofo danés Søren Kierkegaard. Así pues, ¿pudo esta influencia haber encaminado su pensamiento hacia el nazismo?

Las palabras más reveladoras describen cómo cada *Dasein* es único, y cómo éste puede adoptar su ser de dos maneras: auténticamente o no auténticamente. Por su calidad única, el *Dasein* es «siempre mío» y «solamente mío». Es la entidad que cada uno de nosotros somos, que cada uno de nosotros encuentra en la afirmación: «Yo soy».⁹

Sin embargo, el *Dasein* puede olvidar esta calidad única, perderla o disolverla en su contacto con el mundo cotidiano y dedicarse a preocupaciones actuales («ser un corredor de bolsa») y a las maneras en que las demás personas viven («como hacen los demás»). Se vuelve algo que carece de autenticidad, diseminado y disperso. El auténtico poder-ser llega con una angustia o *Angst*, en la que el *Dasein* se ve obligado a responder a una lla-

mada interna para reconocer a la totalidad única de su ser. Eso incluye especialmente a su ser dentro del horizonte temporal de su propia muerte. Probablemente esto no suena del todo nazi, pero en algunos sectores han surgido recelos al respecto.

Adorno y las críticas marxistas

Entre las décadas de 1950 y 1970, los marxistas europeos realizaron una crítica filosófica y política muy dura de la obra de Heidegger, aunque no fueron los únicos. Entre ellos figuraban (entre otros) Jürgen Habermas en 1953, George Lukács en 1953, Theodor W. Adorno en 1964 y Pierre Bourdieu en 1975.¹⁰

Fue la obra *The Jargon of Authenticity* de Adorno la que atacó más duramente. Ofreció una crítica del discurso existencialista alemán en general, anterior y posterior a la guerra, en la filosofía, la literatura y la cultura popular. De hecho, la «jerga» del ser humano único, individualizado y esencializado, con sus llamadas a la experiencia auténtica, correspondía en realidad a una mentalidad cercana al nazismo que no había desaparecido en la Alemania reaccionaria y anticomunista de la Guerra Fría. La jerga unía a ambas eras y contribuyó al dominio social autoritario. Un fascismo oculto en la democracia de la década de 1960.

Sin embargo, en realidad fue bastante difícil culpar a Heidegger de todo esto. Él fue principalmente un ontólogo, no un existencialista. El argumento más elocuente de Adorno es que la «propiedad de mí mismo» única del *Dasein* impide cualquier visión de lo social salvo en términos negativos: al ser-con-los-demás, el *Dasein* se convierte en algo no auténtico. Pero hay otras críticas: Heidegger se aleja de los conocimientos ónticos, como los de la economía y la política, aunque éstos son necesarios para resistirse al fascismo. Y el discurso ontológico de Heidegger funciona por afirmación hipnótica, inalcanzable por pruebas empíricas o por una argumentación razonada.¹¹

Éstas son críticas contundentes que, con distintas variantes, se repiten con frecuencia en los debates. Pero ¿sugieren acaso que *Ser y tiempo* contenía algún tipo de compromiso implícito con el nazismo? Al menos algunos no lo han interpretado así. Ejerció una enorme influencia en los existencialismos del siglo xx, que incluyeron a pensadores no nazis y antinazis como Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty, ambos pertenecientes a la izquierda y ambos marxistas comprometidos. Más recientemente, por ejemplo, Julian Young lo ha exculpado completamente de cualquier complicidad: el *Dasein*, en su autenticidad única, es totalmente contrario al régimen nazi.¹²

Si eso es de algún modo plausible, algo debió de ocurrir, en el pensamiento de Heidegger o en la

esfera de relaciones de la filosofía y la política, entre 1927 y 1933. Por ahora, una especulación: si, en 1927, la política pareció meramente óptica o abocada al mundo cotidiano no auténtico, ¿podría hallarse alguna dimensión propiamente ontológica, algo más fundamental que la mayoría de personas no podía ver o de lo que ya se había olvidado? ¿Podría alguien hacer con la política lo que Heidegger había hecho con el *Dasein*, es decir, sonsacar sus verdades subyacentes olvidadas que sólo estuvieran al alcance del pensamiento ontológico?

No queda claro que eso fuera exactamente lo que ocurrió. Pero para situar el encuentro, debemos remontarnos a la etapa de Heidegger como rector. La obstinada indelebilidad de sus evidencias no ha permitido a los defensores de Heidegger descansar tranquilos.

Nuevas excavaciones

La historia oficial ha sido severamente puesta a prueba, cuando no demolida, por el trabajo de investigación que apareció a finales de la década de 1980. Se habían ido acumulando pruebas documentales en algunos círculos durante varias décadas, especialmente en Francia y Alemania; un ejemplo de ello es la publicación en 1962, por parte de Guido Schneeberger, de los discursos rectores de Heidegger. Sin embargo, los debates más recientes se desarrollaron a partir de 1987 con la aparición de los trabajos de Victor Fariás, Otto Pöggeler y de la investigación sustancial del historiador de Friburgo Hugo Ott en 1988.¹³ Desde entonces, otros escritores han incrementado la bibliografía documental y han contribuido a divulgarla; es el caso de Rüdiger Safranski, que en 1994 publicó la única biografía completa aparecida hasta la fecha.¹⁴ Para muchos de estos autores, la historia oficial era una fascinante y enorme tapadera.

Compromiso con la revolución

Según los datos de que disponemos actualmente, el compromiso político de Heidegger no fue un desafortunado accidente. Bien al contrario, utilizó su puesto de rector como plataforma para una incursión explícita y enérgica en el escenario político. Acerca de ello no hay lugar a dudas. El orden del día que aprobó para su solemne recibimiento como rector el 27 de mayo de 1933 —acto al que asistieron el recién nombrado ministro nazi de Educación y Cultura, representantes del partido y militares— incluyó una obertura de Brahms, banderas nazis y la entonación del himno del partido, *Horst Wessel*, con sus preceptivos saludos nazis y exclamaciones de «Sieg Heil!».¹⁵ La selección de los símbolos culturales identificaban al rectorado de Heidegger con la revolución nacionalsocialista desde el principio.

Sus discursos entre 1933 y 1934 fueron radicalmente exhortativos. Dirigiéndose a seiscientos trabajadores desempleados de Friburgo que fueron reclutados para el «servicio» nacionalsocialista

en enero de 1934, Heidegger pidió «voluntad» para tender un puente entre el trabajo mental y el manual, una voluntad exaltada al máximo nivel:

Esta voluntad [...] debe ser nuestra certeza más interna y nuestra fe inquebrantable. Puesto que en lo que esta voluntad desea, sólo estamos siguiendo la destacada voluntad de nuestro Führer. Ser sus fieles seguidores significa: querer que el pueblo alemán encuentre de nuevo, como pueblo trabajador que es, su unidad orgánica, su simple dignidad y su verdadera fuerza; y eso, como estado de trabajadores, asegurará para sí su permanencia y grandeza. Para el hombre de esta voluntad sin precedentes, para nuestro Führer Adolf Hitler un triple «Sieg Heil!».¹⁶

En la intervención ante los «estudiantes alemanes», en noviembre de 1933, Heidegger dijo lo siguiente:

La revolución nacionalsocialista está produciendo la transformación total de nuestra existencia alemana [*Dasein*]. En estos sucesos, depende de vosotros ser quienes siempre inspiran a los demás y quienes siempre están preparados, quienes nunca se rinden y quienes siempre crecen [...] Estáis obligados a saber y a actuar juntos en la creación de la futura universidad del espíritu alemán [...] Que vuestra lealtad y voluntad para seguir adelante se fortalezcan a diario y hora tras hora. Que vuestro valor crezca sin cesar para que seáis capaces de hacer los sacrificios

necesarios con el fin de salvar la esencia de nuestro Volk y para elevar su fuerza interna en el Estado. Heil Hitler!¹⁷

Hay muchas expresiones más que siguen en esta tónica: lealtad, sacrificio, obligación, determinación y decisión a favor del nacionalsocialismo, a favor del Führer.

Al paso con el partido

La mayor parte de los discursos de Heidegger tenían en cuenta los contextos y las ocasiones. Así conmemoró la muerte en 1923 del «mártir nazi» Albert Schlageter, un miembro del grupo derechista Cuerpo Libre Heinz de saboteadores paramilitares en la región de Ruhr, ocupada por los franceses. Heidegger alabó su capacidad para «concebir lo más grande y más remoto», así como las cualidades de «dureza de voluntad y claridad de corazón», atribuyendo esta última al «campo germánico» y al «sol otoñal de la Selva Negra».

También prestó apoyo a políticas concretas, como el intento de Hitler de sacar a Alemania de la Liga de las Naciones, así como el programa de trabajo social. En realidad, para Heidegger, empapado de presunciones medievales por sus primeros años de estudio, el «trabajo» era una categoría que adquiriría sentido si se unía al servicio militar y a la educación, formando un «triple vínculo». Esto articuló un discurso belicoso y militarista sobre el tema de la educación:

El estudio universitario debe una vez más convertirse en un riesgo, no en un refugio para los cobardes. Quien no sobrevive a la batalla, muere donde cae. El nuevo valor debe acostumbrarse a la constancia, puesto que la batalla [...] continuará durante mucho tiempo. Se librará en virtud de la fortaleza del nuevo Reich que el canciller Hitler traerá a la realidad. Una raza curtida sin ningún pensamiento sobre su individualidad debe librar esta batalla, una raza que vive de la prueba constante.¹⁹

Como cabía esperar, algunos expertos en Heidegger se han quedado asombrados ante este discurso, especialmente cuando se compara con otros datos. John Caputo observó en 1993 que «[los textos] que he estado leyendo durante un cuarto de siglo de repente, y de forma dolorosa, adoptaron un significado nuevo y siniestro».²⁰ También sorprendió a muchos colaboradores cercanos de la época, tanto por la energía de su compromiso como por su elección de trayectoria política. En junio de 1933, el aliado intelectual más cercano a Heidegger, el filósofo Karl Jaspers, lo describió como «un hombre ebrio, con cierto aire amenazador que emanaba de él».²¹

Educación del nacionalsocialismo

Al parecer, Heidegger dio pocas muestras, o ninguna, de compromiso con el nacionalsocialismo, o con cualquier partido político, antes de finales de 1931. Se sabe que en esa fecha «siguió» a su esposa Elfride y que se convirtió en un prosélito del partido.²² Sin embargo, había albergado nociones de una liberación nacional políticamente partidista no específica, que compartían otros radicales filosóficos del momento. En 1918, Heidegger conjeturó en una carta privada a su amiga íntima Elisabeth Blochmann:

Qué forma adoptará la vida en general [...] es incierto. Seguro e inquebrantable es el desafío a todas las personas verdaderamente espirituales de no desfallecer en este momento especial, sino de entender el liderazgo absoluto y educar a la nación para la veracidad y una valoración genuina de los activos genuinos de la existencia.²³

En 1933, el momento para «educar a la nación» parecía haber llegado. Las ambiciones de Heideg-

ger rebasaban el ámbito local. Adoptó una imagen de sí mismo de —o mejor dicho *del*— «líder espiritual» de la educación nacionalsocialista.

Al intentar que Friburgo fuera una avanzadilla de esa educación, colaboró en la redacción de la legislación local de Baden que puso fin a las elecciones democráticas de los rectores.²⁴ En 1933, se posicionó en contra de lo que él consideró una vieja guardia conservadora de profesores universitarios, y se unió a la coalición nazi forzando la dimisión de la junta de la Asociación de Académicos alemana, que era el organismo oficial de representación de los docentes universitarios, y pidiendo posteriormente su abolición.

A mayor escala, Heidegger formó alianzas con los reformadores educativos radicales del partido, tales como Alfred Baeumler (relacionado con la oficina nacional de Alfred Rosenberg de educación intelectual e ideológica) y Ernst Krieck (un populista de orígenes rurales), con quienes debatió la reforma de las universidades alemanas basadas en principios nazis.

Para Heidegger, esto tuvo profundas implicaciones en los planes de estudio: desintegración de las viejas disciplinas humanísticas y reestructuración de todas las ciencias humanas y naturales donde la filosofía era un campo preeminente. También supuso llevar a cabo experimentos en una educación *völkisch* (véase el capítulo «El discurso nazi: el *Volk* y los trabajadores») que aunaba los mode-

los de los campamentos de verano y las excursiones vacacionales —con sus correspondientes virtudes de militarismo, heroísmo, masculinidad y liderazgo— en contra de la contemplación filosófica. En realidad, Heidegger dirigió uno de esos campamentos: un *Wissenschaftslager* cerca de Todtnauberg en octubre de 1933, en el que sus miembros debían lucir los uniformes de la SA (*Sturmabteilung*) o de las SS (*Schutzstaffel*). «El objetivo de la revolución universitaria», escribió a uno de los participantes, «es el estudiante SA».²⁵

Aunque algunas de estas primeras alianzas con el partido se quebrantaron en 1934, Heidegger mantuvo su relación con algunos miembros de la jerarquía nazi hasta el final de la guerra, y hasta 1935 al menos participó en otras iniciativas a escala nacional.

En 1934, Heidegger se incorporó al comité de la Academia de Derecho Alemán, cuyo presidente prometió hacerlo funcionar como «un comité de lucha del nacionalsocialismo», encargado de reparar el derecho alemán teniendo en cuenta la «revolución» de la «raza, el Estado, el Führer, la autoridad, la fe, la patria y el idealismo».²⁶ Ni este perfil, ni la participación en esta academia del famoso antisemita Julius Streicher, pareció detener a Heidegger.

Más adelante, al acabar su mandato como rector, en otoño de 1934, Heidegger presentó voluntariamente un plan de trabajo para la *Dozenten-*

akademie propuesto por el partido, un centro nacional de élite para la educación de posgrado dirigida a profesores universitarios, un ámbito que ya no quedaba en manos de las universidades, sino que se centralizó para garantizar que el partido la controlara. Esto formaba parte de las estrategias habituales del partido; Hitler ya había previsto estas estrategias en su *Mein Kampf*:

El movimiento dispone de [...] los medios financieros para la formación [...] de mentes capaces de un futuro liderazgo. Después distribuye el material adquirido de este modo [...] atendiendo a criterios tácticos y de conveniencia.²⁷

Como candidato a dirigir esta academia, Heidegger, con su impasible seriedad, incluyó en el plan de estudios «el trabajo científico, la relajación, la contemplación, los juegos de guerra, el trabajo físico, los desfiles, los deportes y las fiestas». ¿Pudo haber surgido este ideario, en el mejor de los casos, como una forma de fascismo disfrazado de dadaísmo organizado, condenado a no reconocerse nunca? ¿El paraíso de un tonto con un infierno real bajo sus pies?

Hay distintos tipos de carcajadas, incluidas las suscitadas por las exposiciones nazis de música y arte «degenerados» —patológicos, putrefactos, no-alemanes— que empezaron a sucederse a partir de 1933. Desconocemos las reacciones de Heideg-

ger, si es que hubo alguna. Pero sí conocemos su famosa valoración, en 1935, de un cuadro de Van Gogh en el que aparecían unos zapatos; incluso en este caso había claudicado ante el gusto nazi; el cuadro resultaba conformarse al gusto marginal de modernistas elegidos «nórdicos honoríficos» o «primitivos» apoyados, al menos hasta 1936, por Goebbels.²⁸

Antisemitismo

Heidegger creía abiertamente en el régimen y su Führer —«el camino correcto para Alemania», insistió ante Karl Löwith en Roma en 1936.²⁹ Sin embargo, sus escritos y discursos no contienen vestigios manifiestos de racismo biológico. En las conferencias que impartió a mediados de la década de 1930, Heidegger se opuso al pensamiento eugenésico de base biológica. Estaba totalmente en contra de su trabajo en la década de 1920: el *Dasein* era más fundamental, más original, que cualquiera de esas categorías.

Los datos biográficos arrojan una imagen confusa. Heidegger se relacionó con antisemitas como Krieck y Baeumler, y su esposa Elfride era conocida por su antisemitismo declarado. Ocasionalmente, Heidegger estaba conforme con establecer una hostil distinción entre los alemanes y los judío-alemanes. Un intento de ayudar al personal judío puso de manifiesto además su creencia en «la necesidad de imponer a estos últimos la Ley de Reestablecimiento de un Servicio Civil Permanente», la ley

que prohibía a los judíos ocupar un cargo público. En su borrador de un «código de honor» al estilo militar aplicable a su personal académico, Heidegger escribió, aunque sin especificar, sobre la necesidad de «eliminar de nuestras filas a los elementos inferiores y frustrar las fuerzas de la degeneración en el futuro».³⁰

Sin embargo, hay judíos entre sus estudiantes, compañeros y amigos. Husserl (véase el capítulo «Tradiciones influyentes») era de descendencia judía, como lo era la esposa de Karl Jaspers, y a algunos de ellos les ayudó activamente (incluido su ayudante de investigación y posterior editor, Werner Brock). Por lo visto, el racismo biológico no ensombreció del todo su relación amorosa de tres años con la estudiante judía Hannah Arendt, en 1924, ni a la amistad que retomaron después de la guerra, en 1950. Por su propia cuenta y riesgo, Heidegger se resistió a colgar un panfleto antisemita en la universidad, prohibió una quema de libros a la salida de su edificio y protegió obras de la biblioteca escritas por autores judíos.

Se pueden aducir más datos al respecto. Sobre todo, no parece que Heidegger defendiera ningún antisemitismo «por principios». Y, por los datos de que disponemos, «por principios» tampoco se enfureció, encolerizó, inquietó ni se formuló preguntas cuando, en 1933, amistades íntimas y compañeros de trabajo como Elisabeth Blochmann, Karl Löwith, Husserl y Arendt fueron despedidos y obli-

gados a exiliarse. Parece como si estos sucesos fueran poco más que desafortunados, como coger un resfriado. Mientras estos hechos provocaban más o menos incredulidad, indignación u horror, Heidegger seguía haciendo proselitismo de la revolución.

Heidegger, autor; los textos, nazis

Según todos los datos, apenas cabe espacio para la duda del compromiso nazi de Heidegger. Sin embargo, siendo estas acusaciones básicamente biográficas, ello no demuestra que sus obras filosóficas sean nazis, que conduzcan directa o indirectamente hacia el nazismo, ni que provoquen efectos nazis.

Ésa ha sido una dificultad constante que no debe descartarse con ligereza, pues está en juego la manera en que interpretamos los textos. ¿Debemos defender que estos factores «externos», como la vida o los contextos de un autor, ejercen una influencia en las características de un texto? ¿O debemos realizar tan sólo lecturas «internas», e insistir en que los textos son independientes de sus condiciones de producción? En ambos extremos, las dos opiniones son reduccionistas. Los debates sobre Heidegger se han desarrollado en los extremos, al igual que entre ellos se ha establecido un diálogo continuo.

En el extremo de la «autonomía», varias versiones asumen que el «Heidegger» que surge en la lec-

tura de un texto firmado por él es una compleja producción que no puede equipararse simplemente con la persona real. Si esta última hubiera demostrado afiliaciones nazis, la primera, y esto quizá sorprenda, no tendría por qué hacerlo. Éste es un argumento opuesto al de los comentaristas, como el filósofo existencial Karl Jaspers, que suponen que vida y obra están entrelazados en una necesaria continuidad. En esta misma línea, no es necesario suponer que los textos poseen algún carácter o tendencia política inalienable. Walter Benjamin, por ejemplo, explicó en 1935 que los textos pueden *adquirir* una cierta tendencia política, pero que esto depende de las circunstancias de su divulgación y lectura.³¹ Según este punto de vista, un texto puede adquirir contenido político en un contexto que igual no se da en otro distinto. Incluso se pueden dar cambios completos de opinión.

Ninguna de estas consideraciones nos obliga a excluir los factores «externos». Los aspectos de las vidas reales y las prácticas políticas *pueden* dejar huella, incluso en un texto filosófico. El problema radica en tratar de identificar uno de estos pasajes, junto con las circunstancias que favorecen su existencia. De modo que algunos críticos, que a menudo evitan los argumentos biográficos, han buscado conexiones estructurales entre el discurso de Heidegger y el del nazismo.

El discurso nazi: el *Volk* y los trabajadores

De acuerdo con muchos argumentos, algunos de ellos prolifos, la concepción de Heidegger de la historia influyó considerablemente en su elección política, así como su concepción del tiempo compartía con el nazismo la estructura paradójica de la «revolución conservadora» (el futuro radicalmente nuevo se forjará volviendo a un pasado perdido).³²

En general, se ha podido establecer que el discurso de Heidegger comparte *motivos* con la retórica nazi. Estos temas abundan en los discursos de su etapa como rector, pero algunos también aparecen en su filosofía incluso mucho después de 1945.

En cuanto a los discursos, por ejemplo, Heidegger adoptó el «principio-de-líder» antidemocrático como modelo y práctica de poder. También adoptó la figura del *Volk*, que para el nazismo era una noción del pueblo como unidad orgánica indivisible, a menudo unida a una imagen de ruralismo

inalterable. Su valoración del «arraigo», del «aprendizaje *völkisch*» y su «fuerza de la tierra y la sangre» hacía pensar en los discursos populistas conservadores que el nazismo adoptó tanto de la cultura popular como de la elitista.³⁴

Las opiniones de Heidegger sobre el trabajo coincidían con el discurso nazi. Oponiéndose explícitamente al marxismo, Heidegger entendía que las clases económicas trascendían en la singularidad del *Volk*. Habría un único Estado alemán, o *Lebensstand*, unificado en la medida en que todos sus habitantes trabajaran y «se sometieran libremente» a él. Si a los desempleados les faltaba trabajo, no eran «capaces de existir [*daseinsfähig*]» en el Estado y en beneficio del *Volk*.³⁵ El *Volk* adopta una dimensión ontológica, y las auténticas divisiones y diferencias sociales se perciben como menos relevantes.³⁶

Alemania

En conformidad con otros muchos filósofos alemanes, Heidegger calificó a Alemania de *ursprünglich*, primordial, situada en el corazón de las naciones, geopolíticamente central para Europa y el mundo. Para Heidegger, Alemania también era el origen de un renacimiento europeo, una nación con un destino único o papel mundial. Compartió la retórica, por no decir el razonamiento, de la famosa llamada a Alemania, en 1919, por parte del historiador organicista-nacionalista Oswald Spengler, como última esperanza. Si Alemania fracasa, toda la humanidad fracasaría con ella y ya no quedaría esperanza para una futura restauración.

Los gestos nacionalistas estaban vinculados al lenguaje. Heidegger aceptó la concepción de la lengua alemana como un legado único y directo de la antigua Grecia, incorruptible por el paso del tiempo y la influencia deformadora del latín. El griego era la lengua primordial, la más original de Europa, y el alemán descendía directamente de ella. Esta concepción tenía sus ventajas, porque para Hei-

degger los griegos de la antigüedad no habían olvidado al ser. La relación lingüística directa otorgaba a Alemania un activo nacional único: el acceso privilegiado a la experiencia griega de ser.³⁷

Los vínculos estructurales entre la filosofía de Heidegger y el nazismo no terminan en estos temas. Se han dado otras explicaciones sobre lo que debió ocurrir.

El *Dasein* de la nación

El primer texto más importante de Heidegger, *Ser y tiempo*, vuelve a ser aquí un punto de referencia. Entre muchos otros, Jürgen Habermas ha comentado que el compromiso político de Heidegger sí tenía una base filosófica.³⁸ Descompuso el *Dasein* en el *Dasein* alemán. Ya no era único ni «sólo mío», sino que se convirtió en el *Dasein* nacional, el ser del pueblo alemán.

Parece como si Heidegger hubiera tratado de localizar a un ser «auténtico» para la nación alemana. Si el *Dasein* se presenta sólo como auténtico o no-auténtico, en ese caso, ¿por qué no las naciones? El *Dasein*, luchando por su autenticidad, buscando la verdad de sí mismo, se convierte en la nación alemana en su lucha por su propia existencia verdadera, su misión y destino. Encontrará su autenticidad en el *Volk*, una entidad única e indivisible. El escenario también evoca a las naciones no auténticas, las que se pierden en los negocios cotidianos, «parloteando» lenguas no auténticas.

Hay muchos argumentos que apoyan esta interpretación, aunque en parte es una ficción: básicamente, Heidegger dejó de utilizar el vocabulario existencialista en su obra después de 1927, y en los discursos de 1933-1934 utiliza otras palabras (por ejemplo, el «espíritu»: la existencia de la nación más que auténtica es espiritual). Sin embargo, parece seguro que la filosofía de Heidegger y el destino de las naciones iban a seguir la misma trayectoria.

Una filosofía para el nacionalsocialismo

Heidegger vinculó la cuestión del ser con el peligro del momento histórico y la nación. «Las naciones», según afirmó en 1935, «en sus mejores movimientos y tradiciones, están vinculadas al ser». ³⁹

Según los diagnósticos conservadores, las naciones se enfrentaban a un momento tenebroso, un punto crítico de la historia. Para Heidegger, redescubrir la cuestión del ser ofrecería a la nación su poder salvador. La cuestión del ser es «indispensable si se desea prevenir el peligro del oscurecimiento mundial y si nuestra nación en el centro del mundo occidental va a asumir su misión histórica». ⁴⁰

Así, Alemania coronará su grandeza como la nación que redescubre el ser. Unida a las antiguas fuentes griegas gracias al idioma, ninguna nación, salvo la nación alemana, estaba mejor situada para la labor. De este modo, la filosofía encuentra su papel a desempeñar en la revolución nacional:

Podemos hablar de destino histórico sólo donde un auténtico conocimiento de las cosas domina la existencia del hombre. Y es la filosofía la que abre los caminos y las perspectivas de este conocimiento.⁴¹

La revolución nazi trabajaría estrechamente con la filosofía para erradicar las viejas formas de pensamiento:

Toda la realidad alemana ha cambiado gracias al Estado nacionalsocialista, con el resultado de que toda nuestra forma pasada de comprensión y pensamiento también debe ser distinta.⁴²

Por lo visto, en la imaginación de Heidegger, el camino estaría libre para su propia filosofía altamente idiosincrásica e institucionalmente marginal.

¿Se adheriría el pueblo alemán? Heidegger se lo pidió. ¿Se adheriría el gobierno nacionalsocialista? Trató con ellos, negoció. ¿Se adherirían sus colegas académicos, sus asociados institucionales? Karl Jaspers recuerda que le oyó decir en 1933 que no podía entender por qué tenía que haber tantos profesores de filosofía en Alemania: bastaría con dos o tres.⁴³

Nazismo radical

En muchos aspectos era una concepción extraña: un sueño de cohesión anunciado en un lenguaje ontológico, una nación unida en la única cuestión primordial de su propio ser: unida, regida por el fascismo, en su ser, un ser —hay que hacer hincapié en ello— que también es una pregunta. Esto no era nazismo «estándar», si es que alguna vez existió algo parecido. Es probablemente por este motivo que Heidegger se refirió en 1933 a la revolución nazi como «no meramente la toma de poder tal y como existe actualmente en el Estado por otro partido, un partido lo suficientemente numeroso como para asumir ese poder». Lo que importa no son las encuestas electorales. En sentido estricto, la revolución fue la «transformación total de nuestra existencia [*Dasein*] alemana». ⁴⁴

Esa apuesta fracasó. Heidegger dimitió de su cargo de rector y se retiró del activismo político abierto. ¿Debe interpretarse esto como un rechazo del nazismo? Tal vez no del todo. Varios lectores, incluidos Hugo Ott, Rüdiger Safranski y Jac-

ques Derrida, han identificado en la política de Heidegger un intento de construir un nazismo ideal, tal vez más puro, más riguroso y más radical que la versión que se desarrolló. Así pues, la dimisión puede interpretarse como la respuesta de Heidegger a la incapacidad del partido de reconocer ese nazismo: ellos eran, en cierto sentido, nazis no suficientemente radicales. La interpretación es discutible, pero no cabe duda de que Heidegger tuvo una opinión propia y distinta de lo que debía ser el nazismo. Fue él quien defendió su verdad fundamental, y ésta residía en la determinación de dirigirse a la esencia del ser.

¿Cómo habría sido, o pudo haber sido, un «nazismo heideggeriano»? Es un término espantoso, que surge tal vez de una pérdida completa de realidad histórica o política, tal vez de una imposibilidad.

¿El fin de la relación?

Hacia 1935, Heidegger había abandonado cualquier esperanza de una revolución inmediata de carácter filosófico y político. Adoptó una postura de «espera». En su entrevista de 1966 con *Der Spiegel*, declaró que si su pensamiento «tiene un efecto» en el mundo, no sabe cuál. Y, añade, cualquier efecto puede tardar trescientos años. Además, tampoco es su problema:

No conozco ningún camino hacia la inmediata transformación de la situación actual del mundo [...] Sería contrario al significado de la labor del pensamiento salir a la palestra, por así decirlo, para predicar e imponer un juicio moral.⁴⁵

La imagen filosófica de sí mismo del Heidegger tardío quedó unida a la imagen del poeta Hölderlin, a la zaga de la figura romántica y mística del vidente solitario, «quien viene primero y solo». Era un regreso atenuado a la figura del líder, que Heidegger estudió a fondo antes de acabar la guerra por

sus asociaciones con el cálculo técnico y planificador.

Heidegger asumió una tarea doble: perseverar en la cuestión del ser, donde la «tecnología planetaria» moderna figuraba como un gran obstáculo, y deshacerse de los cimientos metafísicos heredados de la filosofía. Su manera de pensar el ser recurrió a términos como acontecer, presencia, unión, o co-presencia mutua, y con respecto al ser dotado de lenguaje lo definió como capaz de «conservar» o «controlar». ⁴⁶ La metafísica occidental se encontró con la poesía, el misticismo medieval, las filosofías no occidentales, los griegos presocráticos y otras fuentes no convencionales. ⁴⁷

¿Qué ocurrió con el nazismo? Los textos de Heidegger eludieron cualquier relación explícita con la política. Criticó al régimen nazi por sus preferencias «tecnológicas», y en otros textos explicó extensamente en qué medida la tecnología ha olvidado las raíces de la *techne* y de la experiencia griega del ser. ⁴⁸ Esto ha sido para la política ecológica «profunda», y para algún otro pensamiento, un importante recurso. Pero desde algunas perspectivas, Heidegger había adoptado una postura típicamente conservadora. Si es fiel a sí misma, la filosofía sólo se ocupará de las grandes preguntas esenciales, más allá de las inquietudes históricas inmediatas, más allá de la simple política. De lo contrario se rebaja, se malinterpreta, o se abusa de ella.

Así pues, puede decirse que Heidegger mantuvo una estricta reserva sobre el período nazi. En 1945, con Friburgo ocupada por las tropas francesas, Heidegger fue suspendido de su cargo, sometido a un proceso de desnazificación, y finalmente, en 1949, juzgado como «simpatizante», por lo que se le prohibió ejercer la docencia hasta 1951.

En muchos aspectos, el estado de cuentas se ha vuelto irremediabilmente en su contra por esa reserva, o silencio, de la posguerra. En cuanto al régimen nazi, sus programas viriles y militares, sus operaciones de sometimiento al poder, sus políticas racistas de trabajos forzados y exterminios, ningún reflejo de ira, ningún remordimiento, ni una palabra de preocupación.

Leer a Heidegger en la actualidad

¿Deberían prohibirse los textos de Heidegger? Probablemente los críticos tendrán que esperar para celebrar que eso suceda. No es sólo porque la vida y la obra presentan puntos de separación. Lo que es todavía más importante es que el pensamiento de Heidegger podría oponer *resistencia* al nazismo, y en realidad a todos los discursos y prácticas totalitarias.

Este dilema no es nuevo. Sartre, por ejemplo, había abordado el asunto. Pensó que una «política» existencial podría ser, según él, diametralmente opuesta al nazismo. Escribió defendiendo el pensamiento de Heidegger, aunque no a Heidegger en sí, en un periódico procomunista en 1944:

Si descubrimos nuestro propio pensamiento en relación al de otro filósofo, si le pedimos técnicas y métodos con los que acceder a nuevos problemas, ¿significa esto que apoyamos todas sus teorías? Marx pidió prestada su dialéctica de Hegel. ¿Diríamos que *El capital* es una obra prusiana?⁴⁹

La defensa de Sartre de la lectura de Heidegger puede apreciarse inmediatamente. No tenemos por qué estar de acuerdo con todos los aspectos del pensamiento de alguien; además, la política declarada de un autor (lo cual incluye un afán excesivo por la monarquía prusiana) no tiene por qué dominar necesariamente todas sus obras.

No obstante, ahora parece más discutible si es cierto que logra oponerse al nazismo tan fácilmente, o si cabe incluso hablar en términos de «oposición». Estas preguntas se han discutido a fondo en recientes debates.

Heidegger y los postestructuralismos

La influencia de Heidegger en el pensamiento postestructuralista es desigual y difícil de trazar, pero no hay señales de contagio nazi.

Por ejemplo, la temprana contra-filosofía de Gilles Deleuze, aunque fue claramente nietzscheana, debe mucho a Heidegger en su tratamiento deconstructivo de la formación de conceptos, la diferencia y el cuestionamiento. Además, la política de Deleuze debe mucho a las corrientes del socialismo de izquierdas. Michel Foucault escribió mordazmente contra el fascismo en su prólogo al *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari, y en la década de 1960 su rechazo crítico de las categorías humanistas del conocimiento siguió senderos inaugurados previamente por Heidegger. En la década de 1940 y 1950, Jacques Lacan bebió del pensamiento de Heidegger y se opuso a un concepto ontológico del lenguaje apoyándose en el estructuralismo de Saussure. La terminología de Heidegger,

por ejemplo del tiempo, entra en sus descripciones del sujeto psicoanalítico: es temporal, en proceso y nunca está ya enteramente allí. Y la noción clave de Lacan de lo real (recalcitrante al lenguaje, que no puede conocerse directamente, y que es anterior a cualquier «subjetividad») debe mucho al pensamiento heideggeriano sobre el ser.

Esta obra presenta implicaciones políticas complejas, pero no han impedido su uso en contextos políticos declaradamente de izquierdas, como en los movimientos antipsiquiatría, los discursos feministas, la teoría *queer*, etcétera.

Probablemente, quien ha abordado más abiertamente el enigma de un pensamiento heideggeriano opuesto a los nazismos fue Jacques Derrida. Se le puede considerar como el defensor más enérgico de una relectura de Heidegger, e incluso lo hace partícipe de una política de democracia y justicia por entonces impensable. Nos pide, sin embargo, que repensemos la «política», la «democracia» y la «justicia»: estas palabras bien podrían perder su solidez. De modo que merece la pena explorar esa defensa.

La violencia de una condena

Derrida ha realizado una reflexión sobre la condena y sobre lo que fue el nazismo. En primer lugar, ¿es condenable el nazismo de Heidegger? Derrida insiste en que la condena del nazismo no equivale a la reflexión sobre el nazismo. Heidegger, pues, parecería encaminarse a una absolución, aunque no exenta de algún coste. En *Del espíritu: Heidegger y la pregunta* (1989), Derrida resalta —en vez de rebajar— la «monstruosidad», el «desastre», del nazismo de Heidegger.⁵⁰ En otras partes defiende «la necesidad de exponer, a ser posible sin restricciones, la profunda adhesión del texto heideggeriano (escritos y actos) a la posibilidad y la realidad de todos los nazismos».⁵¹ Y, según Derrida, él siempre ha condenado los nazismos, «en el horror de lo que, precisamente en Heidegger y en tantos otros, en Alemania u otros países, siempre ha sido capaz de ceder ante él».⁵² En este sentido, Derrida es inequívoco y pone un énfasis claro.

Sin embargo, el pensamiento de Heidegger no puede rechazarse. Al contrario, puede aplicarse, por

ejemplo, al nazismo de Heidegger. Aquí tratamos de otra cuestión, otra inquietud.

La «deconstrucción» de Derrida adopta la idea de Heidegger de «superar» la metafísica occidental, buscando alterar, interrumpir o desestabilizar los conceptos fundacionales, métodos, procedimientos y proyectos de la filosofía. Inevitablemente, para Derrida, es ese pensamiento desestabilizador lo que tiene que ejercer presión sobre la política de Heidegger. ¿Cómo se consigue eso?

Estrategias deconstructivas

El pensamiento metafísico trata de establecer una distinción segura de *territorios*, de campos, esferas, áreas y terrenos rigurosamente demarcados. La política no interferirá con la filosofía; lo que es con toda seguridad la Izquierda estará separada de la Derecha, es decir, sabremos con toda seguridad qué es cada cosa y dónde está ubicada. La deconstrucción insiste en las *contaminaciones*, que colisionan y alteran los límites.

El pensamiento metafísico también es pensamiento *opositor*: establecer algo *contra* algo distinto, *x* contra *y*, la verdad contra el error, el totalitarismo contra la democracia, etcétera. Esto también permite una certeza conceptual: podemos tomar una decisión, de una u otra forma. La deconstrucción encuentra y pone de relieve términos o fórmulas que no encajan exactamente en esos opuestos y que son subversivamente impredecibles.

Así pues, estos recursos inspirados por Heidegger —contaminaciones, recelo contra las oposicio-

nes y suspensiones de la decisión— suelen influir en el pensamiento que indaga en el nazismo de Heidegger.

«Esta cosa vil, pero sobredeterminada...»

Estamos jugando un juego peligroso. El pensamiento de Derrida adopta conceptos establecidos en el movimiento deconstructivo, y los convierte en algo desconocido privándoles de su autoridad conceptual.

El problema podría formularse de la siguiente manera. Si nuestra noción de «nazismo» fuera uno de esos conceptos establecidos, ¿cómo podríamos percatarnos de algo conocido y condenable? Si se priva a una noción de su autoridad conceptual, su sentido normal establecido, ¿en ese caso cómo podríamos saber a ciencia cierta *con qué* estamos tratando?

Derrida favorece activamente esa desestabilización. La noción establecida del nazismo debe ser alterada. No debería clasificarse «según esquemas bien conocidos y en última instancia reconfortantes».⁵³ No es algo que está ahí fuera, cuidadosamente separado de cualquier cosa que supuestamente

le rodea. Derrida lo considera más bien como un «nudo complejo e inestable», con discursos nazis y antinazis que llegan entrelazados, compartiendo tal vez sus rasgos, o tal vez operando en una red de complicidad, aunque en ocasiones lo haga de manera involuntaria. Así pues, el nazismo se concibe en términos de contaminación: contamina, está contaminado, y ninguna estrategia de demarcación metafísicamente establecida la sustenta, evidentemente. De este modo surge una afirmación bastante drástica: no sabemos lo que fue el nazismo.⁵⁴

Más allá de las fronteras

La afirmación de Derrida podría parecer extraña, dado el peso de los análisis históricos, sociales, psicoanalíticos, políticos, económicos y de otro tipo que actualmente se ofrecen. Sin embargo, incluso los estudios orientados empíricamente se han topado con dificultades a la hora de definir el nazismo como una categoría. Por ejemplo, algunos trabajos de historia cultural y social recientes han señalado las «normalidades» y «lo ordinario» de la vida (para algunos) en el período nacionalsocialista, buscando las continuidades, así como las rupturas, en las relaciones sociales, culturales y familiares antes, durante y después del nazismo. Otros estudios han explorado cómo el género y la clase social modulaban significados y experiencias.⁵⁵ «La vida en la Alemania nazi» no fue igual durante todo el período, y los significados y las experiencias no pertenecen sólo a un tiempo y espacio cuidadosamente delimitados. Las investigaciones siguen produciendo excesos, no del todo restringidos a las fronteras categóricas habituales.⁵⁶

Una vez más, el juego puede ser peligroso. ¿Provoca, de alguna forma determinada, que nos «familiaricemos» con el nazismo, haciendo que se parezca a otros regímenes, con el resultado incluso de condonar sus crímenes? Podría ser una línea argumental apologista: el nazismo no fue el único caso, y de cualquier modo la economía mejoró, los trenes circulaban puntuales. Por otro lado, el peligro es despachar el nazismo de forma segura, como si pudiera ser inmovilizado bajo un nombre demonizado, detrás del letrero «mal» que todos nosotros sabemos leer.

El problema es cómo alterar las determinaciones cómodas, pero dejando un espacio para un pensamiento que pueda resistir mejor a los nazismos. Si adoptamos los caminos de Derrida, ese pensamiento podría sernos desconocido. Si recordamos sus dos temas de investigación —condenar y pensar—, nos parecen paradójicos. ¿Cómo condenamos el nazismo, ahora y de forma inequívoca, a la vez que insistimos en detenernos mientras pensamos en lo que fue el nazismo? Según lo entiende Derrida, para los partidarios de Heidegger no hay norma para decidir. Sufren. Su dolencia es doble, al tener que condenar y pensar, juzgar ahora y esperar mientras se formulan preguntas, en una oscilación radicalmente inquietante.

Nazismo y metafísica

Esto es una muestra, más o menos, de cómo Derrida, utilizando a Heidegger, lee a Heidegger y el nazismo: hay una condena y un pensamiento. Este último trata de encontrar los residuos metafísicos que perduran en los textos de Heidegger y desestabilizarlos. Ésa es la trayectoria, o la dinámica, de las lecturas en *Del espíritu*.

Derrida observa que el discurso inaugural de la etapa de Heidegger como rector en 1933 tiene un programa, y si éste parece «diabólico» es porque existen dos demonios a la vez: una sanción del nazismo y un gesto que todavía es metafísico. Ambos se acoplan de algún modo.⁵⁷

En 1933, Heidegger adoptó el término «espíritu» con fuerza retórica (Alemania iba a vivir su «renovación espiritual», etcétera). En su tratamiento pragmático y voluntarista, el término adoptó un giro metafísico, del que después desconfiaría Heidegger. Esto limitó sus propias tendencias deconstructivas iniciales y la palabra fue asimilada por la retórica nazi.

La manera en que Heidegger empleaba la palabra en la década de 1950, sin embargo, le otorgaba un potencial más deconstructivo; y es este potencial el que Derrida explota, en un juego vertiginoso y desbordante por el que es muy conocido. Adoptando el vocabulario del espíritu, entrelaza *Geist*, un vocablo conocido para los hablantes de lengua alemana, *spiritus*, propio de las lenguas latinas, y la palabra hebrea *ruah* —y también *ruah raa*, «espíritu malvado»—, sin permitir que la contraposición del alemán con el latín (privilegiando la primera lengua como pasaba con Heidegger), permanezca invariable.

Las objeciones a estas lecturas no se han hecho esperar: esto es jugar con las palabras, desviar la atención de las cuestiones «políticas importantes». Derrida parece quererlo de las dos maneras, condenando a Heidegger mientras trata de exonerarlo; y la condena lucha incómodamente con el pensamiento. Probablemente, todas estas objeciones son correctas. Sólo ocurre que en el caso de la deconstrucción, la ruptura con el pensamiento metafísico es necesaria para una ruptura con el discurso nazi: no sólo oponiéndose a él de pies a cabeza, sino tratando de «desbaratar» sus cimientos conceptuales.

Podría ser una opción interesante, pero sigue planteando algunos problemas. ¿La deconstrucción altera también todos los fundamentos éticos para condenar el nazismo? Si es así, ¿cómo puede

Derrida o cualquier otro seguir condenándolo? Éste ha sido un aspecto crucial para los intentos de evaluar la contribución de la deconstrucción en la política contemporánea.

¿Una ética heideggeriana?

La ética no era desconocida en Friburgo. En 1946, Heidegger marcó sus diferencias con el existencialismo de Sartre.⁵⁸ La cuestión era el humanismo: considerar al «hombre» como elemento central. Para Heidegger, lo que venía primero, era primordial y por eso digno de ser pensado era el ser. Los seres humanos tienen que concebirse en su relación con el ser. De hecho, el ser viene primero, los seres humanos después.

A muchos lectores esto les ha parecido una deserción de cualquier posibilidad de juicio ético. Desplazaba la *ubicación* de la ética: el hombre, el sujeto y el objeto de lo humano. Heidegger se expone a las críticas de que, según escribe Jürgen Habermas, hace más merecedor de pensamiento al hombre vecino del ser que al hombre vecino del hombre. En una historia marcada por el genocidio, eso tiene una enorme repercusión.⁵⁹

Sin embargo, en el mismo texto, Heidegger sugiere que no defendía lo inhumano; ni glorificaba

la «brutalidad bárbara», ni decía que todo era inútil. Surgirá necesariamente un deseo de «normas que establezcan cómo deben vivir los hombres de manera adecuada»:

¿Acaso no deberíamos salvaguardar y asegurar los lazos existentes aunque mantengan unidos a los seres humanos tan delicadamente y únicamente para el presente? Claro que sí.⁶⁰

Un problema: el pensamiento de Heidegger apenas trata el asunto de las normas, y menos aún se atreve a proponerlas. El objeto de pensamiento es el ser. De modo que si hay normas, ¿de dónde proceden? ¿De autoridades establecidas inquestionables, de la Iglesia y el Estado, quizá del Estado nazi? ¿Cómo podemos tratar con estas normas?

Con respecto a temas como estos, tanto los amigos de Heidegger como sus enemigos han tenido la tentación de pensar sobre su vida. Su ejemplo político es deplorable. Y en las escasas ocasiones en las que rompió su silencio en la posguerra, pronunció sus comentarios más célebres sobre la barbarie y la brutalidad: la agricultura mecanizada es en esencia lo mismo que la producción de cadáveres en cámaras de gas; el Holocausto puede equipararse a la expulsión de los alemanes de los Estados bálticos; las muertes en masa por inanición (en China) es una muerte «no auténtica»; y

si la escasez de viviendas después de la guerra estaba causando la miseria humana generalizada, primero la gente tenía que entender que su miseria real es olvidarse de pensar en el ser.

La historia del ser

La «historia del ser» de Heidegger podría estar relacionada con esas afirmaciones. Se defendía que los acontecimientos, las aperturas, los encuentros mutuos, los otorgamientos y cesiones del ser (según describió Heidegger) tenían una historia, una realización de sí mismos a lo largo del tiempo, en el que el ser se iba retrayendo poco a poco. Como indica Richard Rorty, parece que el ser tuvo un momento dorado entre los presocráticos griegos más antiguos, o tal vez un poco anteriores, que luego experimenta un pronunciado descenso durante todo el camino.⁶¹

Esto fue especialmente determinante en la era moderna y tecnológica, en la que el ser no puede acontecer en las formas «más primordiales» conocidas por los antiguos griegos.

Ante semejante situación, Heidegger podía colocar sus propias acciones en la puerta del ser: no era tanto lo que él hacía, sino cómo el ser acontecía en él. También podía permitir su aparente indiferencia a los constantes horrores en masa y mi-

serias del siglo xx. En una escala cósmica como la de Heidegger, estas miserias no eran más que diminutos acontecimientos dentro del proceso magistral de la historia del ser. Él podía ser bastante explícito al respecto. En 1955 afirmó:

Es necesario preservar la verdad del ser, sea lo que sea lo que les ocurra a los seres humanos y a todos los seres.⁶²

Y refiriéndose a la «lucha» esencial de Heráclito sobre el ser, la que «permite a los dioses y humanos, a los libres y a los esclavos, aparecerse en sus respectivas esencias», comenta:

Comparado con este encuentro, las guerras mundiales siguen siendo superficiales. Son cada vez menos capaces de decidir cualquier cosa cuanto más tecnológicos son sus armamentos.⁶³

Heidegger y Levinas

¿Cabe alguna esperanza de encontrar una ética heideggeriana? Derrida descubre en su antihumanismo un gesto útil. Desplaza la subjetividad, según se concibe normalmente, del punto central. En ese gesto, algunos absolutos metafísicos también se desplazan (el hombre, el yo, la conciencia, el sujeto, el objeto, lo correcto, la verdad, una cierta determinación de libertad o del espíritu, o de la conciencia: ésta es la lista de Derrida).⁶⁴

Esto estaría bien para «desestabilizar la metafísica», pero también podría sonar incómodamente como el *redux* de Heidegger, y además resulta poco prometedor para la ética.

Sin embargo, el pensamiento de Derrida sobre la ética debe menos a Heidegger que a Emmanuel Levinas, de origen judío lituano, establecido en París desde la década de 1920 y un lector temprano pero curioso de Heidegger. Para entender el sentido que Derrida le otorga a la responsabilidad ética y política, y cómo podría contribuir a una resistencia contra los nazismos,

debemos seguir por un momento esta línea de pensamiento.

En 1929, Levinas quedó profundamente impresionado por *Ser y tiempo*, y en muchos sentidos le iluminó aspectos cruciales de su propio pensamiento. Sin embargo, para Levinas lo que viene primero, antes que el hombre, la subjetividad y todo lo demás, es una relación ética de un ser humano hacia otro. Ser uno mismo es ser para los demás. Compárase el *Dasein* de Heidegger, que tiene su ser en un «sólo mío» único, aunque angustiado.

Responsabilidad

La relación de Levinas es ética porque implica obligaciones: responsabilidad hacia el otro. Esto no es simplemente simétrico. El otro llega con una petición, con una solicitud o una llamada para nosotros, y por tanto es subordinado, como un extraño o un indigente:

Ser uno mismo [...] es cargar con la desdicha y la bancarrota del otro [...] Ser uno mismo [es] el estado de ser un rehén.⁶⁵

La petición es exorbitante; llega sin límites establecidos por las normas o decisiones sociales.

Así que la relación ética no es algo elegido. Nosotros estamos en ella y con ella. Y no es algo equiparable a la moralidad o incluso a la ética-en-susentido-habitual: aplicar preceptos morales, elegir compromisos, establecer normas, calcular derechos. Viene antes de todo esto:

Es la construcción de un ser que no es para sí mismo, sino para todos.⁶⁶

Levinas dice «para todos», e incorpora el ámbito social. Es allí donde se deciden los preceptos morales, la igualdad de derechos y todo lo demás. Y, curiosamente, esto limita lo exorbitante de la relación ética. Introduce *justicia*, en el sentido de Levinas: la demarcación de límites en la responsabilidad hacia los demás.

Se trata de un enredo contradictorio e inquietante. La justicia debe tener su relación con la exorbitante responsabilidad hacia el otro. De lo contrario, es simplemente una técnica para suavizar nuestros problemas sociales, una técnica directiva para clasificar y regular el mundo. Ni siquiera se *acercará* a la justicia, en sentido estricto; más bien se dirige en la dirección contraria, se aleja de la responsabilidad. Y lo mismo ocurre con los nazismos: tratarán de igualar las irregularidades y lo exorbitante de la relación ética en una uniformidad social prescrita e idealizada, o de lo contrario la eliminan, y con ella la llamada del otro y la diferencia del otro.

Ética y política en la deconstrucción

Aquí podría señalarse un cierto tipo de «política», pero de una clase poco conocida. Destaca la responsabilidad hacia la petición singular del otro, y aun así siempre se encuentra en una relación tirante con las fuerzas necesarias pero limitadoras del cálculo y la distribución racional, como las de los derechos establecidos, por ejemplo, en el derecho internacional. Derrida ha trazado las líneas generales de las dificultades de esta obligación «doble, contradictoria o conflictiva»:

¿Cómo se puede, por un lado, reafirmar la singularidad del lenguaje (tanto si es nacional como si no), los derechos de las minorías, la diferencia lingüística y cultural, etcétera? ¿Cómo podemos resistirnos a la uniformidad, a la homogeneidad, a la nivelación cultural o lingüístico-mediática, su orden de representación y beneficios espectaculares?

Esto se ve constantemente interrumpido por las exigencias de la organización, del cálculo, de la administración y de la decisión:

Por otro lado, ¿cómo podemos luchar por todo eso sin sacrificar la comunicación más unívoca posible, la traducción, la información, el debate democrático y la ley de la mayoría?⁸⁷

¿Cómo decidimos qué baza jugar? No hay ninguna norma. Sufrimos. Sólo hay apuestas momentáneas, como si jugáramos al póquer. Pero para Derrida, ambas partes deben seguir jugando: es necesario para «traicionarse lo menos posible unos y otros». De modo que las luchas organizadas, la oposición formulada, se harán necesarias, y a veces incluso urgentes. Y deben permanecer abiertas a los movimientos de responsabilidad excesivos y faltos de normas.

En el ámbito de la teoría política esto puede sonar sorprendentemente inespecífico. Derrida no presenta ningún programa, métodos, objetivos, técnicas, ni nada parecido. En cambio, lo que ofrece la deconstrucción es una conciencia de los poderes limitados y las trayectorias de los discursos políticos habituales, su alejamiento de la responsabilidad. Y ofrece estrategias que podrían interrumpir esa trayectoria.

Algunas conclusiones abiertas

La defensa de Derrida es tal vez la más contundente y extraña resistencia al nazismo inspirada por Heidegger. Evidentemente, ha habido muchas críticas, y entre las más contundentes está la acusación de que la deconstrucción es «irracional», ya que se propone desbaratar los recursos de la razón occidental. Como estos recursos parecen incluir los discursos emancipatorios de la Ilustración, es una crítica de cariz político.

Sin embargo, ésta no es una acusación nueva y, de hecho, Heidegger la compartió. En 1954, en *El asalto a la razón*, Georg Lukács entendió que las filosofías «irracionalistas», especialmente la de Heidegger, estaban «allanando el camino al nazismo», y Adorno y otros autores han repetido la acusación. En 1988, Jürgen Habermas expresó la inquietud de que, tal como lo formuló Manfred Frank, los estudiantes alemanes que leían postestructuralismos franceses estaban «reabsorbiendo su propia tradición irracionalista de la época anterior a la guerra». ⁶⁸

Sin embargo, mucho depende del prestigio que se otorgue a las credenciales políticas de la razón. En 1962, Adorno estuvo entre los primeros en calificar de racionalistas a los programas de exterminio nazis por su planificación y funcionamiento, y desde entonces el argumento ha sido desarrollado en profundidad por autores como Zygmunt Bauman.⁶⁹ Además y aunque resulte incómodo, debemos advertir de que el mismo Heidegger ya había señalado los problemas del pensamiento tecnocrático dentro de la jerarquía de partido.

Se han planteado otros problemas en relación con la noción de una política deconstructiva, incluida su poca especificidad sobre los programas políticos prácticos, las estrategias y los contextos. Por lo que parece, si queremos o necesitamos estas cosas debemos fijarnos en otros discursos, otras prácticas, que tendrán base metafísica y, por tanto, estarán abiertas a la deconstrucción. Donde sí se necesiten decisiones calculadas, la deconstrucción ha demostrado hacer poco más que insistir en el imperativo de retrasar o desbaratar una decisión.

Estos debates se han mantenido durante la última década, pero ya habían recibido la influencia de la teoría política práctica de los marxistas reformadores radicales Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.⁷⁰ En la década de 1980, estos autores arguyeron que era posible repensar la «democracia» y la «hegemonía» de forma más o menos decons-

tructiva. La democracia, según su opinión, es una multiplicidad radical, una pluralidad inconmensurable de voces y prácticas que compiten, con una lógica subversiva e igualitaria: acabar con las relaciones de dominio y subordinación. Sin embargo, esto debe mantener una tensión con la hegemonía: los proyectos y las prácticas de toma de poder. La hegemonía no se considera sólo en su sentido peyorativo, puesto que la ausencia de *cualquier* «punto común de referencia», o de «significados que comparten distintos sujetos sociales», conduciría a un desplome, un desenredo o una implosión del tejido social.⁷¹ Y eso sería igualmente peligroso tanto para la democracia como para la apuesta totalitaria por la unidad.

De modo que Laclau y Mouffe evocan una oscilación deconstructiva: un juego de multiplicidades democráticas, pero al mismo tiempo reconociendo que las multiplicidades deben ser «articuladas», unidas en acciones hegemónicas. No es necesariamente una visión reconfortante de la democracia y, además, es una visión de un «nunca todavía». Condenada a actuar a modo de interrupción constante e inestable hacia una dirección y construcción hegemónica, a su vez la democracia es hegemónicamente interrumpida, junto con todas sus exigencias diversas y sus correspondientes fuerzas marginales, antisistema, negativas y alborotadoras. Así pues, la democracia en sí nunca se logra. No es un estado fijo ni una condición establecida. Nunca ocurre co-

mo tal. O, mejor dicho, su modo de actuación siempre está, según Derrida, en el modo temporal de lo futuro, es siempre adventicio.

La deuda de Laclau y Mouffe hacia Heidegger es indirecta, pero los debates en los que se han visto implicados, sin jactarse de un apoliticismo ni de una pasividad filosófica hacia la política, han sido señalados por muchas corrientes heideggerianas de pensamiento.⁷²

Así pues, la expresión «la política de Heidegger» probablemente va a seguir debatiéndose durante un tiempo. En cuanto a los hechos de su compromiso político, todavía son incompletos. Queda mucho material por publicar, especialmente sus escritos personales. Tanto los hechos como el cariz de su compromiso seguirán requiriendo interpretaciones. Con todo, quizá el problema más complicado es cómo valorar su trabajo como una contribución —por muy extraño que suene— al pensamiento político actual.

El problema está dejando una pequeña estela de destrucción en el pensamiento contemporáneo, y se ve amplificada por haberse plegado a la política del nazismo. Este consentimiento es al menos uno de los motivos por el cual el caso todavía no se ha cerrado.

Notas

1. Ian H. Birchall, «Prequel to the Heidegger debate: Audry and Sartre», *Radical Philosophy*, 88 (marzo-abril 1998), p. 22.

2. Ejemplos paradigmáticos son: Terry Eagleton, «Marxism without marxism», en Michael Sprinker (ed.), *Ghostly Demarcations*, Nueva York y Londres: Verso, 1999; Gregor McLennan, «The Enlightenment Project Revisited» en Stuart Hall et al. (eds), *Modernity and Its Futures*, Cambridge: Polity Press, 1992; y Jürgen Habermas *El discurso filosófico de la modernidad* (1985); trad. inglesa: Cambridge: Polity Press, 1987, especialmente los capítulos 1, 5 y 12.

3. Martin Heidegger, *Existence and Being*, ed. Werner Brock, Chicago: Henry Regnery, 1949.

4. Walter Biemel, *Martin Heidegger*, Hamburg, Rowohlt 1966; trad. inglesa: *Martin Heidegger an Illustrated Study* (1973), Londres: Routledge y Kegan Paul, 1977, p. xii.

5. Jürgen Habermas, «A Philosophical-Political Profile», en Peter Dews (ed.), *Habermas: Autonomy and Solidarity*, Nueva York y Londres: Verso, 1986, p. 150.

6. Heidegger, «Letter to the Rector of Freiburg University, Novembre 4th, 1945», y «Only a God Can Save Us», en Richard Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1993.

7. Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta Editorial, 2003.

8. Del comentario de Heidegger sobre Dilthey en 1925, citado en John van Buren, *The Young Heidegger*, Bloomington: Indiana University Press, 1994, p. 213.

9. Heidegger, *The Concept of Time*, Oxford, Blackwell, 1992, p. 6; trad. castellana: *El concepto del tiempo*, Madrid: Trotta Editorial, 2003.

10. Habermas, «Martin Heidegger: On the Publication of the Lectures of 1935» (1953), en Wolin, *The Heidegger Controversy*; Georg Lukács, *El asalto a la razón*, Barcelona, Grijalbo, 1972; Theodor Adorno, *The Jargon of Authenticity* (1964), Londres: Routledge & Kegan Paul, 1973; Pierre Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1991.

11. Adorno, *The Jargon of Authenticity*, p. 93 y ss.

12. Julian Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

13. Victor Farias, *Heidegger y el nazismo*, Barcelona: El Aleph Editores, 1989; Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Editorial, Madrid, 1993; Hugo Ott, *Martin Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial, 1993.

14. Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997.

15. Aparece en Hans Sluga, *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge, Massachusetts y Londres: Harvard University Press, 1993, p. 2.

16. Heidegger, «National Socialist Education», en *Der Alemann: Kampfblatt der Nationalsozialisten Oberbadens*, 1 de febrero de 1934; en Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*, p. 60.

17. Heidegger, «German Students», 3 de noviembre de 1933, *ibid.*, pp. 46-47.

18. Heidegger, «Schlageter», 26 de mayo de 1933, *ibid.*, p. 41.

19. Heidegger, «La universidad en el Nuevo Reich», *Heidelberger Neueste Nachrichten*, 1 de julio de 1933, *ibid.*, p. 45.

20. John D. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, Bloomington: Indiana University Press, 1993, p. 2.

21. Jaspers, citado en Rüdiger Safranski, *Martin Heidegger* (p. 250, versión inglesa).
22. *Ibid.* (p. 226, versión inglesa).
23. *Ibid.*, pp. 86-87.
24. *Ibid.*, p. 259.
25. *Ibid.*, p. 263.
26. *Ibid.*, p. 281.
27. Adolf Hitler, *Mi lucha*, Barcelona: Ediciones Huguin, 2004.
28. Heidegger, «El origen de la obra de arte» (1935), en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1998.
29. Karl Löwith, «My last Meeting with Heidegger in Rome, 1936», en Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*, p. 142.
30. Safranski, *Martin Heidegger*, p. 253.
31. Walter Benjamin, «The author as Producer» (1934), en *Reflections*, Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
32. Véase, por ejemplo, Peter Osborne, *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde*, Nueva York y Londres: Verso, 1995.
33. Investigado por ejemplo por Adorno (1964), Bourdieu (1975), Habermas (1985), Sluga (1993) y Caputo (1993).
34. Véase Sluga, *Heidegger Crisis*, p. 141, y Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger*, capítulo 1.
35. Heidegger, «National Socialist Education», en Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*, p.56.
36. Heidegger, «Declaration of Support for Adolf Hitler and the National Socialist State», 11 de noviembre de 1933, *ibid.*, p. 50.
37. Heidegger, «The Self-Assertion of the German University», mayo de 1933, *ibid.*, p. 31; trad. castellana: *La autoafirmación de la universidad alemana: 1933-1934*, Madrid, Tecnos, 1989.
38. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, capítulo 6.

39. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (1953), New Haven: Yale University Press, 1959, p. 37; trad. castellana: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1992.
40. *Ibid.*, p. 50.
41. *Ibid.*, p. 10.
42. Heidegger, «National Socialist Education», en Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*, p. 55.
43. Safranski, *Martin Heidegger*, p. 231.
44. Heidegger, «Declaration of Support for Adolf Hitler and the National Socialist State», en Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy*, p. 52.
45. Heidegger, «Only a God Can Save Us», *ibid.*, p. 110.
46. Véase, por ejemplo, *Poetry, Language, Thought*, Nueva York: Harper and Row, 1971, y *Pathmarks* (1967), Cambridge: Cambridge University Press, 1998; trad. castellana: *Hitos*, Madrid, Alianza, 2001.
47. El mejor ejemplo es *The Principle of Reason* (1957), Bloomington: Indiana University Press, 1996.
48. Heidegger, «The Question Concerning Technology» (1953), en *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell.
49. Sartre, citado en Birchall, «Prequel to the Heidegger Debate», p. 24.
50. Jacques Derrida, *Del espíritu: Heidegger y la pregunta*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1989.
51. Derrida, «Heidegger, The Philosophers' Hell» (1987), en *Points... Interviews, 1974-1994*, ed. Elisabeth Weber, Stanford: Stanford University Press, 1995, p. 186.
52. Derrida, «Comment donner raison?» (1987), *ibid.*, p. 194.
53. Derrida, «Heidegger, the Philosophers' Hell», *ibid.*, p. 186.
54. *Ibid.*, p. 184.
55. Muchos de estos estudios se han visto influidos por la controversia «*Historikerstreit*» de la década de 1980 acerca de la historia alemana: véase, por ejemplo, los ensayos de David F. Crew (ed.) *Nazism and German Society*, Nueva York y Londres: Routledge, 1994, y Michael Burleigh (ed.), *Confronting*

the Nazi past: New Debates on Modern German History, Londres: Collins and Brown, 1996.

56. Por ejemplo, Linda Schulte-Sasse encuentra que el cine alemán de los años treinta contiene menos «propaganda» o es menos «kitsch» que el ocio de consumo que comparte fórmulas y placeres con el cine clásico de Hollywood: *Entertaining the Third Reich: Illusions of Wholeness in Nazi Cinema*, Durham y Londres: Duke University Press, 1996.

57. Derrida, *Del espíritu*, capítulo 5.

58. Heidegger, «Letter on Humanism» (1947), en *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell.

59. Habermas, «Work and *Weltanschauung*: the Heidegger Controversy from a German Perspective» (1988), en Hubert Dreyfus y Harrison Hall (eds.), *Heidegger: A Critical Reader*, Cambridge, Massachusetts y Oxford: Blackwell, 1992, p. 199.

60. Heidegger, «Letter on Humanism», en *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, pp. 225, 249-250.

61. Richard Rorty, «Heidegger, Contingency and Pragmatism», en Dreyfus y Hall, *Heidegger: A Critical Reader*, pp. 209-217.

62. Heidegger, «On the Question of Being» (1955), en *Pathmarks*, p. 236; trad. castellana: *Hitos*, op. cit.

63. *Ibid.*, p. 321.

64. Derrida, «Comment donner raison?», en *Points...*, p. 194.

65. Emmanuel Levinas, «Substitution» (1968), en Séan Hand (ed.), *The Levinas Reader*, Cambridge, Massachusetts y Oxford: Blackwell, 1989, p. 107.

66. *Ibid.*, p. 106.

67. Derrida, «A Madness Must Watch Over Thinking» (1991), en *Points...* p. 360.

68. Habermas, «Work and *Weltanschauung*» en *Heidegger: a Critical Reader*, op. cit., p. 189.

69. Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, Ediciones Sequitur, Madrid, 1997.

70. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985; trad. castellana: *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI de España editores, Madrid, 1987.

71. *Ibid.*, pp.187, 188.

72. Para debates sobre estas cuestiones, véase Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Cambridge, Massachussets y Oxford: Blackwell, 1992, capítulo 5, y Richard Beardsworth, *Derrida and the Political*, Nueva York y Londres: Routledge, 1996.

Bibliografía

- John D. Caputo y Jacques Derrida, *Deconstruction in a Nutshell: a Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, Nueva York, 1997.
- Jacques Derrida, *Políticas de la amistad: seguido del oído de Heidegger*, Editorial Trotta, Barcelona, 1998.
- Luc Ferry y Alain Renault, *Heidegger and Modernity* (1988), University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1990.
- Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, Arena Libros, Madrid, 2002.
- Jean-François Lyotard, *Heidegger and «the Jews»* (1987), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990.
- Günter Neske y Emil Kettering (eds.), *Heidegger and National Socialism: Questions and Answers*, Paragon Press, Nueva York, 1990.
- Richard Wolin, *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press, Nueva York, 1990.
- Michael E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art*, Indiana University Press, Bloomington, 1990.

Heidegger y los nazis

La defensa entusiasta que Heidegger hizo del nazismo dejó huellas discordantes en la cultura política de la posmodernidad. Como filósofo, elaboró un pensamiento extraordinario con el que trató de «superar» la tradición filosófica occidental. Su obra se convirtió en una fuente de inspiración primordial para las antifilosofías, los antiesencialismos y los movimientos de la era posmoderna, atrayendo a pensadores tan emblemáticos como Foucault, Lacan, Derrida, Deleuze y Baudrillard. Sin embargo, los críticos vieron en la admiración de estos autores por Heidegger una falta peligrosa de juicio político y de responsabilidad.

Heidegger y los nazis reconstruye los hechos y argumentos en torno a la actitud política de Heidegger y los sitúa en el marco de la crítica política que caracteriza el paso al siglo XXI. La razón, la modernidad, el humanismo, la subjetividad y la identidad son algunas de las cuestiones más importantes que se debaten en la actualidad. Pero lo que está en juego no es sólo la reputación de los filósofos, sino también la posibilidad de una oposición eficaz al resurgimiento de los nazismos en nuestro tiempo.

Jeff Collins es profesor de Historia del Arte en la Universidad de Plymouth. Es también el autor de los libros *Introducing Heidegger* e *Introducing Derrida*.