

Heidegger entre el nazismo, el liberalismo y el bolchevismo

Francisco José Martínez*

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

Recibido: 30/10/2020

Aceptado: 01/12/2020

Resumen: Se trata de contextualizar el pensamiento de Heidegger y su relación con el nazismo en el marco de la revolución conservadora, el modernismo reaccionario y la ideología de la guerra de su época. Así como de recoger sus críticas al liberalismo, al americanismo y al bolchevismo dentro del marco general de sus críticas a la modernidad. La conclusión es que la única revolución que Heidegger propugnó fue la nacionalsocialista en sintonía y continuación con la revolución conservadora de las élites intelectuales antidemócratas alemanas de los años 20 cuyo influjo recibió y amplificó nuestro autor. Esto hace muy problemático el buscar en Heidegger una inspiración para la izquierda actual. Las pocas cosas aprovechables que tendría, tales como su crítica de la modernidad, algún atisbo ecologista y la puesta de relieve de lo sagrado como algo inmanipulable, al fundamentarse en posiciones reaccionarias, ruralistas y místicas son difícilmente traducibles al lenguaje de la izquierda. Todo lo anterior no obsta para que consideremos que Heidegger es un autor al que hay que seguir leyendo pero sin considerarlo la panacea para los males que nos aquejan en la actualidad.

Palabras clave: Nazismo, bolchevismo, americanismo, revolución conservadora, modernismo reaccionario, crítica a la modernidad.

Heidegger between the Nazi, the Liberalism and the Bolshevism

Abstract: This paper is about contextualizing Heidegger's thought and his relationship with Nazism within the framework of the conservative revolution, reactionary modernism and the ideology of war of his time. As well as collecting his criticisms of Liberalism, Americanism and Bolshevism within the general framework of his criticisms of modernity. The conclusion is that the only revolution that Heidegger advocated was the National Socialist in tune and continuation with the conservative revolution of the anti-democratic German intellectual elites of the 1920s whose influence was received and amplified by our author. This makes it very problematic to look to Heidegger for inspiration for today's left. The few useful things that it would have, such as its critique of modernity, some ecologist glimpse and the highlighting of the sacred as something unmanipulable, based on reactionary, ruralist and mystical positions, are difficult to translate into the language of the left. All of the above does not prevent us from considering that Heidegger is an author that we must continue reading but without considering him the panacea for the ills that afflict us today.

Keywords: Nazism, Bolshevism, Americanism, conservative revolution, reactionary modernism, critique of modernity.

Sumario: 1. La obra de Heidegger en su contexto: modernismo reaccionario, revolución conservadora e ideología de la guerra; 2. Del catolicismo integrista a la adhesión al nazismo. El programa de la “Alemania secreta”; 3. Críticas al liberalismo, americanismo y bolchevismo; 4. Conclusiones; 5, Referencias.

* fjmarmar@fsof.uned.es

“...él no opuso al nazismo de hecho, a la fracción dominante, más que un nazismo más “revolucionario” y más puro”.

J. Derrida,
Heidegger, el infierno de los filósofos

“Filosofía y mito se complementan: el ideal de la vida filosófica como la forma de vida más noble de todas, sumada a la mitificación de un pueblo determinado, en el que dicho ideal es encarnado, son las fuentes directas en las que se funda el “enredo” de la filosofía heideggeriana con la política”.

Diana Aurenque

1. La obra de Heidegger en su contexto: modernismo reaccionario, revolución conservadora e ideología de la guerra

Siguiendo a Pöggeler (Pöggeler, 1993, 1984) podemos reconocer que Heidegger no se dedica específicamente a la filosofía política, pero siempre fue un filósofo comprometido que pretende conectar la filosofía con el tiempo actual. Su actuación política se puede fundamentar en algunos conceptos fundamentales de su pensamiento y, a la inversa, su filosofía, especialmente en los años 20 y 30, se articula con su actividad política concreta en esos años. La cuestión fundamental es la de si hay una relación intrínseca y esencial entre su filosofía anterior a 1933 y el nazismo y, también, si después de esos años su reflexión se liberó realmente de la contaminación nacionalsocialista. N. Tertulian (Tertulian, 1990, pp.109-136) y J. Habermas (Habermas, 1975: 68-72) afirman que en los años 30 la filosofía de Heidegger pierde su ideal de pureza para convertirse en una *visión del mundo*. Por su parte Bourdieu (Bourdieu, 1991) afirma que en nuestro autor los motivos ético-políticos se subliman en una formulación filosófica. Etapa fundamental en esa transformación fue la discusión que nuestro autor mantuvo con pensadores conservadores como Spengler, Klages o Jünger en su curso de 1929: *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.

La Primera Guerra Mundial se presentó como la lucha entre nacionalismos que se impusieron a la lucha de clases; como un enfrentamiento de ideales contrapuestos, como una *Glaubenskrieg*, en la que los individuos superaban su singularidad y se veían insertos en un gran movimiento de fraternidad, un movimiento de ‘desindividuación’ que los conectaba con el Todo y en el que “el amor por la comunidad quiebra los límites del yo”, como testimoniaban Zweig, Marianne Weber y Scheler entre otros (Losurdo, 2001, pp. 7-10). La apología de la guerra iba de la mano con una meditación sobre la muerte que resuena en *Ser y Tiempo* unos años después. “La situación crítica y la muerte son hoy día los educadores” dice Husserl en 1917 (*Fichtes Menschheitsideal*). Para Losurdo el nazismo retomó esta ‘ideología de la guerra’, esa “camaradería de las trincheras”, con su apuesta por la comunidad en detrimento de la sociedad, una comunidad vista como comunidad marcial, la comunidad de las trincheras, su crítica del

individualismo y su culto de la muerte (Losurdo, 2001). La ideología de la guerra apuesta por los héroes en detrimento de los mercaderes (Sombart y Jünger en especial), lo que supone el privilegio de lo excepcional y el peligro sobre la regularidad, la seguridad y el orden burgueses. Esta exposición al peligro conlleva la aceptación del destino frente a la causalidad y el cálculo. Losurdo analiza cómo los temas de la ideología de guerra están presentes en la obra de Heidegger especialmente durante los años 30. La historicidad en tanto que atención a los distintos pueblos en detrimento de una idea universal de humanidad denostada como liberal y abstracta se relaciona de forma esencial con la idea de lucha, típica de la ideología de guerra.

Las raíces de las posiciones intelectuales y políticas de nuestro autor se sitúan en la ‘crisis del modernismo’ en la que se alineó con los movimientos católicos integristas como la *Sociedad Gorres* y la revista *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland*¹ en la que publicó sus primeros trabajos, con los que compartía su crítica de la modernidad en general y del modernismo en la teología, así como en sus intentos de estudiar teología y convertirse en sacerdote. El posterior paso al protestantismo, religión de su esposa, y el alejamiento del cristianismo en los años 30 mediante un giro neopagano basado en Hölderlin y Nietzsche comparte con estos momentos iniciales el rechazo radical de la modernidad, la industrialización y el pensamiento calculante. En sus últimos años se volvió a acercarse a su catolicismo inicial consciente de que “los orígenes siempre permanecen como el propio futuro”. Además en los años 30 Heidegger vincula, según la tesis de la secularización, a la modernidad y sus avatares contemporáneos, Bolchevismo y Americanismo, con el cristianismo, especialmente con su idea de un Dios creador que otorga el resto de la creación al hombre para su uso y abuso. Si esta repulsa de lo moderno adopta una forma individual en la búsqueda de una vida auténtica en *Ser y Tiempo*, en los años 30 adopta un carácter colectivo² mediante la recuperación del nacionalismo romántico alemán de Fichte, Hegel y Hölderlin, en el que el *Dasein* adquiere un carácter colectivo y se presenta como *Volk*, pueblo. La posición del joven Heidegger era apolítica, su lucha contra la modernidad en tanto que “naturalización y mecanización de la vida” se daba en el campo de la filosofía. Esta postura cambia en los años 30 cuando esa crítica de la modernidad y esa defensa de la germanidad se intenta realizar de forma ya directamente política con su entrada en el partido nazi y la aceptación del rectorado. En esos momentos el protagonista no es el individuo en busca de una existencia auténtica sino el pueblo que tiene que cumplir una misión movido por el destino, destino marcado por la ontohistoria, es decir la historia del ser (de Lara, 2014, pp. 80-81).

Según nos recuerda Bourdieu (Bourdieu, 1991, pp. 36, 44, 57, 60, 68 y 75), el ambiente político en el que se educa Heidegger está dominado por un humor *völkisch*, de cuño romántico, basado en la exaltación de lo autóctono (*Heimatkunde*) y la naturaleza en detrimento de lo urbano, como muestra el Movimiento de la Juventud (*Jugendbewegung*), tan en auge en esos años. Autores como Spengler y Jünger eran los ideólogos de esta ideología difusa muy crítica con las grandes ciudades, “los hechos sin alma”, la organización técnica de la vida y el maquinismo, como dice el primero en *El hombre y la técnica*, obra donde el retorno a la naturaleza se acompaña de la defensa del derecho natural. Por su parte Jünger, en *El Trabajador* y el *Tratado sobre el rebelde*, defiende una noción de libertad individual opuesta al automatismo de la vida moderna. La alternativa que estos autores presentan es la de tener un destino propio o dejarse tratar como un número. Su apuesta por la interioridad y la conversión interna (*innere Wandlung*) está en la base de la analítica existencial heideggeriana. Jünger en su obra sobre el rebelde o emboscado presenta la emboscadura como “conducta libre en la catástrofe”; como la acción de “minorías selectas que prefieren el peligro a la

esclavitud” y que actúan criticando los valores vigentes en la actualidad y acudiendo al recuerdo del origen. Ante los grandes peligros hay que volver a los orígenes, a las Madres primordiales como decía Goethe en el *Fausto*, ya que “al contacto con éstas se liberan fuerzas primordiales a las que no pueden hacer frente los puros poderes temporales”. (Jünger, 2014, pp. 55-56). En claro rechazo del progreso, el rebelde jüngeriano critica el tiempo lineal y elogia el recuerdo de “la energía primitiva que las potencias del tiempo no pueden encauzar”. Esta revolución conservadora se expresa mediante un *Zeitgeist* unitario que les sirve de matriz ideológica común a todos estos autores y que anhela una revolución espiritual consistente en la ‘reanimación’ cultural de la sociedad sin modificar sus estructuras socioeconómicas. Esta revolución es puramente cultural ya que conserva las estructuras de poder existentes; de ahí la ambigüedad del discurso que combina el aristocratismo con un cierto socialismo de matriz prusiana autoritario antidemócrata y opuesto al socialismo inglés. En este contexto, según Bourdieu, Heidegger retraduce la ideología del pensamiento conservador en una filosofía mediante una *metábasis*, un paso a otro orden: del orden político e ideológico al ámbito filosófico. El populismo aristocrático de nuestro autor se basa en una serie de dicotomías que comparte con la revolución conservadora de su época: el silencio retirado frente a la habladoría; el arraigo en el terruño frente a la curiosidad; la simplicidad rural, arcaica y preindustrial (Heidegger, 1962) frente a la modernidad urbana tildada de judía (Bourdieu, 1991, p. 57). Su lenguaje filosófico se articula en la estela de la lengua hierática del círculo de Stefan George; la ideología de la revolución conservadora, y la lengua técnica filosófica académica del neokantismo. Según Bourdieu, Heidegger fue capaz a través de su lenguaje de dar credibilidad y respetabilidad académica a posiciones ideológicas que hasta ahora no se habían podido expresar en la academia. En relación con el neokantismo, él critica la crítica de Kant y vuelve a la metafísica mediante un pensamiento de doble cara en el que el academicismo oculta la ideología subyacente. El discurso heideggeriano es el resultado de un compromiso, de una transacción, entre sus intereses expresivos de la ideología conservadora y las exigencias estructurales del campo filosófico en el que se inserta que funciona como censura. Su lenguaje sublima a través de eufemismos sus intereses ideológicos de manera que la formalización filosófica produce la ilusión de sistematicidad y de autonomía. Sin embargo, para Bourdieu, el ‘pensamiento esencial’ de Heidegger no fue capaz de pensar “lo impensado social que se expresaba a través de él”.

Su pensamiento se inserta en el movimiento *völkisch*, tan difundido en Alemania en esos años, pero el pueblo es para Heidegger, igual que para los autores citados antes, un pueblo entendido en un sentido espiritual y cultural (*geistig*) y no en un sentido biologicista ligado a la sangre y la tierra como lo defiende el nazismo triunfante. En los *Cuadernos Negros (Reflexiones X, 59)* se dice que “un «pueblo» puede y tendría que ser aquello que le prepara a la diferencia de ser la morada de su verdad”. Basarse solo en la raza y la sangre no es suficiente si no se arriesga hacia el ser y es capaz de quebrantar la obturación que impide que surja un espacio “dentro del cual la diferencia de ser pueda ser obrada en lo ente”. Para nuestro autor se trata siempre de una Alemania idealizada, en la estela de Hölderlin, un Hölderlin interpretado a partir de la visión del círculo de Stefan George, una Alemania que retoma el impulso iniciador de los griegos en su sentido espiritual (Aurenque, 2010, pp. 204-207). Heidegger interpretó el nazismo vulgar como una revolución política que podría alumbrar una segunda revolución más profunda y espiritual capaz de renovar el espíritu europeo adormecido por el optimismo moderno. Precisamente ese nacionalismo fue lo que hizo que muchos intelectuales de la época, incluidas numerosas sociedades filosóficas, creyeran encontrar en el naciente

nazismo la fuerza capaz de restaurar la grandeza de Alemania humillada tras la Primera Guerra Mundial por el Tratado de Versalles. Heidegger se vio arrebatado por ese impulso que creía ver una luz en el nazismo en el seno de la oscuridad reinante.

Hay que tener en cuenta que Alemania como nación es un producto muy tardío y nunca tuvo una revolución burguesa. Los ideales políticos modernos introducidos por la invasión napoleónica fueron rechazados por el nacionalismo alemán como algo extraño al espíritu del pueblo germánico. De igual manera, el capitalismo era visto por este nacionalismo conservador como algo extraño, como generador de una *Zivilisation* que se oponía a la *Kultur* tradicional germánica, la única capaz de reactualizar el espíritu griego presocrático como inicio mantenido de la cultura occidental. Heidegger quería un Estado concebido como una obra de arte, un Estado estético, capaz de restaurar la *polis* griega con su *ethos* que integra los individuos en una comunidad auténtica fundiendo lo social con lo político en un sentido total que lleva al totalitarismo. Este Estado tiene que cumplir una alta misión filosófica: facilitar el encuentro entre los entes y el Ser en el ámbito de la verdad.

El pangermanismo y el militarismo de corte prusiano eran elementos claves de este conservadurismo que tanto influyó sobre Heidegger, quien opuso a la modernidad la necesidad de una ‘revolución conservadora’ cuya realización creyó ver posible a través del movimiento nazi y su tensión apocalíptica. Esta concepción apocalíptica la retomaron estos conservadores del nacionalismo de Fichte y Hegel que también presentaba una dimensión apocalíptica, inspirada en Joaquín de Fiore, que buscaba un tercer Reich capaz de continuar las pasadas glorias del Imperio alemán como representación política de la Era del Espíritu que tendría que suceder a la Era del Padre y a la Era de Hijo. El Imperio Germánico era para Hegel la última fase de la realización del Espíritu que llegaba tras una época de ‘absoluta negatividad’ a través de un ‘dolor infinito’. La revolución conservadora defendía un nacionalismo de tipo cultural y espiritual hostil al capitalismo y a la industrialización y a sus agentes, la burguesía industrial y la clase obrera, a los que veía como competidores y de los que despreciaba su materialismo e individualismo; de igual forma dicha ideología conservadora afirmaba los valores germánicos tradicionales y agrarios tanto contra el Occidente anglofrancés, modernizador y capitalista, como contra el Este socialista; estos sentimientos antidemocráticos, elitistas y, al cabo, propulsores del expansionismo alemán, fueron compartidos por Heidegger a lo largo de toda su vida. La recuperación nazi de ese Tercer Reich contribuyó a que muchos intelectuales, incluido Heidegger, pusieran sus esperanzas apocalípticas y escatológicas en las supuestas capacidades regeneradoras del naciente Reich nazi. El nacionalismo de Heidegger seguía la línea de Friedrich Naumann, político guillermino que intentó conciliar el protestantismo y el liberalismo, y como él admiraba el militarismo prusiano y su apuesta por el orden y la disciplina conjugados con ciertos compromisos sociales, elementos que él reconoció en el surgimiento del nazismo.

Esta dimensión escatológica y apocalíptica de su pensamiento, que en la *Época de Ser y Tiempo* ha podido ser definida como ‘escatología sin eskaton’ por Judith Wolfe (Wolfe, 2017, p. 24), se mantuvo no solo en el nivel político sino también de forma explícita a través de la apelación a un ‘último dios’ que lleva a cabo en los *Cuadernos Negros*, en los trabajos sobre Hölderlin y en los *Beiträge*, y que resuena hasta en su famosa entrevista con el *Spiegel* donde reafirma la idea de que “solo un dios puede salvarnos”. La salvación del pueblo exige una conversión y una espera que, a ‘través del pensamiento y la poesía’, permita establecer un ámbito en el que el dios entendido como lo otro radical pueda aparecer. En esta visión escatológica, que sin embargo no supone su vuelta al cristianismo, ya que se basa en un dios venidero más que en uno que ya se

ha manifestado a través de la revelación, se condensa toda su crítica de la modernidad: el rechazo del pensamiento calculante en beneficio de un pensar poetizado, de la inmanencia que rechaza toda trascendencia sobrenatural, de la capacidad activa del hombre para construir su futuro por él mismo, etc. Esta escatología colectiva y nacionalista se tornó apolítica tras la separación del nazismo y se mantuvo en un sentido espiritual, retomando a Hölderlin, esta vez como el heraldo del ‘ultimo dios’ desconocido y aún por venir.

La crítica de la modernidad ha sido central siempre en el pensamiento de Heidegger, y nuestro autor entendía en los años 30 la modernidad como un proceso de emancipación (*Befreiung*) que tiene su origen en la Revolución francesa y que se aplica a lo divino, a la naturaleza y a la comunidad. En resumen, modernidad para nuestro autor se identificaba con inmanencia, tecnificación y mecanización de la naturaleza e individualismo por su desligarse de lo sobrenatural, de los lazos con la naturaleza y de la comunidad (Heidegger, 2000a, p. 290). Esta ruptura con la modernidad se efectúa en la estela de la crítica del objetivismo metafísico de Kierkegaard y Nietzsche, y adopta ya en *Ser y tiempo* una forma de exposición no argumentativa basada en procedimientos retóricos, como el etimologismo, la acumulación de palabras y la utilización de neologismos sugestivos y sorprendentes, como nos recuerda Tugendhat, quien denomina esta forma de escribir ‘estilo evocativo’ (Tugendhat, 1993, pp. 130-132). Algunos han visto en la jerga (Adorno, 2005) y el estilo no argumentativo de Heidegger, que busca la *mimesis* más que el convencimiento racional, la base del autoritarismo de su filosofía (Söllner, 1984, p. 59).

El otro interés permanente de Heidegger fue la reforma de la Universidad alemana, sometida al poder de las iglesias y convertida en una escuela de capacitación profesional dominada por el positivismo y con un número creciente de profesores judíos. En una carta de octubre de 1929 al solicitar el apoyo para un investigador nuestro autor dice: “estamos ante la disyuntiva de volver a avituallar a nuestra vida espiritual alemana con unas auténticas energías y con unos educadores arraigados en la tierra (*bodenständige*) o bien entregarla de manera definitiva a la creciente judaización (*Verjudung*) en un sentido amplio y restringido del término”. El predominio del pensamiento judío lo relaciona Heidegger con el hecho de que la metafísica occidental en la modernidad ha desplegado una racionalidad basada en la capacidad de cálculo (Heidegger, 2014b, p. 46). Aquí también Heidegger creyó que el nazismo podría contribuir a la reforma de la Universidad y en esa creencia aceptó el nombramiento de Rector en 1933, aunque pronto se desengañó al ver que las nuevas autoridades no rompían con el positivismo y pretendían sustituir el control de la iglesia sobre la universidad por el control del partido. Lo único que sí hizo el nazismo, por cierto con un cierto apoyo de Heidegger, fue promover la ‘arianización’ de la misma en detrimento de su ‘judaización’.

2. Del catolicismo integrista a la adhesión al nazismo. El programa de la “Alemania secreta”

El punto de partida del pensamiento de nuestro autor es la constatación del fracaso del Estado liberal de la República de Weimar y el intento de salir de este *impasse*. Estos años son años de gran confusión y de conciencia generalizada de crisis³ que conlleva la búsqueda de salidas para esta crisis que se hace palpable tras la conclusión de la Primera Guerra Mundial. Frente a la crisis del liberalismo se produce una serie de experimentos sociales que recorren Europa: en primer lugar, el intento de recomposición del Estado liberal en Inglaterra y Francia; la revolución de octubre como intento de romper con el capitalismo y experimentar una suerte de socialismo autoritario: el surgimiento del

fascismo y el nazismo como intentos de salida autoritarias y cesaristas de la crisis sin romper con el capitalismo; las experiencias socialdemócratas de los países nórdicos como intentos de controlar política y democráticamente el capitalismo, etc. En este contexto el pensamiento y la acción de Heidegger se dirige, en la línea del conservadurismo católico y la recuperación de la pregunta por la esencia de Alemania y de los alemanes, hacia una revolución que para él, dado su antibolchevismo radical, solo puede ser la revolución nacional-socialista. Si Heidegger se opone en estos años al nazismo realmente existente fue solo, como nos recuerda Derrida, en aras de “un nazismo ‘más revolucionario’ y más puro” (Derrida, 1992, p. 195). Pero el propio Derrida nos advierte que la condena del nazismo no supone pensar el nazismo, con lo que nos deja la tarea de interpretar el significado del nazismo para poder enjuiciar la posición de Heidegger respecto al mismo.

En los años que van de *Ser y Tiempo* a su adhesión al nazismo, la obra de Heidegger da un giro colectivista a su analítica existencial desarrollando la crítica cultural de la modernidad incoada en esta obra. En este desarrollo tiene un papel fundamental la obra de grandes reaccionarios como Spengler, Klages, Ziegler, así como las oposiciones propias de la *Lebensphilosophie* entre espíritu e intelecto y entre alma y vida que llevan a la crítica de una *Zivilisation* mecanizada, sin alma y hostil a la *Kultur* que se expone en su curso *Los Conceptos fundamentales de la Metafísica* de 1929-30. El paso al nazismo se puede considerar una consecuencia política lógica, aunque no necesaria, de la crítica cultural previa, así como de nociones filosóficas tales como la de autenticidad e historicidad. Estas categorías conducen a la idea de que la autenticidad impele al individuo a aceptar su inserción en un destino colectivo supraindividual histórico. La visión de Heidegger de la crisis de los años 20 se inspira en la obra de Jünger *La Movilización total* que estudió en esos años y en la consideración de la metafísica de Nietzsche como diagnóstico de la época. Siguiendo a Jünger el nihilismo pasivo del burgués tiene que ser suplantado por el nihilismo activo y heroico del trabajador y la movilización total del trabajo tiene que ser el resultado de un Estado totalitario que dirija todas las energías vitales del pueblo. En su ensayo de 1931-32 sobre *La teoría de la verdad en Platón* Heidegger retrotrae el origen de la crisis al comienzo del pensamiento occidental en el platonismo y la salida de dicha crisis tendrá que ser metafísica, antiplatónica y buscando una nueva relación del hombre con el ser que recuerde las posiciones de los presocráticos.

Pöggeler interpreta que la defensa que se hace en *Ser y Tiempo* de la conciencia individual frente a la conciencia social es más una crítica de la política de Weimar que una preparación para su paso al nacional-socialismo (Pöggeler, 1999, pp. 16-17). Pero hay que tener en cuenta, como destacan todos los autores, que Heidegger nunca adoptó la perspectiva racista constituyente del nacionalsocialismo y que su antisemitismo fue más cultural que racista⁴ al beber del *antisemitismo popular* que absorbió en su infancia a través de su familia católica, conservadora y nacionalista, además de muy provinciana. Se ha podido explicar el antisemitismo de Heidegger como la confluencia de dos elementos (Aurenque, 2016, pp. 245-249); uno, histórico y epocal: su asunción de los prejuicios antisemitas vigentes en su medio natal; y, otro, sistémico: el carácter todavía metafísico de su filosofía debido a que se esfuerza por mantener dualismos dicotómicos y maniqueos (Trawny, 2014) evaluados acriticamente, pensados además en términos universales o fundamentales. Esta confluencia hace que coloque al judaísmo en el lado de la modernidad en tanto que maquinización de los entes y racionalidad calculadora, modernidad a la que considera responsable de la crisis de la época de la que se quiere salir mediante un nuevo comienzo que identificó, erróneamente según sus propias palabras posteriores⁵, con el nacionalsocialismo. La contaminación de los conceptos

filosóficos con los prejuicios hace que sus juicios sobre el judaísmo sean más meras convicciones que opiniones razonadas.

En su juventud Heidegger fue seguidor de Abraham de Santa Clara, un predicador vienés antisemita que era una gloria local en el pueblo de nuestro autor. Heidegger veía en el judaísmo un peligro para la cultura alemana por su cosmopolitismo desarraigado y su relación con el espíritu del cálculo y el espíritu mercantil. Es curioso que Karl Marx en “La cuestión judía” de 1842 relaciona también el judaísmo con el capitalismo, y lo emplea como metáfora de éste. También para Marx el judío es un extraño al Estado que opone su nacionalidad quimérica a la nacionalidad real, su ley ilusoria a la ley real y se mantiene al margen de la humanidad al considerarse el pueblo elegido. Marx utiliza el judío como metáfora del individuo capitalista: su fundamento es el interés egoísta; su dios terrenal es el dinero. El judaísmo práctico es el comercio y el dinero, entendido como ‘potencia universal’. En el capitalismo el espíritu práctico de los judíos se ha convertido en el espíritu dominante, también entre los cristianos. El dios judío se ha secularizado y se ha convertido en el dios universal (Marx, 1970: 224 y 250-257). Por cierto, en *El Mercader de Venecia* se presenta también al judío como capitalista deshumanizado que reduce al hombre a una masa de carne que puede ser cortada impunemente. En resumen, podríamos decir que muchas veces el antisemitismo aparente camufla un anticapitalismo al considerar a lo judío como metáfora y emblema del capitalismo. Heidegger comparte esta crítica al relacionar el judaísmo con el espíritu de cálculo y con la riqueza pero añade el aspecto del cosmopolitismo, del desarraigo respecto a la tierra y el lugar. Marx utiliza el judaísmo como metáfora del capitalismo y Heidegger lo utiliza como metáfora de la modernidad, y tanto uno como otro no critican el judaísmo en sí mismo, sino como representación privilegiada del capitalismo y de la modernidad respectivamente. Hay que distinguir entre un antijudaísmo como prejuicio cultural y un antisemitismo como política biologicista y racista que propugna la eliminación de la raza judía (Adrián Escudero, 2014, pp. 129-133). De todas formas lo esencial del antisemitismo espiritual de Heidegger va parejo con su reivindicación de lo griego y de la necesidad de volver a los orígenes griegos de Occidente de los que el judeocristianismo resultaría una desviación.

Para Heidegger la cuestión del judaísmo mundial no es racial sino metafísica y consiste en que se da un tipo de humanidad que “puede asumir como ‘tarea’ de la historia universal la misión de hacer que todo ente se desarraigue del ser” (Heidegger, 2019, p. 210). Nuestro autor califica al judaísmo de ‘procaz’ porque “sin vincularse con nada lo pone todo a su servicio” y además porque “no se arriesga a la diferencia de ser, sino que siempre se limita a contar con lo ente y a poner sus cálculos como lo real” (Heidegger, 2017, p. 88). El judaísmo se basa en “su habilidad en el cálculo y el mezclar todo de forma confusa” que fundamenta “su falta de mundo”, su desarraigo (Heidegger, 2017, p. 88). Heidegger conecta el incremento de poder del judaísmo con el hecho de que la metafísica occidental, especialmente durante la modernidad, difundió “una racionalidad y una capacidad de calcular” que a pesar de ser hueras encontraron un acomodo en el ‘espíritu’ (Heidegger, 2017, p. 48).

En el paso de nuestro autor al nacionalsocialismo se conjugan pues varias crisis, personales y colectivas: la ruptura con el cristianismo como fuente de sentido, el malestar ante la situación de la universidad, el predominio de los valores ligados a la ciencia y a la técnica, el escaso eco que había tenido *Ser y Tiempo*, etc. En medio de esa crisis generalizada y favorecida por la inicial ambigüedad del programa nacionalsocialista, ambigüedad compartida por todos los movimientos de corte populista, Heidegger creyó ver una posibilidad de cambio en el régimen naciente, creencia que pronto abandonó, al romper con el nazismo vulgar, denunciado en los

Cuadernos Negros, a partir de una idea de nacionalsocialismo espiritual puro liberado del tosco biologismo que impulsó el holocausto y de su sumisión a los imperativos tecnológicos que le hermanaban con las otras dos caras de la modernidad, el Bolchevismo y el Americanismo, frente a los cuales su apuesta por el Imperio del Centro, opuesto tanto al Este socializante como al Oeste individualista, era una apuesta por el Espíritu y la cultura, de cuño romántico y agrario, frente al materialismo, la industria y la economía cuyo emblema esencial era la gran urbe capitalista, lo que explica que no quisiera trasladarse a Berlín y “permaneciera en la provincia”.

La crítica del yo trascendental constituyente del mundo que Heidegger desarrolla en *Ser y Tiempo* se continúa por una crítica a la modernidad y a la razón en la estela de Nietzsche. En esta crítica la *historia real* que cuenta con los hechos concretos desaparece en aras de la historicidad, de tal forma que se puede decir de nuestro autor lo que se dijo de Hegel: que convierte en esencial lo meramente histórico a la par que abstrae los contenidos empíricos concretos y proyecta sobre ellos conceptos teóricos que los suplantán. La historicidad heideggeriana supone un rechazo de los hechos concretos que, así, quedan privados de realidad, lo que lleva a una concepción idealista, espiritualizada, de la historia basada en la aplicación de conceptos ahistóricos.

La adhesión al nazismo es la conclusión de una crítica a la modernidad que Heidegger comparte con la ‘revolución conservadora’ que desplegaron en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial muchos mandarines de la intelectualidad centroeuropea y que se desarrolla en *Ser y Tiempo*, cuya analítica del *Dasein* se da como respuesta a la decadencia de los valores de Occidente y la caída en el nihilismo debidas al predominio de la ciencia como modo de aproximación a lo real, al carácter incontrolable de la técnica y a la reducción del individuo al papel de mero funcionario del proceso civilizatorio (Franzen, 1976). Es decir, ya la principal obra de Heidegger es una respuesta crítica, filosófica e ideológica a la vez, a la época en la que surge, así como el nazismo puede ser contemplado como la forma de salir de la decadencia de Occidente, como los nuevos bárbaros que pueden afirmar de nuevo la vida de forma heroica en lucha contra el nihilismo reinante. La inserción de esta obra en el tiempo se comprueba también en la concepción de la historicidad, uno de sus conceptos claves y que supone un giro existencial del historicismo decimonónico, de modo que se afirma no solo que el Ser-en-el- mundo existe en la historia, sino que la propia existencia humana es histórica (Wollin, 1990, p. 23).

La crisis personal derivada del abandono del catolicismo y la crisis histórica confluyen en su adhesión al nazismo como un intento de superar el nihilismo triunfante mediante un reforzamiento del ser, frente a la trivialización del ser que el cristianismo y sus retoños secularizados habían acometido junto con el desarrollo de una matematización del saber basado en la objetividad y la demostrabilidad. Esto supone la vuelta al *inicio* de la metafísica occidental ya que solo volviendo al principio evitaremos el final (Heidegger, 2015, pp. 48-51). Ni la vuelta a la religión, ni la ciencia moderna son salidas, hay que buscar un nuevo inicio que rememore y actualice el inicio de occidente y esa es la misión histórica de Alemania. La vuelta al sentido del ser “no es una idea, sino una misión (*Auftrag*)” (Heidegger, 2015, p. 106). No se trata de una cuestión espiritual sino de vincularse a la sangre (*Blut*) y al suelo (*Boden*) (Heidegger, 2015: 106). A pesar de estas afirmaciones biologicistas, Heidegger insiste en defender el *nacionalsocialismo espiritual* (Heidegger, 2015, p. 113), que es un intento no tanto de resolver la precariedad económica y política, sino incluso de enfrentar “la precariedad existencial espiritual” (*geistige Daseinsnot*) (Heidegger, 2015, p. 124) (Boada, 2018, pp. 567-584).

El nacionalsocialismo que ilusionó a Heidegger era un movimiento de carácter ambiguo que unía el nacionalismo con un socialismo comunitarista y localista en las antípodas del bolchevismo denigrado como materialista y universalista; tenía una visión crítica del liberalismo y la democracia por su individualismo; defendía una concepción biologicista del pueblo que identificaba con la raza y la cultura; un antisemitismo virulento; una crítica de la cultura y la razón en beneficio de la voluntad y de los aspectos emotivos e instintivos del ser humano; una concepción imperialista en búsqueda de la ampliación del espacio vital del pueblo alemán (Carrasco, 2012, pp. 22-24). A pesar de su rechazo populista de la gran empresa, el nazismo no fue crítico del capitalismo con el cual pactó en seguida. Más bien se lo ha podido ver como una solución de recambio para mantener el poder capitalista cuando este se veía en peligro por el auge de reivindicaciones democráticas. Las visiones interesadas que identificaban nazismo y bolchevismo como dos totalitarismos para defender la democracia liberal olvidan que ambos fueron respuestas a la crisis del Estado liberal y además que el nazismo ha sido una forma política totalitaria con una estructura económica capitalista. Por otra parte, mientras que la práctica del bolchevismo traicionó los ideales socialistas que constituían su base, el nazismo ajustó siempre su práctica a su ideología racista y totalitaria.

En 1933, en *El Discurso del Rectorado*⁶, Heidegger identifica la afirmación del espíritu con la autoafirmación de la universidad alemana. Esta afirmación del espíritu se expresa a través de la idea de conducción (*Führung*), de guía y a la vez de misión. Hay una dirección espiritual que supone llevar a cabo una misión, misión relacionada con el destino del pueblo alemán. Aquí el espíritu (*Geist*) no es una cultura, un conjunto de conocimientos y valores utilizables sino algo relacionado con “la potencia de conservación más profunda de sus fuerzas de tierra y sangre”. Este mundo espiritual expresa la voluntad de grandeza del pueblo alemán que se opone a su actual decadencia. El compromiso político de Heidegger se trasluce aquí en sus afirmaciones teóricas que, en palabras de Derrida, “espiritualizan el nacional socialismo”, ya que rechaza su biologicismo y racismo, y además “mantiene el gesto todavía metafísico” (Derrida, 1987, p. 64). El Discurso del Rectorado fusiona la orientación metafísica de Heidegger con la crítica cultural propia del conservadurismo revolucionario de su época bajo la forma de la adhesión política al nazismo. La fragmentación y dispersión de la sociedad burguesa solo puede ser superada por un ‘Estado total’. El espíritu reivindicado aquí por Heidegger es el espíritu vinculado a una nación y no el espíritu universal de la Ilustración rechazado como opuesto a la vida y como abstracción universalizante. El discurso se propone la autoafirmación de la universidad alemana mediante el intento de oponerse a la metafísica de la voluntad de poder dominante gracias al retorno al *inicio* (*Anfang*) de occidente en la filosofía griega. En ese intento de reforma Heidegger se enfrentó a lo nuevo que pretendía una ‘ciencia politizada’ y a lo viejo que se aferraba a sus privilegios que veía en peligro. El discurso se inscribe por su “retórica, exhortativa y revolucionaria” en la tradición patriótica de carácter mesiánica del Movimiento Alemán (*Deutsche Bewegung*) que tuvo en los *Discursos a la nación alemana* de Fichte uno de sus puntos culminantes. La apelación al pueblo, la lengua y la nación alemana son centrales en el Discurso de Rectorado, en el que se conjugan también: un proyecto metapolítico de razón platónica, la idea de la muerte de Dios nietzscheana con quien comparte la exigencia de volver a los presocráticos y el nacionalismo poético de Hölderlin, retomado del círculo de Stefan George (Sommer, 2001, pp. 158, 159).

Ve Heidegger la asunción del rectorado como una misión espiritual para cumplir el destino del pueblo alemán de “imponer su marca a la historia”. El nacionalismo de nuestro autor resuena aquí con fuerza como lo hace en el conjunto de su obra. La

reforma de la universidad alemana es esencial para que ésta cumpla su misión de educar a “los conductores y los guardianes del destino del pueblo alemán”. Reluce aquí la idea platónica del filósofo rey, como nos recuerda Ch. Sommer. La existencia del saber exige la remisión a su prístino origen en el pensamiento griego, primera ocasión en la que “el hombre occidental, sumido en su raza en virtud de su lengua, se levanta por primera vez frente al ser en su totalidad y lo interroga y lo comprende como el ser que es” (Heidegger, 1989c, p. 37). De los griegos retoma aquí Heidegger dos cosas principalmente: “que el saber es mucho más débil que la necesidad”, como se puede leer en el *Prometeo* de Esquilo y la centralidad de la teoría no como opuesta a la práctica, sino como “la más alta realización de la auténtica práctica”. Ese saber esencial que tiene su origen en Grecia es un “perseverar interrogante ante la totalidad del ser que constantemente se oculta”. El saber se basa más en las preguntas que en las respuestas. La centralidad de la filosofía es clara para nuestro autor que quiere impedir la disolución de la unidad del saber en una miríada de ciencias tecnificadas y su sumisión a los intereses de los colegios profesionales que desde el exterior de la Universidad controlarían sus enseñanzas. A pesar del cristianismo y de la modernidad que ocultaron el comienzo griego, “todavía el comienzo es”, está entre nosotros y pasa por encima de lo venidero, entrando en nuestro futuro. La vuelta al pasado es, pues, para entender el presente y proyectarse hacia el futuro. Solo un saber entendido como un preguntar que “hace frente a la incertidumbre del ser en su totalidad”, como “una voluntad de esencia”, será capaz de crear para el pueblo alemán “un verdadero mundo espiritual”, entendido como “el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su tierra y de su sangre, y que, como tal, más íntimamente excita y más ampliamente conmueve su existencia” (Heidegger, 1989c, p. 39)⁷. Vemos aquí la tensión que electriza todo el discurso: la tensión entre la exigencia de un saber del ser como totalidad y la necesidad, en la línea del nacionalismo romántico, retomado en su época por todos los movimientos conservadores analizados previamente por nosotros, de conectar ese saber esencial con “las fuerzas de su tierra y de su sangre”. La reforma de la universidad, entendida como el servicio del saber, se articula con otros dos servicios: el servicio del trabajo y el servicio de las armas, y los tres son una obligación para la juventud alemana. La autoafirmación de la Universidad se tiene que asegurar mediante la lucha, entendida a posterior por el autor en el sentido del *polemos* y la *eris* de Heráclito, es decir, como la autoafirmación de los dos contendientes.

El Discurso del Rectorado se complementa con una serie de intervenciones en las que se refuerzan las afirmaciones de éste. En julio de 1933 aparece “El Servicio de trabajo del Imperio y la Universidad alemana”⁸ donde nuestro autor expone de forma entusiasta la iniciativa de los campos de trabajo ideados por el Estado con el triple objetivo de contener el paro, reforzar la comunidad de sangre alemana y preparar la defensa nacional. El Servicio de Trabajo se presenta como una oferta educativa que completa a la escuela y como una manifestación de la Comunidad del Pueblo (*Volksgemeinschaft*). El Campo de trabajo es también una escuela de líderes. El propio Heidegger organizó un campo de trabajo cerca de su casa en octubre de 1933. En agosto de 1934 nuestro autor dio dos conferencias en un curso de la universidad de Friburgo para extranjeros sobre la Universidad alemana. Allí cuenta la estructura y la historia de la Universidad alemana con el convencimiento, presenta también en el Discurso, de que la historia no es solo el pasado sino también el presente en tanto que dicho presente prefigura el futuro. Y el presente se muestra como el gran vuelco (*Umwälzung*) producido por la Revolución Nacionalsocialista. Heidegger relata la historia de la Universidad alemana relacionada con la modernidad, entendida como una emancipación del hombre en tres ámbitos: emancipación de lo sobrenatural y desplazamiento de su

actividad al cálculo y dominio del mundo; liberación de la naturaleza que queda transformada en algo mecánico calculable, controlable mediante máquinas; y liberación de la comunidad original en la forma de una sociedad basada en el contrato. La modernidad política en Alemania es la de la desmembración en una infinidad de pequeños Estados, pero por debajo de esa impotencia política vivía una “Alemania secreta” alimentada por la nueva poesía alemana, la nueva filosofía alemana y la nueva voluntad política del Estado prusiano. Esta Alemania secreta configura el espíritu de un pueblo como comunidad. Surge una idea de libertad como idea de la “ligazón con la ley del espíritu del pueblo”, como “responsabilidad para con el espíritu de un pueblo”. Esa nueva libertad exigía un nuevo tipo de saber y a esa exigencia respondió la fundación de la Universidad de Berlín. La creciente especialización debilitó el carácter unitario y espiritual de la Universidad. Tras la historia viene el análisis del presente, es decir, de la Revolución nacionalsocialista, una revolución basada en el nuevo espíritu de comunidad que se forjó en las trincheras de la Primera Guerra Mundial, una comunidad fundada en la camaradería. El nuevo espíritu de comunidad como camaradería se basa en las relaciones vitales de ‘seguimiento’ y ‘conducción’. Esta comunidad pretende solucionar el desgarramiento que se había producido en el pueblo dividido por la diversidad de clases y de partidos. La universidad también estaba desgarrada, le faltaba unidad espiritual y por eso considera Heidegger que no estaba a la altura del cambio que estaba sobreviniendo. La revolución nazi no es para Heidegger la conquista de un Estado por un partido que lo asalta desde el exterior, sino “el triunfo responsable de aquella voluntad conductora (*Führerwillen*) a la que la confianza seguidora de un pueblo autoriza su conducción“. El Estado es la expresión de un “orden vital...a través del cual el pueblo realiza su existencia histórica”. La articulación y cierre del pueblo se sustenta en el trabajo, ‘trabajo del puño’ y ‘trabajo del cerebro’, expresiones de la libertad del hombre que se cuida del pueblo y se organiza por el Estado. El nuevo espíritu del pueblo alemán no es para Heidegger un nacionalismo “ávido de dominación y ambicioso de guerra sino un socialismo nacionalista”. Un socialismo como “el cuidado por el orden interno de la comunidad de un pueblo”.

En “La situación del presente y la tarea futura de la filosofía alemana” de noviembre de 1934, nuestro autor define el Estado como “el ser histórico del ente llamado pueblo”, y concluye afirmando que la verdadera libertad histórica de los pueblos de Europa es el supuesto para que “Occidente retorne nuevamente hacia sí mismo histórica y espiritualmente y asegure su destino en la gran decisión de la Tierra frente a lo Asiático”⁹. Vemos aquí una contraposición entre Occidente y Asia, es decir, entre Europa y especialmente Alemania y Rusia, así como la exigencia de la vuelta al origen en cuanto medio de asegurar el propio destino.

En “Europa y la filosofía alemana”, conferencia pronunciada el 8 de abril de 1936 en Roma, Heidegger dice que Europa se enfrenta a la salvación o a la destrucción y que para su salvación se requiere que Europa se conserve frente a lo asiático y que supere “su propio desarraigo y dispersión” (Heidegger, 1993, p. 31). La filosofía puede contribuir a la salvación de Occidente solo si formula la pregunta fundamental, la pregunta por el Ser, desde un inicio más originario, los presocráticos y no a partir de Platón y Aristóteles, como usualmente ha hecho la metafísica occidental. Se vuelve a presentar la oposición entre Occidente y lo asiático y se insiste en la vuelta al origen como el único medio para la salvación espiritual de Occidente.

Heidegger en 1933-1934 dicta el curso “Sobre la esencia y el concepto de naturaleza, historia y Estado”¹⁰, donde nuestro autor afirma que los tres son ámbitos esenciales para nuestra existencia. Lo más relevante para nuestro cometido aquí es lo siguiente: en primer lugar, un antropocentrismo ontológico (el hombre es el único ser

consciente, histórico, abierto al ser, el único ente que tiene un mundo, ente que tiene vida como *bios* y no solo como *zoé*) que posteriormente abandonará al menos en parte; una visión de la temporalidad como la articulación del pasado con el futuro a través del presente; el Estado como la forma de ser de un pueblo, basado en un orden que no es orgánico sino espiritual, este orden estatal se basa en las relaciones de dominio y servicio entre los seres humanos. El orden estatal exige que el dirigente y los dirigidos se vinculen a un destino y luchan por realizar una idea. El pueblo además de un líder necesita una tradición. Esta idea de Estado rompe de manera explícita con la noción de contrato social para la cual “el Estado sería un medio subordinado, al servicio del desarrollo de la personalidad en el sentido liberal”. El pueblo necesita un *espacio vital* para desarrollarse, la relación con el espacio se despliega como *arraigo e interacción*, arraigo en la tierra y voluntad de expansión. De aquí se deriva que los semitas nómadas no tengan Estado. El Estado tiene su origen en la voluntad del líder que “primero transforma a los otros en un grupo de seguidores, y de este grupo de seguidores surge la comunidad” (Heidegger, 2018, p. 98). “El Estado del Führer, como lo tenemos, significa la consumación del desarrollo histórico: la realización del pueblo en el líder” (Heidegger, 2018, p. 99). El *Führer* es la continuación del prusianismo. En resumen, como concluye el editor del texto Adrián Escudero, aquí Heidegger continúa la tradición romántica de la ‘Alemania secreta’ con su pregunta sobre quiénes son los alemanes y, además, “en este seminario se utilizan conceptos filosóficos de *Ser y tiempo* para defender el Estado hitleriano y justificar el expansionismo alemán” (Adrián Escudero, 2018, p. 24).

Para Derrida se da una continuidad en torno a la cuestión del espíritu entre *Ser y Tiempo*, el *Discurso del Rectorado* y la *Introducción a la metafísica* de 1935, al mantener la centralidad del preguntar (*fragen*), la de la conducción espiritual (*geistige Führung*) y la de la resolución (*Entschlossenheit*). En el texto de 1935 Heidegger retoma su idea de la decadencia espiritual, de la pérdida de las fuerzas espirituales, describiendo como el pueblo alemán es el que corre más peligro ya que se encuentra atrapado por el resto de los pueblos europeos, América y Rusia (Heidegger, 2001, p. 49). Alemania tiene que decidir sobre si va a desplegar nuevas formas espirituales que salgan del centro (*Mitte*) en el que se encuentra y que sean capaces de dar lugar a un nuevo comienzo, un comienzo que es un recomenzar, una repetición de la existencia histórica espiritual alemana. Una ruptura con el “oscurecimiento del mundo”, mundo que siempre es espiritual. En las conferencias del invierno de 1929-30 en Friburgo, *Conceptos fundamentales de la Metafísica*, nuestro autor respecto a la idea de mundo nos dice: la piedra no tiene mundo, es *weltlos*; el animal es pobre en mundo (*armwelt*), mientras que el hombre es constituyente en tanto que formador de mundo, *weltbildend*, creador de espíritu frente a la piedra y al animal (Heidegger, 2007, pp. 225-228). Mientras que la piedra no accede al ente y el animal sí accede pero no al ente como tal en su ser, el hombre es el único que puede acceder al ser del ente. Con esta postura Heidegger rechaza todo biologicismo, estableciendo una neta separación entre el hombre y el animal, no es posible un *Dasein* animal, punto en el que se distingue de Rilke y de Nietzsche.

En 1935 entiende el nacionalsocialismo como una de las consecuencias de la articulación de la técnica planetaria y el hombre moderno (Heidegger, 2001, p. 179). En este mismo texto se refiere al Bolchevismo, al Liberalismo y al Nacionalsocialismo basados respectivamente en el Marxismo, el Positivismo y el biologicismo como incapaces de acceder al Espíritu. En estos movimientos la inteligencia se desprende del Espíritu y se refiere a la regulación del control sobre las condiciones materiales de la producción, a la búsqueda de leyes referidas a la explicación de los que sucede en cada

caso o la conducción de la masa vital de un pueblo concebido como raza, respectivamente (Heidegger, 2001, p. 50), lo que conlleva que Heidegger critique los tres movimientos políticos dominantes en su época desde su preocupación máxima que era, en aquella época, la de cómo salvar el espíritu de la crisis en la que estaba sumido. La decadencia de las fuerzas espirituales de Europa y especialmente de Alemania, atenazada entre Rusia y América, el ensombrecimiento del mundo producido por esa decadencia no adopta, sin embargo, la forma de la crisis como sucede en las obras de Husserl (*La crisis de las ciencias europeas*) y Valéry (*La crisis del espíritu*), dependientes todavía de la metafísica de la subjetividad de estirpe cartesiana, según Derrida. El espíritu dimite en su instrumentalización y su sumisión a la inteligencia, al entendimiento, al cálculo, a la masificación, al dominio de los literatos, etc., que le separa de su objeto que es la apertura a la esencia del ser, el estar resuelto respecto de dicha esencia. Esta es la misión histórica del pueblo alemán en tanto que centro de Occidente. El despertar del espíritu supone la pregunta y también ocuparse del destino de la lengua ya que sobre ésta se funda la relación de un pueblo al ser.

Su adhesión inicial al nazismo se corrige a partir de 1934 en el sentido de ser consciente de que la salida nazi a la crisis es una reacción tan errada como la solución bolchevique a la misma. Ambas son respuestas políticas totalitarias a la crisis entendida como la época final de la metafísica en tanto que fundamentación única de la realidad y de la acción en el seno de dicha realidad. En 1934 da dos cursos: *La lógica como pregunta por la esencia del lenguaje* y *Los himnos de Hölderlin 'Germania' y 'el Rin'*¹¹ en los que plantea la cuestión del destino del pueblo alemán a partir de la noción de comunidad auténtica y la crítica del liberalismo, crítica basada en el predominio de la gnoseología y la metafísica de la subjetividad en el seno de la filosofía moderna. Del gran poeta retoma Heidegger no solo su nacionalismo místico, sino también la conexión de Alemania y Grecia como los dos únicos países filosóficos. La vuelta de Heidegger al inicio de occidente en Grecia como luz para alumbrar el nuevo comienzo la retoma nuestro autor de Hölderlin. La crítica muestra el paralelismo entre la filosofía y la política en estos años donde se atisba una nueva época en la que el ascenso del nacionalsocialismo transcurre paralelo al abandono de la concepción cartesiana del sujeto. En el curso *Lógica* de 1934 se pasa de la pregunta '¿qué es el hombre?' a la pregunta '¿quién es el hombre?' para concluir preguntando por el ser de los alemanes (Heidegger, 1991, pp. 7, 27, 29). Es decir se pasa del universalismo al particularismo alemán. La crítica del sujeto cartesiano concluye con una idea de sí mismo como pertenencia a un pueblo determinado. La noción de sí mismo, pues, se colectiviza y se politiza al insertarse en el pueblo. Con este movimiento Heidegger adopta una noción de facticidad restringida al ámbito de un pueblo concreto ('un' pueblo y no 'el' pueblo) en detrimento de la universalidad del sujeto racionalista. Heidegger muestra una aceptación ciega de la facticidad como destino ineluctable y de esta manera absolutiza la pertenencia del individuo a un pueblo determinado. Precisamente Agamben sitúa en esta aceptación ciega de la facticidad la continuidad entre el hombre de la analítica existencial y el hombre según la concepción nazi (Agamben, 2007, p. 416). Para Heidegger, según Agamben, en sus reflexiones sobre Hölderlin se trata de transformar la facticidad histórica de lo propio en una tarea: la de abrirse a lo extraño.

Solo a partir de 1936, cuando empieza a separarse del nazismo, retoma en sus cursos sobre Nietzsche, escritos en estos años, la idea de que la filosofía, la de Descartes, Leibniz, Hume pero también la de Nietzsche en clara oposición a la ortodoxia nazi que convertía al pensador de Zaratustra en el pensador alemán por antonomasia, no es nacional sino europea e incluso con proyección planetaria: "la

metafísica de Nietzsche no es de ninguna manera una filosofía específicamente alemana. Ella es europeo-planetaria” (Heidegger, 2000, p. 269).

En sus cartas a Jaspers de 1950 le confiesa que en realidad no fue a su casa a partir de 1933 no a causa de la mujer judía de Jaspers sino por vergüenza. Y le relata su paulatino alejamiento del nazismo a partir de 1934, y especialmente de 1936-1938. Confiesa que fue un ingenuo al considerar que el nazismo podría desplegar la revolución espiritual y cultural que él tenía en la cabeza (Heidegger, 2003a, pp. 158, 162). Tras la derrota nazi Heidegger pasa de considerar el nacionalsocialismo como una luz de esperanza en la salida de la decadencia moderna y en la superación del nihilismo, a tomarlo como la consumación del nihilismo y la apoteosis de la técnica moderna.

Heidegger mismo presenta los cursos posteriores a su salida del rectorado (*Lógica* en 1934, el curso sobre Hölderlin en 1934-35 y, a partir de 1936, los cursos sobre Nietzsche) como “una discusión con el nacionalsocialismo” (Heidegger, 1996). La crítica de Heidegger al nacionalsocialismo existente se hace, como nos recuerda Derrida, en defensa de uno más puro, más espiritual:

Después de haber comprendido del todo claramente cómo me había confundido antes en lo relativo al carácter y a la fuerza histórica esencial del nacionalsocialismo, lo primero que resulta es la necesidad de afirmarlo, y concretamente por unos motivos propios del pensamiento. Con esto queda dicho a la vez que este «movimiento» permanece independiente de la figura y la duración respectivamente contemporáneas de estas formas que ahora resultan visibles. (Heidegger, 2017, p. 344)

Nuestro autor confiesa en los *Cuadernos Negros* de los años 1938-1939 que: “Pensando de forma puramente «metafísica» (es decir, en términos de historia de la diferencia de ser), durante los años 1930-1934 yo consideraba que el nacionalsocialismo era la posibilidad de una transición a un nuevo comienzo, y le di esta interpretación”, pero en realidad, “más bien es aquí donde comienza la consumación de la Modernidad” (Heidegger, 2017, p. 343). El nacionalsocialismo espiritual tiene que situarse al servicio de la filosofía que le sirve de principio y comprender que “solo es verdadero si es capaz y está en condiciones de franquear y preparar una verdad original” (Heidegger, 2015, p. 155). El nacionalsocialismo y la pregunta por la salida de la crisis actual inmediatamente pertenecen a ámbitos distintos pero “mediatamente apremian a la vez de forma diversa a tomar una decisión sobre la esencia y la destinación de los alemanes, y por tanto sobre el destino de Occidente” (Heidegger, 2017, p. 23). El nacionalsocialismo se sitúa en la consumación de la modernidad y en ese sentido es un ‘racionalismo’ que supone “el cálculo completo a toda costa” (Heidegger, 2019, p. 169). De esta manera se muestra como “un tránsito como acondicionamiento de la postura del poder para su desarrollo hasta la incondicionalidad de la dominación de la tierra” (Heidegger, 2019, p. 165). El fascismo, como el bolchevismo, son “triumfos maquinadores de las maquinaciones, gigantescas formas de consumación de la modernidad, un consumo calculado de las idiosincrasias nacionales” (Heidegger, 2019, p. 111). Frente al nacionalsocialismo espiritual el nacionalsocialismo vulgar se configura como un “materialismo ético” opuesto al materialismo histórico del marxismo (Heidegger, 2015, pp. 118, 119). Heidegger interpreta el nacionalsocialismo no como algo ya conseguido, sino como “la forma preliminar de un gran futuro del pueblo” (Heidegger, 2015, pp. 125, 126).

La revolución (política) en la universidad estaría ligada a la comprensión (filosófica) del ‘acontecer propio’ (*Geschehen*). Heidegger denuncia que la Universidad alemana no se decidió a dar un paso adelante y permaneció anclada en las viejas ideas y estructuras, es decir, la especialización tecnocrática a la que se añadió el

adoctrinamiento nazi. Esta postura se mantuvo hasta la célebre entrevista al Spiegel de 1966. Heidegger critica también al nacionalsocialismo realmente existente por permanecer anclado en la metafísica y no ser en ese sentido suficientemente revolucionario, pero estas críticas hay que enmarcarlas en las luchas entre las diversas concepciones del nazismo que pugnaban entre sí más que como una crítica externa al propio nazismo (Rosi, 2007, p. 248). En estos dos cursos analiza el sí mismo (*das Selbst*) en sus relaciones con la resolución, la temporalidad y la historicidad y plantea su relación con la pregunta por el ser de un pueblo.

Heidegger se plantea en estos años la cuestión del ‘nosotros’, es decir de la nación y el pueblo alemán, entendida como una comunidad no tanto histórica o biológica sino como una comunidad espiritual, en ese sentido se puede interpretar su noción de *Geschlechts* como la ‘germanidad (*Deutschheit*) esencial’ (Derrida, 2011-2012, p. 370). Esta noción de comunidad la retrotrae Heidegger a la camaradería que surgió en las trincheras en la Primera Guerra Mundial y es la que de forma tramposa intenta revitalizar el nazismo, intentando basar el sentimiento nacional en las virtudes guerreras de jerarquía, orden y disciplina propias del prusianismo y del Imperio alemán. La camaradería propia de las trincheras se basa en el seguimiento y la conducción, en el seguir al líder que conduce. Esto le permite, en su disculpa de 1945 por su adhesión al nazismo, distinguir entre lo nacional, lo espiritual, y el nacionalismo biologicista y racista del nazismo. De igual forma sus reflexiones sobre la técnica son, para Derrida, una crítica velada de la profesionalización de los estudios universitarios y de la sumisión de la propia ideología nazi a los imperativos de la productividad y racionalidad de la técnica moderna. También en esta época Heidegger reflexiona sobre el lugar, el *Ort*, como espacio de reunión, de recogimiento.

Ya Plessner en su trabajo de 1931 “Poder y naturaleza humana” destacaba la importancia que para el individuo tenía su inserción en un pueblo y en una cultura determinada que se configura como *Volkstum*, como nacionalidad o etnicidad. De igual manera defendía que la filosofía tenía que actuar en el presente. El antropólogo alemán coincide con Heidegger en la politización y la nacionalización del pensamiento. En *Ser y tiempo* nuestro autor critica el individualismo y sitúa al *Dasein* en el marco de la nación. Esta relación del individuo con la comunidad, con el pueblo, está percibida como *destino*, y puede ser auténtica cuando el individuo no renuncia a su propio yo, o es inauténtica cuando se escuda en la nación como conjunto de los “ellos” que me separan de mi propio yo (Heidegger, 1997, p. 400). El destino (*Schicksal*) se presenta como destino común (*Geschick*). Safranski destaca la ambigüedad de Heidegger en esta época al oscilar entre una ontología ahistórica y el postulado de la historicidad del *Dasein* (Safranski, 1997, p. 250). La sociología del conocimiento de Mannheim intentó salvar el liberalismo basándolo en un pluralismo ontológico, fundado en distintas relaciones con el Ser (*Seinsgebundenheit*). En estos años, a través de su lectura de Platón, Heidegger quiere ir más allá de los límites de la filosofía pero con medios filosóficos y por razones filosóficas. Quiere reforzar la filosofía y hacer que tome el control de su tiempo, llega el momento de que la filosofía se haga política y, la política, filosófica (Safranski, 1997, p. 267).

Heidegger consideraba al nazismo como una fuerza de orden que podría controlar el caos de la república de Weimar y conjurar la crisis económica, aparte de ser un muro de contención contra la revolución comunista. “La rudeza solo puede ser respondida con dureza” dijo a uno de sus discípulos en 1932 (Safranski, 1997, p. 271). Estas opiniones políticas se reflejaron en su filosofía en el año siguiente al considerar la revolución nazi como un acontecimiento del ser, como un hito en la *historia del ser*, como el inicio de una nueva era que había previsto en su curso sobre Platón del año anterior. En febrero

de 1933, según Safranski, le llegó el momento de la acción que le llevó a forzar a la filosofía más allá de sus fronteras en dirección a la acción. Consideraba, como confesó en una carta a un discípulo en 1960, que el nazismo sería capaz de “conocer y absorber en su seno todas las fuerzas constructivas y productivas” (Safranski, 1997, p. 272). La incapacidad de la República de Weimar para resolver la crisis económica e institucional de la época produjo una efervescencia casi generalizada y la búsqueda de una salida de la situación que devolviera a Alemania su orgullo y su poder. Heidegger no fue inmune a ese entusiasmo que veía en la Revolución Nacional del nazismo la consecución del sueño de Hölderlin y, en Hitler, un nuevo Augusto. La filosofía vuelve a lo primitivo, decía Heidegger en una conferencia el 30 de noviembre de 1933. Él pensaba estar “bajo las órdenes de una nueva realidad”, hasta el punto de pensar que el Ser había llegado por fin (Safranski, 1997, p. 275). Se trataba de un acontecimiento metafísico, de una revolución metafísica, de un verdadero giro “en nuestro Dasein alemán” (Tubinga 30.11.1933). Giro que no solo afectaba a Alemania, sino que abría una nueva época en la historia de occidente. En marzo de 1933 nuestro autor ingresó en la Comunidad de Profesores de la Universidad alemana de corte nazi donde se enfrentó a su líder Ernst Krieck, defensor de una línea antiintelectualista basada en los valores de la sangre y el suelo y centrada en la acción en detrimento de la erudición. Para Heidegger este despertar era el despertar de la multitud, pero se requería un segundo despertar que buscara un “nuevo fundamento” sobre el que se pudiera establecer una nueva apropiación del Ser mismo. Se valora la acción por encima de la teoría y se cae en un decisionismo dirigido por el destino, posición que Heidegger comparte en estos años con Beumler, uno de los filósofos que pugnaba por convertirse en el filósofo oficial del nazismo. Desde el rectorado Heidegger desarrolló una lucha contra el poder de los profesores titulares en el marco de su crítica del idealismo burgués, la modernidad y el positivismo (Safranski, 1997, p. 304).

La separación respecto del nazismo es gradual. Es clara en sus textos sobre Nietzsche y es manifiesta en *Besinnung*, donde rechaza la frase de Hitler que justifica toda actitud humana si se basa en el provecho para la totalidad que nace de ella (Heidegger, 2006, p. 110). En esta época el nazismo no es ya visto como una luz de esperanza sino como una versión más del pensamiento calculante. El nazismo pasa a los ojos de Heidegger, de ser considerado como un movimiento antimoderno que reacciona a la universalidad de la ilustración reforzando el arraigo en la tierra y en la sangre, a ser visto como la consumación de la modernidad en tanto que despliegue incontrolado de la técnica, como un caso más del nihilismo consumado basado en el antropocentrismo y el antropomorfismo propios de la modernidad. En *La carta sobre el humanismo* Heidegger retoma la idea del *Dasein* como *ek-sistencia* rechazando las concepciones dualistas del ser humano y, por tanto, el biologicismo nazi. En sus trabajos de los años 40 sobre Parménides y Heráclito mantiene la idea de la centralidad alemana como el único país capaz de salvar a Europa de la catástrofe si mantiene su germanidad, su esencia de país de pensadores y poetas. En los años de la guerra se dedica a Nietzsche, especialmente a la idea de nihilismo como el proceso que caracteriza la época moderna. Nietzsche es el último metafísico y su filosofía, en tanto que platonismo invertido, pone en primer plano lo que la tradición occidental había negado: los sentidos, la vida y el arte como ilusión y ficción.

En los *Beiträge* se propone “un segundo comienzo” en el que la verdad es reconocida como verdad del ser y el ser mismo como ser de la verdad (Heidegger, 2003b, p. 135). Este segundo comienzo sería la salida de la época del hundimiento que para Heidegger era su época, y la apertura a la concepción del ser como *acontecimiento* (*Ereignis*). Este segundo comienzo viene a cuestionarse por el abandono del ser que ha

caracterizado la historia de occidente desde su primer comienzo con la filosofía platónica, primer comienzo que se ha mantenido hasta nuestros días. En esta *historia del ser* los dos pueblos fundamentales son Grecia y Alemania en tanto que los pueblos más espirituales (Aurenque, 2016, pp. 242-243).

3. Críticas al liberalismo, americanismo y bolchevismo

La crítica al liberalismo de Heidegger se basaba fundamentalmente en su individualismo, en el desarraigo respecto de la comunidad y las costumbres que produce dispersión. Frente a este liberalismo de cuño francés Heidegger resaltó el sentido de unidad y de arraigo propio del espíritu alemán. Heidegger afirma el pueblo en tanto que comunidad cultural frente a la sociedad formada de individuos basada en el contrato. La fuerza de la sangre, del suelo y de la tradición frente a la racionalidad basada en el interés del contrato. En ese sentido Alemania sería más un pueblo que una sociedad (Heidegger, 2000a, p. 290). Resuena aquí la distinción de Tönnies entre comunidad y sociedad, una natural y obligatoria y la otra artificial y libre. La contraposición al liberalismo también se basa en una idea distinta de libertad que para Heidegger es en estos años “responsabilidad para con el destino de un pueblo” y “ligazón con la ley del todo”¹². El liberalismo basado en la deliberación y discusión libre le parecía a Heidegger un principio corrosivo y disgregador de la comunidad por situar en el centro los intereses y opiniones de los distintos individuos. El liberalismo para nuestro autor es una de las fuerzas dominantes en el siglo XIX con la industrialización y la técnica que, junto a la imposibilidad para desarrollar un pensar metafísico, han conducido al positivismo (Heidegger, 2003b, p. 132). El individualismo es la base del liberalismo cuya esencia interna es “la seguridad de sí” y la autocerteza de un hombre al que ninguna experiencia puede sacar de sí mismo hacia un ámbito en el que la propia idea de hombre pueda ser cuestionada (Heidegger, 2003b, pp. 51-52). El liberalismo es una posición aparentemente anticristiana en la que el pueblo ocupa el lugar trascendente que Dios ocupa en el cristianismo y es puesto “como meta y finalidad de toda la historia” (Heidegger, 2003b, p. 34). La concepción liberal del mundo se basa en lo arbitrario y por ello es esclava del azar ya que, en oposición a la verdadera filosofía, defiende la arbitrariedad del opinar y deja al individuo abandonado a su propia opinión (Heidegger, 2003b, p. 42). La crítica al liberalismo se enmarca en su rechazo de una modernidad sometida a la rutina en nombre de la búsqueda de una autenticidad que se configura sobre el modelo del héroe y conduce a soluciones carismáticas (Wollin, 1990, p. 66). Heidegger critica la idea del intelectual *freischwebend* de Mannheim y la filosofía de los valores con su idea del *punto de vista*, como dos polos complementarios basados en la metafísica de la subjetividad, por ser ambas pluralistas y liberales, y por remitir a un ámbito científico objetivo e imparcial. En su *Nietzsche* Heidegger interpreta el liberalismo como el desarrollo degenerativo de la libertad humana en tanto que absoluta autoleislación del hombre que es la base de la modernidad (Heidegger, 2000c, pp. 123, 241, 259). También se critica la idea universal de humanidad y los derechos humanos como propios del ‘individualismo liberal’ cosmopolita que no tiene en cuenta las peculiaridades histórico-culturales. Precisamente el *Da, ahí*, del *Dasein* recalca su carácter situado y concreto frente a cualquier universalismo. En *El Discurso del Rectorado* Heidegger opone una concepción trágica de la libertad como ‘voluntad de necesidad’, como autoafirmación colectiva de lo que es necesario, frente a la idea liberal de libertad individual como autodeterminación. La crítica más curiosa de Heidegger al liberalismo consiste en considerarlo como un bolchevismo ya que el Estado inglés, igual que el bolchevique, se sitúa en el cumplimiento de la modernidad y, como él, pone su

esencia en el poder (*Macht*). Este Estado es la misma cosa (*dasselbe*) que el Estado bolchevique, con la diferencia de que al hacer hincapié en la moralidad y educación del pueblo no necesita desplegar su fuerza, de tal manera que: “La forma cristiano-burguesa del «Bolchevismo» inglés (*bürgerlichchristliche Form des englischen «Bolschewismus»*) es la más peligrosa. Sin su aniquilación (*Vernichtung*) la Modernidad continuará manteniéndose. (N.B.: o por lo menos se retrasa su finalización)”¹³.

La crítica del bolchevismo se sitúa en la línea de la crítica al judaísmo, al vincularlos expresamente. Heidegger resalta que el bolchevismo y el mundo angloamericano “van juntos”, a pesar de la aparente oposición entre capitalismo y anticapitalismo, debido a que “en su esencia ambos son los mismo: el despliegue a toda costa de la subjetividad hasta la *racionalidad* pura”, (Heidegger, 2019, p. 203)¹⁴. Nuestro autor, que desde su juventud se interesó mucho por la espiritualidad rusa, considera que el bolchevismo en Rusia es “algo impuesto y no es nada arraigado” (Heidegger, 2017, p. 338). El bolchevismo “no es nada ‘asiático’, “no es más que la conformación de un pensar occidental y moderno en el nivel de las postrimerías del siglo XIX: la primera anticipación decisiva del poder irrestricto de las maquinaciones” (Heidegger, 2019, pp. 55, 56). El bolchevismo no es ni ‘asiático’ ni ruso, sino “que se encuadra en la consumación de una modernidad que, en su comienzo, estuvo definida *occidentalmente*” (Heidegger, 2019, p. 96)¹⁵ y, por ello, es “un tránsito histórico” (Heidegger, 2019: 109). Tanto el comunismo y el marxismo como la técnica moderna son europeos y occidentales: “Ambos no son más que instrumentos del mundo ruso, pero *no el mundo ruso mismo*” (Heidegger, 2019, p. 238)¹⁶. El bolchevismo al igual que el ‘socialismo autoritario’ (fascismo y nacionalsocialismo) es “una forma análoga (no igual) de consumación de la modernidad (...) son metafísicamente lo mismo, y se fundamentan en la supremacía de la entidad de lo ente” (Heidegger, 2019, p. 96). No son lo mismo políticamente, pero sí metafísicamente. “El nacionalsocialismo no es bolchevismo, ni el bolchevismo es fascismo, pero ambos son triunfos maquinadores de las maquinaciones, gigantescas formas de consumación de la modernidad, un consumo calculado de las idiosincrasias nacionales” (Heidegger, 2019, p. 111). Pues “el bolchevismo es la conclusión orgánica, esto es, organizada, calculadora del poder incondicional del partido con la completa tecnificación” (Heidegger, 2005, p. 112).

Tras la derrota de Alemania, Heidegger afirma que la ideología del marxismo y el comunismo sostenía una idea política de la ciencia basada en una idea de verdad como medio de la voluntad de potencia. En ello coincide con el nazismo. En este momento, para nuestro autor, nazismo y comunismo coincidían en esta glorificación de la voluntad de poder que no dejaba espacio para un conocimiento objetivo y que nuestro autor declara que fue lo que él denunciaba ya en El Discurso del Rectorado. En la explicación de su paso por el rectorado en 1945 afirma que Jünger vio con profundidad la dominación universal y planetaria de la voluntad de poder: “En esta realidad está hoy comprendido todo, sea que se llame comunismo, fascismo, o democracia mundial” (Heidegger, 1989a, p. 218). En la famosa entrevista al Spiegel, Heidegger, en el contexto de su frase de 1935 acerca de “la verdad interna y la magnitud del movimiento” (Heidegger, 2001, p. 179), se desentiende del nazismo, reafirma la idea de que tanto el nazismo como el comunismo están sometidos a la preponderancia de la “técnica planetaria”. En concreto el nazismo es un producto del encuentro entre “la técnica planetaria” y “el hombre moderno”. Nuestro autor plantea la cuestión de cómo podría un sistema político coordinarse con la “técnica planetaria” actual e, incluso en estos años, 1966, duda de que este sistema político pueda ser la democracia.

En 1935 Heidegger denuncia la reducción por el comunismo ruso de la espiritualidad y la cultura a mera ornamentación; ese refiere para ello al Congreso ‘Por

la defensa de la cultura' celebrado en París en junio de 1935 abogando por "una literatura de la verdad, la paz y la libertad". Nuestro autor afirma que esta reducción entiende el espíritu como mera inteligencia, como una herramienta útil que se sitúa en el ámbito de la cultura (Heidegger, 2001, p. 52). Al principio de la guerra, el comunismo, al igual que la democracia, eran expresiones del nihilismo incompleto opuestos al nihilismo completo del nazismo, único capaz de permitir augurar "un nuevo comienzo", al final de la guerra en cambio el marxismo se presenta también como nihilismo completo pero en un sentido negativo, expresión del máximo punto de la decadencia en la que el olvido del ser ha precipitado al planeta.

Respecto al americanismo de corte anglosajón Heidegger lo ve como un peligro para la patria, una autodevastación para occidente ya que supone una ruptura con el comienzo, con el inicio de Occidente, frente al que hay que buscar la entrega al "reposo sereno de lo inicial" (Heidegger, 1984, p. 68). En su *Introducción a la Metafísica* nuestro autor afirma que Europa, fundamentalmente Alemania "está encerrada en una tenaza entre Rusia de una parte y América de la otra. Rusia y América son ambas, desde un punto de vista metafísico, la misma cosa: el mismo frenesí siniestro de la técnica desencadenada y de la organización sin raíces del hombre normalizado"¹⁷. Es increíble que Heidegger no fuera consciente de que el nazismo coincidía con ellas en los dos rasgos que se destacan aquí. El americanismo es la cumbre del nihilismo ya que considera que la nada producida por la ausencia de la pregunta por el ser es una promesa de futuro, de dicha para todos (Heidegger, 2019, pp. 194-195). El americanismo se sitúa en la estela de la romanidad con la que comparte su 'monumentalidad' (Heidegger, 1984, p. 191). Estados Unidos, según Heidegger, representa la "carencia de historicidad" y la tendencia hacia la destrucción. Opinión que nuestro autor comparte con Max Weber y Spengler (Losurdo, 2001, p. 234). En los *Conceptos fundamentales* de 1941 se critica América por su pseudofilosofía sobre el hombre que empezaba a tener mucha importancia en Alemania, así como por su psicología que busca qué es el hombre y cómo puede ser utilizado de la manera más eficaz posible, lo cual tiene que ver con la forma superficial en que se relacionan con la cultura a través de 'resúmenes de prensa' y 'revistas', 'reportajes radiofónicos' y 'cines', sin ser capaz de leer en un sentido estricto (Heidegger, 1989b, pp. 124, 133 y 42).

En un escrito de 1938-1939 titulado "Koinon. El comunismo y el destino del ser"¹⁸, Heidegger habla de que la completitud (*Vollendung*) de la época moderna como la "época de la total falta de sentido" se comprueba por el hecho de que también el comunismo se ha incorporado al Ser de la época. "Sin sentido" significa estar sin verdad: "permanecer ausente de la claridad (*Lichtung*) del Ser". Este oscurecimiento del Ser implica la preponderancia total del Ente que puede ser planificado, calculado y manipulado sin trabas. La esencialidad del ente es disuelta en el puro maquinismo (*Machenschaft*)¹⁹. El sinsentido reduce el Ente al puro cálculo y supone el predominio de los valores limitados por la carencia de ser y de verdad. El maquinismo promociona los valores de lo cuantitativo y lo gigantesco. Para nuestro autor el Comunismo supone que todas las actitudes y todos los comportamientos están "bajo el poder incondicionado de unos pocos innominados". El peligro del comunismo, para Heidegger, reside en que se presenta como un "materialismo espiritual" cuya esencia espiritual no se reconoce: "el «Comunismo» (*Kommunismus*) no es una mera forma estatal (*blosse Staatsform*), ni tampoco solo un tipo de visión del mundo política (*politischen Weltanschauung*), sino la constitución metafísica (*metaphysische Verfassung*) en la cual la humanidad moderna (*Neuzeit Menschentum*) no solo culmina y cumple lo Moderno (*Neuzeit*), sino que inicia su última fase"²⁰. Esta inserción del comunismo en la modernidad como su

cumplimiento y fase final confirma que en todas partes los hombres modernos están dentro del ahora, o sea, de la época en la que el ente está determinado de una manera metafísica (*metaphysisch bestimmt Seinden*) (Heidegger, 1998, pp. 199-211). En definitiva:

“El «Comunismo» (*Kommunismus*) es la constitución metafísica del Pueblo (*metaphysische Verfassung der Völker*) en la fase última del completamiento de la Modernidad (*Neuzeit*), que se da ya en el hecho que en el comienzo mismo de la Modernidad debe poner su Esencia, pese a que lo hace de manera oculta, en el Poder (*Macht*)”²¹.

4. Conclusiones

Como ya resaltó Sartre en 1944, “Heidegger era filósofo mucho antes que nazi” (Sartre, 1944), lo que impide afirmar que porque se afilió al partido nazi su filosofía es nazi. Como nos recuerda el filósofo francés, a veces los hombres no están a la altura de sus obras, por lo que, como concluimos nosotros, no es legítimo repudiar su obra, y mucho menos en su conjunto, por algunos episodios lamentables y condenables de su biografía. Por otra parte, conviene recordar con Derrida que condenar el nazismo no es aún pensar el nazismo: la condena no nos ahorra el esfuerzo por comprenderlo. Aparte de condenarlo hay que esforzarse en pensarlo, buscar sus condiciones, su base real, definir el problema del que se pretende la solución. Y esto vale no solo para el nazismo histórico, sino para los problemas que se agazapan tras los populismos de hoy.

Ciertas reflexiones de Heidegger en torno a *Serenidad* podrían fundamentar una visión ecológica. En los *Cuadernos Negros* (Reflexiones IX, parágrafo 41) se dice que la irrupción de la diferencia del ser en tanto que acontecimiento, si se puede soportar, podría servir de “fundamento de un mundo que es propicio a la tierra y que ya no la vulnera” (Heidegger, 2017, p. 183). De todas formas hay que recordar que lo que Heidegger rechaza es la maquinización del ser humano y no el uso de sus posibilidades técnicas:

El hombre moderno ha planteado el aseguramiento de su esencia con vistas a llegar a ser alguna vez una parte de la máquina, para que, al servicio de la objetividad y la planificación de su carrera, encuentre sin esfuerzo su seguridad, sus motivaciones y su placer. Este avenirse con el carácter maquinal es algo esencialmente distinto del mero uso de posibilidades ‘técnicas’. (Heidegger, 2017, p. 304)²²

En conclusión, la única revolución que Heidegger propugnó fue la nacionalsocialista en sintonía y continuación de la revolución conservadora de las élites intelectuales antidemócratas alemanas de los años 20 cuyo influjo recibió y amplificó nuestro autor. En esta noción de revolución se articula el “giro hacia el acontecimiento” expuesto poco después en los *Beiträge*, la *epistroté* platónica como giro del alma hacia la verdad y la “inversión patriótica” de Hölderlin (Sommer, 2010, p. 273).

Esto hace muy problemático el buscar en Heidegger una inspiración para la izquierda actual. Las pocas cosas aprovechables que tendría, tales como su crítica de la modernidad, algún atisbo ecologista y la puesta de relieve de lo sagrado como algo inmanipulable, al fundamentarse en posiciones reaccionarias, ruralistas y místicas son difícilmente traducibles al lenguaje de la izquierda, una izquierda cuya crítica de la modernidad ha de ser matizada e interior a dicha modernidad —para ser postmoderno hay que haber sido moderno, los antimodernos no pueden ser postmodernos—, y cuyo ecologismo no puede dejar de tener en cuenta un cierto antropocentrismo axiológico

aunque no ontológico; del mismo modo que su apuesta por la racionalidad —una racionalidad con minúscula, abierta a los sentidos y a los sentimientos, pero racionalidad al fin y al cabo— e inmanencia es innegociable. Por ello quizás sería mejor buscar inspiración en otras tradiciones menos contaminadas por la revolución conservadora, el modernismo reaccionario y la revolución nacionalsocialista.

5. Referencias

- Adorno, T. W. (2005). “La jerga de la autenticidad. Sobre la ideología alemana”. En *Obra Completa 6*, Akal.
- Adrián Escudero, J. (2014). “Heidegger y los Cuadernos Negros. El resurgimiento de la controversia nacionalsocialista”. *Differenz*, nº 0, julio.
- _____ (2018). “Prólogo”. En Heidegger, M. *Naturaleza, Historia, Estado*. Trotta.
- Agamben, G. (2007). “Heidegger y el nazismo”. En *La potencia del pensamiento*. Adriana Hidalgo.
- Aurenque, D. (2010). “Heidegger y el “enredo” de la filosofía con la política: sobre su origen romántico-platónico”. *Revista de Filosofía*, Volumen 66, Universidad de Chile
- _____ (2016). “Martin Heidegger y los Cuadernos Negros: más que la mera reactivación de un viejo debate”. *Alpha* nº 42.
- Boada, I. (2018). “Heidegger y sus meses de rectorado a la luz de los primeros Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI”. *Pensamiento*, vol. 74, núm. 281.
- Bourdieu, P. (1991). *La ontología política de Martin Heidegger*. Paidós.
- Carrasco, E. (2012). *Heidegger y el Nacionalsocialismo. Ensayos sobre filosofía y política*. Catalonia.
- Derrida, J. (1992). “Heidegger, el infierno de los filósofos”. En *Points de Suspension*. Galilée.
- _____ (1987). *De l'Esprit. Heidegger et la question*. Galilée.
- _____ (2011-2012). “La mano de Heidegger”. *Archivos de Filosofía*, nº 6 - 7.
- de Lara F. (2014), “El gesto político de las filosofías de Heidegger. Contribución a un debate actual”, en *Veritas*, nº 31, Septiembre.
- Franzen, W. (1976). *Martin Heidegger*. J.B. Metzler.
- Gander, H. H. (ed.) (1993). *Europa und die Philosophie*. En Martin Heidegger Gesellschaft - Schriftenreihe, Band 2, V. Klostermann, Frankfurt, 1993.
- Habermas, J. (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus.
- Heidegger, M. (1962). “¿Por qué permanecemos en la provincia” (1934), publicado por G. Schneeberger en su libro *Nachlese zu Heidegger*, Selbstverlag, Berna.
- _____ (1983), *Einführung in der Metaphysik*, GA, Band 40, Vittorio Klostermann.
- _____ (1984). *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, GA, Band 53, Vittorio Klostermann.
- _____ (1989a). “El Rectorado 1933-1934. Hechos y Reflexiones” (1945). En *Areté*, vol. 1, nº 2.
- _____ (1989b). *Conceptos fundamentales* (1941). Madrid.
- _____ (1989c), “La autoafirmación de la universidad alemana”. *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-34. Entrevista de Spiegel*. (Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez).

- _____. (1991). *Lógica - Lecciones de Martin Heidegger (verano de 1934)*, Anthropos.
- _____. (1993). *Europa und die Philosophie*, en Martin Heidegger Gesellschaft - Schriftenreihe, Band 2, Hans Helmuth Gander (ed.), V. Klostermann.
- _____. (1996). “Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger”. Tecnos.
- _____. (1997). *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria Santiago de Chile.
- _____. (1998). “Koinon. Aus der Geschichte des Seyns”, en *Die Geschichte des Seyns*, GA, Band 69, Vittorio Klostermann.
- _____. (2000a). “Die deutsche Universität” (15. / 16. August 1934), *Rede und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA, Band 16.
- _____. (2000b). “Zu 1933-1945 (Brief an Marcuse, 20. Januar 1948)”. *Rede und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA, Band 16.
- _____. (2000c). *Nietzsche II*. Destino.
- _____. (2001). *Introducción a la Metafísica*, Gedisa.
- _____. (2003a). *Martin Heidegger/ Karl Jaspers, Correspondencia (1920-1963)*. Síntesis.
- _____. (2003b). *Contribuciones a la filosofía. (Del acontecimiento)*. Biblos.
- _____. (2005). *Parménides*. Akal.
- _____. (2006). *Meditación*. Biblos.
- _____. (2007). *Conceptos fundamentales de la Metafísica*. Alianza.
- _____. (2014a) Autoafirmación de la Universidad Alemana. En GA, Band 16, editado por Hermann Heidegger, 2000.
- _____. (2014b), *Schwarze Hefte 1939-1941, Überlegungen XII-XV*, GA, Band 96.
- _____. (2015). *Cuadernos Negros 1931-1938, Reflexiones II-VI*. Trotta.
- _____. (2017). *Cuadernos Negros 1938-1939, Reflexiones VII-XI*. Trotta.
- _____. (2019). *Cuadernos Negros 1939-1941, Reflexiones XII-XV*. Trotta.
- _____. (2018) *Naturaleza, historia, Estado*, Adrián Escudero (eds). Trotta.
- Jünger, E. (2014). *Tratado del rebelde. La emboscadura*. Edición en papel: *La emboscadura*, Tusquets, 1988. Edición digital en lanuevaeditorialvirtual.blogspot.com.
- Losurdo, D. (2001). *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la “ideología de la guerra”*. Losada.
- Marx, K. (1970). “La cuestión judía” en *Los Anales Franco-Alemanes*, Ed. Martinez Roca.
- Pöggeler, O. (1993) *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza.
- _____. (1999) *Filosofía y política en Martín Heidegger*. Ediciones Coyoacán.
- Rosi, L. A. (2007). “Heidegger en 1934: la crítica al liberalismo y los fundamentos de la comunidad”. *Deus Mortalis*, nº 6.
- Safranski, R. (1997). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Tusquets.
- Sartre, J. P. (1944). “a propos de l’existentialisme: mise au point”. En *Action*, 29 diciembre.
- Söllner A. (1984). “Left Students of the Conservative Revolution”. *Telos*, 61.
- Sommer Ch. (2001). “Presentation. Autour de Heidegger, Discours du Rectorat (1933): Contextes, Problèmes, Débats”. *Les Etudes Philosophiques* nº 2.
- _____. (2010). “Métropolitique de l’Université. Le programme platonicien de Heidegger”. *Les Etudes Philosophiques*, nº 2.
- Tertulian, N. (1990). “Histoire de l’être et révolution politique: réflexions sur un ouvrage posthume de Heidegger”. *Temps modernes*, nº. 523.

- Trawny, P., (2014). *Heidegger und der Mhytos der jüdischen Weltverschwörung*. Klostermann.
- Tugendhat, E. (1993). *Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica*, FCE.
- Wolfe, J., (2014). *Heidegger and Theology*. T&T Clark.
- Wolfe, J., (2013). “Heidegger’s Eschatology”. En *Theological Horizons in Martin Heidegger’s Early Work*, Oxford University Press.
- Wolfe, J., (2017). “Religion in Heidegger’s Black Notebooks”. En M. Björk y J. Svenungsson (eds.) *Black Thoughts: Heidegger and the Future of Theology*. Palgrave.
- Wolin, R. (1990). *The politics of being: The Political Thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press.

¹ Cf. J. E. Wolfe (2008). “Hineingehalten in die Nacht: Heidegger’s Early Appropriation of Christian Eschatology”, en J.P. Manoussakis and Neal DeRoo (eds.), *Phenomenology & Eschatology*, Aldershot. Respecto a las relaciones de Heidegger con la teología se puede consultar también J. Wolfe (2014). *Heidegger and Theology*, T&T Clark; “Martin Heidegger and catholicism: the unexpected enemy in the Black Notebooks”, en *The Tablet*, 16 de Agosto de 2017 y “Religion in Heidegger’s Black Notebooks” en M. Björk y J. Svenungsson (eds.) (2017) *Black Thoughts: Heidegger and the Future of Theology*, Palgrave.

² Dice Heidegger por ejemplo en *Cuadernos Negros, Reflexiones III, 54*, que: “... la metafísica de la existencia (*Die Metaphysik des Daseins*) tiene que ahondarse y ampliarse en una metapolítica “del” pueblo histórico” (Heidegger, 2015, p. 104).

³ Sobre esta turbulenta época se puede consultar entre otros muchos los siguientes libros: P. Gay (1984) *La cultura de Weimar. La inclusión de lo excluido*, Argos Vergara; J. Herf (1990). *El Modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, FCE; S. Krakauer (1973). *De Caligari a Hitler*, Flammarion; P. Valery (1988). *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Gallimard; S. Zweig (1988). *Le monde d’hier. Souvenirs d’un européen*, Belfond.

⁴ Peter Trawny, el editor de los *Cuadernos Negros*, lo denomina “antisemitismo ontológico”, (*seinsgeschichtlicher Antisemitismus*). Al respecto, P. Trawny (2017). *Martin Heidegger: Una introducción crítica*, Herder y (2015) *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Herder.

⁵ Por ejemplo, en la carta de repuesta a Marcuse del 20 de enero de 1948 leemos que “yo esperaba del nacionalsocialismo una renovación espiritual [*geistige Erneuerung*] de la vida en general, una reconciliación de las contradicciones sociales y una salvación de la existencia occidental frente a los peligros del comunismo (...). En 1934, reconocí mi error político y renuncié al rectorado, como protesta contra el Estado y el Partido.”. Texto original alemán en: (Heidegger, 2000b: 430). La traducción al castellano mentada por nosotros se puede encontrar en: <https://jeasacademia.wordpress.com/2008/12/20/herbert-marcuse-dos-cartas-a-martin-heidegger/> [consultado, diciembre 2020].

⁶ Al respecto véase: M. Heidegger (1996). *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-34*. (2018) *Entrevista de Spiegel*. (Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez.), Tecnos. “Heidegger y sus meses de rectorado a la luz de los primeros Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI”, en *Pensamiento*, nº 281, vol. 74, pp. 567-584. L. A. Rossi (2004). “La autoafirmación de la nación alemana: el Discurso Rectoral de Martin Heidegger como respuesta a El trabajador, de Ernst Jünger”, en *Revista internacional de filosofía política*, nº 23, pp. 138-159.

⁷ Apuntamos traducción de Ramón Rodríguez con variaciones. Donde el texto original dice “...erd- und bluthaften Kräfte...”, Ramón Rodríguez traduce por “raza” (“...las fuerzas de su raza y de su tierra...”), mientras que Nicole Blondel Parfait [*Areté*, vol. 1, 2, 1989] traduce por “sangre” (“...las fuerzas de su tierra y de su sangre...”). Si la segunda traducción es la correcta por su literalidad, asumimos que ambas traducciones apuntan al carácter no biologicista de la noción de “raza” en Heidegger y su relación con la “sangre” (en pugna con “tierra”).

⁸ Conferencia pronunciada por Heidegger el 20 de junio de 1933 y traducida al castellano por Nicolás González Varela del original editado por Guido Schneeberger en Suiza en los años ’60, puede encontrarse en: <https://rebellion.org/la-nazificacion-del-trabajo-segun-heidegger/> [consultado, diciembre 2020].

⁹ Tomamos la traducción de Breno Onetto, M. del texto original de GA, Band 16: (Heidegger, 2014: 338). La traducción al castellano se puede encontrar en el siguiente enlace web: https://www.academia.edu/6723762/Traducci%C3%B3n_del_texto_de_Martin_Heidegger_La_situaci%C3%B3n_del_presente_y_la_tarea_futura_de_la_filosof%C3%ADa_alemana_noviembre_1934_Playa_Ancha_24_01_2001 [Consultado, diciembre 2020].

¹⁰ Nos referimos a *Naturaleza, historia, Estado*, Trotta, Madrid, 2018, edición preparada por J. Adrián Escudero. (Agradezco a José Luis Díaz Arroyo, autor de una espléndida tesis sobre Parménides y Heidegger, que me facilitara este texto esencial).

¹¹ Respectivamente, el curso del semestre de verano de 1934 (*Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA, Band 38) y el curso del semestre de invierno de 1934/1935 (*Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, GA, Band 39). Por otro lado, el curso del semestre de invierno de 1933-1934 se dedica a "Vom Wesen der Wahrheit", incluido en el mismo tomo que el curso del semestre de verano de 1933 que se pregunta por "Die Grundfrage der Philosophie" (ambos en *Sein und Wahrheit*, GA, Band 36-37).

¹² Dice Heidegger "Freiheit: Verantwortung für das Schicksal des Volkes", así como "Freiheit heißt: Bindung an das Gesetz des Ganzen", (Heidegger, 2000a, p. 291).

¹³ Citamos traducción de Nicolás Alberto González Varela [accesible en el enlace web: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=86465> (Consultado, diciembre 2020)], del texto original: (Heidegger, 1998, pp. 208-209).

¹⁴ El subrayado en cursiva es de Heidegger.

¹⁵ El marcado en cursiva es de Heidegger.

¹⁶ Las cursivas son de Heidegger.

¹⁷ Traducción nuestra de *Einführung in der Metaphysik* en GA, Band 40: (Heidegger, 1983, pp. 40-41).

¹⁸ Así traduce González Varela la sección "Das Ende der Neuzeit in der Geschichte des Seyns", perteneciente al tomo 69 de la *Gesamtausgabe, Die Geschichte des Seyns*, sección traducida literalmente por Dina Picotti como "El fin de la modernidad en la historia del ser [Seyn]" [en *La historia del ser*, El hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2011]. La traducción al castellano de González Varela es la citada por nosotros y puede encontrarse en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=86465> [Consultado, diciembre 2020].

¹⁹ Nos inclinamos a traducir *Machenschaft* por *maquinismo* y no, como suele ser habitual entre los traductores de Heidegger, por *maquinación*.

²⁰ Traducción de Nicolás Alberto González Varela del texto original de la *Gesamtausgabe*: "Der »Kommunismus« ist jedoch keine bloße Staatsform, auch nicht nur eine Art der politischen Weltanschauung, sondern die *metaphysische* Verfassung, in der sich das neuzeitliche Menschentum befindet, sobald die Vollendung der Neuzeit ihren letzten Abschnitt beginnt." (Heidegger, 1998, p. 206).

²¹ Traducción de González Varela del original perteneciente a "Koinon. Aus der Geschichte des Seyns", *Die Geschichte des Seyns*, GA, Band 69: "Ist der »Kommunismus« die metaphysische Verfassung der Völker im letzten Abschnitt der Vollendung der Neuzeit, dann liegt darin, daß er bereits im Beginn der Neuzeit sein Wesen, wengleich noch verdeckt, in die Macht setzen muß." (Heidegger, 1998, p. 208).

²² Citamos *Cuadernos Negros, Reflexiones VII-XI*, XI, parágrafo 1.