

HEIDEGGER: la decapitación de la fenomenología y el totalitarismo nazi.²

Julio Quesada Martín.
Instituto de Filosofía
Universidad Veracruzana

A Jorge Novella Suárez.

“De la índole particular del pensar filosófico se sigue la particularidad de su expresión verbal” (p. 70 s.). “Pero usted conoce mi predilección por lo paradójico, predilección que justifico por el hecho de que lo paradójico es un signo distintivo de la verdad, y que con toda certeza la *communis opinio* jamás está en la verdad, como que es el precipitado elemental de una comprensión a medias generalizante, que, en relación a la verdad, es como el vapor sulfuroso que el rayo deja tras de sí. La verdad no es jamás un elemento. Sería función pedagógica del Estado disolver las opiniones públicas elementales y posibilitar al máximo, mediante la educación, la individualidad del ver y del observar. Entonces, en vez de la llamada conciencia pública —en vez de esa radical exteriorización de la conciencia moral— volverían a imperar las conciencias individuales, es decir, la conciencia a secas” (p. 249 s.).³

Os agradezco por todos los casos particulares en los que habéis intentado alejar de las cátedras de enseñanza a la pobre rutina judía (*die dünne jüdische Routine*) la cual carece de la conciencia de la responsabilidad del pensamiento, así como su raza carece por completo del sentimiento del suelo (*Boden*) psíquico y físico. *Briefwechsel ... Wilhelm Dilthey und Grafen Paul Yorck v Wartenburg, 1877-1897*, p. 254.⁴

² El origen de este trabajo parte de una conferencia leída en el *Congreso de Fenomenología: Retos y perspectivas actuales*. Facultad de Filosofía e Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana-CLAFEN (sección México)-Universidad de Michoacán. Xalapa, 24, 25 y 26 de noviembre de 2010. Su título original fue *Martin Heidegger: la decapitación de la fenomenología y sus consecuencias ético-políticas*. El texto que presenté para *Eikasia. Revista de Filosofía* conllevó una reformulación a fondo de aquella conferencia motivada por el excelente artículo de Alberto Hidalgo Tuñón *Crítica al “pensar” de M. Heidegger desde el materialismo gnoseológico* (*Eikasia. Revista de Filosofía*, 3 (Marzo, 2006)).

³ *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Halle a.d.S. 1923. Citado por Martin Heidegger: *Ser y tiempo*. Cap. 77. Trotta. Madrid, p. 403. Cursivas de Yorck.

⁴ Esta cita no es de *Ser y tiempo*, sino del libro de Emmanuel Faye: *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*. Akal. Madrid, 2009, p. 23. Es muy posible que nuestros heideggerianos no la conocieran; pero Heidegger sí. Y a pesar de su antisemitismo —mejor dicho: debido a eso— el “pensar” de Yorck (a quien lee en diciembre de 1923) frente a las abstracciones y debilidades del historicismo y demás “filosofías de la vida” de Dilthey, se constituye en el verdadero puente filosófico entre la hermenéutica de la facticidad histórica de 1922 (*Informe Natorp*) y el sentido y estructura ontológico-político de *Sein und Zeit* (1927).

1.- Planteamiento del problema: Heidegger, el nazismo y el final de la filosofía.

La filosofía contemporánea no ha querido hacer un ajuste de cuentas con el acontecimiento político más decisivo del siglo XX: el nazismo. Y la victoria aliada parece una pírrica victoria porque, como afirma Wolf Lepenies, Alemania perdió la guerra política pero ganó la guerra cultural⁵. Al respecto, la obra de Heidegger ha jugado un papel muy importante; tanto que se ha impuesto en nuestra disciplina una metodología de trabajo que separa radicalmente el pensamiento del filósofo de las acciones socio-políticas que lleva a cabo como ciudadano. Se ha impuesto en nuestras excelsas Academias el perfil de una dislexia hermenéutica consistente en aplaudir la (pretendida) grandeza especulativa de Heidegger al mismo tiempo que hay que guardar silencio sobre su nazismo o, directamente, negar la importancia que tiene para la filosofía, pero sobre todo para nuestras vidas y las de nuestros hijos, que el autor de *Ser y Tiempo* se convirtiera oficialmente en uno de los intelectuales orgánicos más importantes del *III Reich*. Esta metodología de trabajo forma parte, sabiéndolo o no, de los “revisionismos” que se hacen de la historia hasta el punto, afirmó Pierre Vidal-Naquet, de acabar asesinandola.⁶

Nuestro objetivo, en este trabajo, es seguir insistiendo contra viento y marea en la profunda relación que hay entre Ontología y Política en la Obra de Heidegger; tomando como hilo conductor esta hipótesis: el totalitarismo en general no puede justificarse filosóficamente si con anterioridad no se ha suprimido la subjetividad de la conciencia que fundamenta, a su vez, la autonomía de la persona. Ahora bien, en el caso extraordinariamente anti-moderno (y anti-humanista) del totalitarismo nazi tenemos que hilar más fino: el racismo es el medio por el que la subjetividad de la persona, aquello que se llamaba intencionalidad de la conciencia o simplemente conciencia, puede ser destruida en aras de la auténtica subjetividad histórica del pueblo alemán. El nazismo y el “pensar” (*Denken*) de Heidegger tenían un mismo a priori existencial-nacional: el final de la filosofía, su destrucción como parte esencial de la vuelta atrás.

2.- ¿Por qué Heidegger se afilió al nacionalsocialismo?: la historicidad.

Kart Löwith, antiguo discípulo y amigo de la familia, estaba exiliado en Italia cuando se encuentra por última vez con su maestro. En Roma y en 1936 (atención a la fecha) Heidegger fue invitado por el Instituto de Cultura italogermánico a dar una conferencia sobre Hölderlin. “Heidegger –escribe Löwith– no se quitó el emblema del partido que lucía en la solapa, ni siquiera en esta circunstancia. Lo llevó durante toda su estancia en Roma y, por lo visto, no se aperció de que la cruz gamada estaba fuera de lugar cuando estaba conmigo”.⁷ Löwith no analiza el contenido de la conferencia, se limita a describir de forma pormenorizada su encuentro con Heidegger durante esos días. Este “testimonio” es nuestro punto de partida. En varias ocasiones el antiguo discípulo intenta que el maestro defina su posición respecto de la revolución nacionalsocialista; sin embargo, todos son infructuosos hasta que saca

⁵ Wolf Lepenies: *La seducción de la cultura en la historia alemana*. Akal. Madrid, 2008 (primera edición en inglés de 2006).

⁶ Pierre Vidal-Naquet: *Los asesinos de la memoria*. Siglo XXI. México, 1994.

⁷ Kart Löwith: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*. La balsa de la Medusa, n| 61. Madrid, 1992, p. 79.

a colación la disputa en la *Neue Zürcher Zeitung* entre Barth y Steiger a propósito del papel filosófico que jugaba Heidegger en el partido. Löwith, nos dice, estaba en contra de ambos “puesto que opinaba que su adscripción al nacionalsocialismo estaba ligada a su filosofía. Heidegger asintió sin recelo, y me explicó que su concepto de la <<historicidad>> era la base de su <<entrada en acción>>”.⁸

Al respecto, debemos desmitificar una leyenda que suele utilizarse para ocultar la verdad: es falso que Heidegger tuviera problemas con el partido y que, por esa razón, abandona el Rectorado. 1º) Si Heidegger tiene diferencias con el NSDAP, ¿cómo es que da conferencias fuera de Alemania con el patrocinio del Ministerio de Cultura y Propaganda? 2º) No deja el Rectorado por desavenencias con el partido; sino, y como han demostrado, entre otros, Hugo Ott y Emmanuel Faye, porque a través de Carl Schmitt se le invita a formar parte de la Academia del Derecho Alemán; institución que estudiaba las bases de la nueva legalidad alemana tal y como se oficializa con Las Leyes de Núremberg de 1935 y cuyo paralelismo filosófico se encuentra, como he analizado en profundidad ⁹, en ese mismo semestre en el que Heidegger explica en Friburgo su *Einführung der Metaphysik*. Una “conducción” metafísica de la auténtica política alemana y que Heidegger hace coincidir con el verdadero origen de la filosofía y de Occidente al transformar el asombro filosófica ante la vida en una lucha por la existencia, al transformar el inicio de la filosofía clásica, <<¿Por qué hay ser y no más bien nada?>>, en <<¿Quiénes somos nosotros mismos?>>. Esta transformación de la filosofía es, en primer lugar, un fiel reflejo ideológico de la transformación de la realidad alemana; pero, analizado en la perspectiva ontológica implica algo mucho más fuerte que la adhesión al nacionalismo germánico, ya que ese <<¿Quiénes somos nosotros mismos?>> es radicalmente existencial. Heidegger entra, pues, en política porque tiene que llevar hasta sus últimas consecuencias el sentido y alcance de la pregunta que afirma el Dasein frente a la Nada que es la decadencia de Occidente.

Entonces, ¿se habrá mal interpretado Heidegger a sí mismo hasta el punto que el “autor” desconoce la grandeza de su pensar y debemos olvidar su nazismo como un mal empleo de su propia filosofía? Así se sigue creyendo hasta hoy entre los adeptos. Esta realidad es lo que hace que el “testimonio” de Karl Löwith tenga una fulgurante actualidad para nuestro mundo académico desde que escribió: “Más sustancialmente el espíritu y la manera de pensar de Heidegger son nacionalsocialistas, y resulta poco adecuado criticar su decisión política aislándola de los principios de su filosofía. Heidegger no se <<malinterpretaba a sí mismo>> cuando abogó por Hitler (ver artículo de H. Kunz en el *Neue Zürcher Zeitung* de enero de 1938) sino que, simplemente, aquéllos que no lo comprendían no podían entender por qué hacía aquello”.

El §74 de *Sein und Zeit* -titulado *La constitución fundamental de la historicidad*- pone de manifiesto las consecuencias ético-políticas de la supresión de la subjetividad de la persona o individuo cuya conciencia viene a ser sustituida por la “auténtica” conciencia del *Dasein* en tanto <<historicidad>>. La tesis ontológico-política de Heidegger dice así:

⁸ K. Löwith: *oc*, p. 70.

⁹ Julio Quesada: *Heidegger de camino al Holocausto*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2008.

El *Dasein* tiene fácticamente en cada caso su “historia”, y puede tenerla porque el ser de este ente se halla constituido por la historicidad.¹⁰

Heidegger arranca la explicación de por qué el problema ontológico de la historia es un problema existencial recordando al lector que en los primeros capítulos de su obra, *SuZ*, el ser del *Dasein* ya se ha definido como *Sorge* (“cuidado”). Este cuidado del ser se funda en la temporalidad, en la finitud. No estamos hablando de cualquier tipo de cuidado, sino del que cuida la esencia del ser en tanto *Dasein*. Y, de ahí, que la *Sorge* sea un existenciario porque, se dice en el §9, cuida lo propio, siempre y exclusivamente “él está entregado a su propio ser”¹¹. Esta referencia a lo mío como “yo” ya dejó de corresponder a la subjetividad de la persona y a la intencionalidad de la conciencia. Y por eso puede afirmar que “*La esencia del Dasein consiste en su existencia*”. Ahora bien, no está diciendo Heidegger que la esencia de todo ser esté en su existencia. No, el existencialismo heideggeriano jamás podía ser un “humanismo” porque la existencia (*Existenz*) única y exclusivamente pertenece a los pueblos históricos. Escribe:

La “esencia” de este ente consiste en tener-que-ser [*Zu sein*]. El “qué” (*essentia*) de este ente, en la medida en que siquiera se puede hablar así, debe concebirse desde su ser (*existentia*). (...) Para evitar la confusión usaremos siempre para el término *existentia* la expresión interpretativa *estar-ahí* [*Vorhandenheit*] y le atribuiremos la existencia como determinación de ser solamente al *Dasein*.¹²

En ese mismo texto cualquiera puede comprobar que la oposición que Heidegger establece entre *existentia* y *Existenz*, entre “existencia inauténtica” y “existencia auténtica”, no es la de una contradicción lógica sino, en sus mismas palabras, dos formas de ser “*esencialmente incompatibles*”.¹³ Así, pues, la analítica del *Dasein* ya ha partido la vida humana, el mundo, en dos tipos de existencias ontológicamente opuestas. La auténtica existencia es la que cuida de su ser “propio”. Esta circularidad epistemológica no manifiesta para Heidegger ningún atentado contra la lógica *-petición de principio-* porque el cuidado es, en sí mismo, “una vuelta atrás” gracias a lo que “verdad”, “cuidado”, “origen” “libertad” y “*Dasein*” forman una compacta unidad orgánica completamente ajena al binomio racionalidad-irracionalidad. Esto no quiere decir que la filosofía de Heidegger no guarde las “formas” de la filosofía que destruye; lo que ocurre, como veremos en el próximo punto, es que el cuidado de esa unidad orgánica tiene una consistencia “lógica” muy distinta de la lógica en la que se justificaba la *existentia* humana universal en base al entendimiento humano. Esta “nueva” lógica de la existencia es el hilo conductor de la hermenéutica cuya investigación es, al mismo tiempo, la metodología de la nueva ciencia del espíritu racista con la que el ser quiere cuidar su propio origen. Y, de ahí, la nueva definición de esta lógica de la vuelta atrás como “lógica radical del

¹⁰ M. Heidegger: *Ser y tiempo*, §74. Trotta. Madrid, 2003, p. 398.

¹¹ M. Heidegger: *oc.*, p. 67. *Sein und Zeit*, §9, 41-42.

¹² *Oc.*, §9, p. 67. Cursivas del original.

¹³ *Oc.*, p. 67. *Sein und Zeit*, §9, 42. Cursivas nuestras.

origen” (*Ursprung*) del Dasein.

Por otra parte, la temporalidad no es un concepto teórico-abstracto, sino concretas manifestaciones histórico-políticas que llevan el sello biológico y cultural de su *Existenz*. Luego no hay un tiempo universal como tampoco una teleología de la historia; única y exclusivamente “la forma propia del existir”. Esta propiedad *-eigentlichkeit-* significa no sólo que es finitamente única, sino también excluyente. ¿Por qué?: porque el cuidado del ser *-<<Por qué hay Dasein y no más bien Nada?>>-* tampoco es el fruto de una “teoría” (*qewrein*) sobre el mundo, ni de una “imagen del mundo”, en fin, no es otra categoría de la razón humana; sino de lo que Heidegger ha denominado con suma habilidad retórica “resolución precursora”. Esta dificultad lingüística que hay en *Ser y Tiempo* para dar expresión a la nueva realidad racista de la existencia auténticamente alemana, es decir, “pensar” (*Denken*) el *Volk* desde el *Volk*, no nos obstaculiza, sin embargo, para entender a Heidegger en su propio contexto ontológico-hermenéutico-político ya que se trata de una transformación del sentido perceptivo kantiano y fenomenológico que tiene el “a priori” para el conocimiento humano en un “a priori” existencial. Pero ya no podemos seguir equivocándonos: este nuevo o transvalorado “a priori” aparece nítidamente en el cap. 74 de *Sein und Zeit* en donde Heidegger ha reducido el radio de acción de la existencia y de la vida al *Volk* alemán que, como puede verse en el cap. 77, es el “suelo” [*Boden*] del que está necesitada la “caída” (o decadencia) de Occidente para volver al origen del *Denken*. Como este origen no es una idea filosófica sino el lugar de nacimiento (*Ursprung* y *Herkunft*) conviene que los lectores de *Ser y tiempo* adviertan de una vez que no puede haber otro “a priori” para el existencialismo de Heidegger que el que aparece en calidad de “cuerpo”; claro que no hablamos del cuerpo fenomenológico -y muchísimo menos de la “carne”- sino del cuerpo nacional, esa unidad *anti-constitucionalmente* filosófica y política a la que sólo se pertenece en razón de la sangre.¹⁴ Conviene adelantar algo importante que desarrollaremos más adelante: la destrucción que está llevando a cabo Heidegger de la filosofía y la política modernas transforma aquel *Volkgeist*, “espíritu del pueblo”, en algo completamente antiuniversal y antioccidental ya que, ahora, no hay otro “espíritu” del “pueblo” que el *cuerpo* por cuya *Sorge* o cuidado se cierra sobre sí mismo. *Ser y tiempo* quiso imponer un nuevo, aunque antiguo, evangelio: el cuerpo es el alma del pueblo. Desde ahí cobra todo su sentido ontológico y político la afirmación de que la auténtica libertad del *Dasein-Volk* es, frente a la democracia, la “resolución precursora” o “autoafirmación” del encadenamiento del individuo al alma alemana, es decir, al cuerpo del cuerpo en su estado (*Reich*). Roberto Esposito ha calificado este “doble cierre del cuerpo” -primero con la absoluta identificación del “yo” con su “cuerpo” y, en segundo lugar, la pertenencia de cada uno de estos cuerpos a un cuerpo más profundo y extenso, el “pueblo”- como uno de los elementos más esenciales de la biopolítica del nazismo en su calidad, precisamente, de “paradigma inmunológico”.¹⁵

¹⁴ Estas cursivas aluden a la oposición que se da entre <<fenomenología>> y <<Reich>> en la obra de Edmund Husserl. Así como la constitución del sujeto fenomenológico es impensable sin la constitución predada del espacio público intersubjetivo y transnacional, plural y teleológicamente infinito del “ser del mundo”, para la analítica del Dasein no existe otra auténtica constitución política que la que brota de la raíz (“*blut und boden*”) de la “propia” historicidad. Véase el magistral trabajo de Karl Schumann: *Husserl y lo político*. Para esta cuestión el cap. III <<Fenomenología y Estado>>. Prometeo. Buenos Aires, 2009, pp. 111-142.

¹⁵ “Ninguno de los teóricos nazis negó aquello que se suele denominar <<alma>> o <<espíritu>>, pero, antes que apertura del cuerpo hacia la trascendencia, el nazismo lo convirtió en el medio para su renovado y más definitivo cierre. En este sentido, el alma es el cuerpo del cuerpo, el cierre de su cierre, aquello que nos encadena, incluso si se lo considera subjetivamente, a nuestro encadenamiento objetivo”. Por lo tanto, el cuerpo del Dasein sólo puede ser o des-velarse como parte de una unidad orgánica totalitaria o VolkStaat que no es otra cosa, para este nuevo Denken, que la unitaria estructura recuperada del suelo de la comunidad de los grandes antepasados. Roberto Esposito: *Bios. Biopolítica* y

Esta nueva lógica del origen del Dasein ya no pregunta por la esencia del ente (lo óntico) sino por la verdad de la esencia del ente: una nueva ontología que se reduce a la historicidad del cuerpo étnico; única corporalidad existencial que merece el título de “pueblo metafísico” o “pueblos históricos” porque son los únicos que aún piensan con los pies en el suelo (*boden*).¹⁶ Esta verdad ya está mucho más allá del espacio y del tiempo impuestos por la *Crítica de la Razón Pura*. Ahora la verdad del Dasein nada tiene que ver con la lógica o las categorías del entendimiento humano, sino con la vida en tanto Da-sein. El nuevo “a priori” de la existencia ha reducido lo infinito a la “finitud” y la universalidad del Ser a un adverbio de lugar, “Da”. Sólo que este lugar no es un lugar cualquiera, sino el ahí del ser, lo que luego llamará Heidegger poéticamente “el suelo natal”, el ahí de las raíces del pueblo que (aún) se pregunta <<¿Por qué hay Dasein y no más bien Nada?>>. El tiempo en tanto “temporalidad” es abrigo y memoria y de la huella que se repite (*Wiederholung*) de esa tradición que hay que cuidar desde siempre. Por lo que el “Tener-que-ser” acabará siendo la máxima “libertad” de la existencia auténtica; pero no es una libertad que deriva de una deliberación o reflexión del individuo sino del nuevo “a priori” ontológico: el estar resuelto de ante mano en la voluntad de querer ser quienes somos.

Este querer cuidar la verdad del ser es lo que, según Heidegger, hace que el *Dasein* esté históricamente “consignado” (*anweisung*).¹⁷ Consignado o resuelto a “asumir” el propio “ahí” (*Da*) fáctico. El *Mitsein*, el ser-con, ha roto el hilo umbilical que aún le podía acercar al ser-con fenomenológico en tanto horizonte de mundo plural e infinito tal y como lo percibe la fenomenología de Husserl. Y es por esta razón que la definición de “destino” (*Schicksal*) sufre una revolución centrípeta conservadora definida de esta forma:

Con esta palabra designamos el acontecer originario del Dasein que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el Dasein, libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido.¹⁸

Se trata de una fuerza centrípeta y es muy importante volver a oponer, en buena ontología heideggeriana, “fuerza” a “idea” porque es la fuerza del Volk, en última instancia, la fuerza del “cuerpo” desde el que se resuelve la toma de conciencia o historicidad del Dasein. Esto se confirma políticamente en 1933, en el *Discurso de Rectorado*, cuando su abierto nazismo le permita reconstruir desde su nueva ontología el problema moderno de la “autonomía” del individuo como pensamiento carente de suelo y enfermizo, malo para la *Vollkgesundheit* (“salud del pueblo”)¹⁹, haciendo que la auténtica subjetividad no tenga otro espíritu que el del nacionalismo racista de la “autoafirmación”. Por fin el auténtico “pensar” o Denken se configura como el “acontecimiento” que vuelve a poner en marcha la existencia de Occidente en la medida en que, gracias al III Reich, el Volk alemán pone en

filosofía. Mutaciones. Amorrortu. Buenos Aires, 2006, pp. 226-230.

¹⁶ Julio Quesada: *Heidegger de camino al holocausto*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2008. Especialmente el largo análisis dedicado a la *Introducción a la Metafísica* de 1935.

¹⁷ *Oc.*, p. 398-399.

¹⁸ *Oc.*, p. 400.

¹⁹ Martin Heidegger: GA, 16, .

marcha su propia filosofía de la existencia del pueblo alemán: el cuidado, *Sorge*, del “blut und boden”, “sangre y suelo”, reafirmó el Rector en 1933 desde los capítulos 74 y 77 de *Ser y tiempo* de 1927 y, por lo tanto, confirmando desde el poder nazi lo que su ontología debía a la filosofía del antisemita Yorck von Wartenburg.²⁰

Volviendo a nuestra lectura de *Ser y tiempo*, quedaba ontológicamente constituida la historicidad-*Existenz* como “destino colectivo” del *Volk* con las siguientes palabras:

Con este vocablo designamos *el acontecer de la comunidad, del pueblo (Damit beszechen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes)*.²¹

Lo que se “repite” en la “resolución precursora” como *Sorge* es, entonces, el cuidado del pueblo, el cuidado del propio “ahí”. Desde un punto de vista político este destino común del pueblo tiene un claro y contundente significado anti-moderno y anti-democrático porque esa interpretación ontológico-hermenéutica del “destino común” de un pueblo se autoafirma en su “resolución precursora” como “herencia” (*Herkunft*); pero esto implica la desaparición de la autonomía de la sociedad civil engullida, como ocurrirá a partir de 1933 con la Universidad, por el *Volk-Reich*.

Los elementos principales de la historicidad ya han sido expuestos. Pero antes de acabar este primer punto he de retomar un cabo suelto: ¿por qué disertaba Heidegger sobre Hölderlin en Roma (1936) con la *esvástica* en la solapa?, ¿qué encontró en la poesía de Hölderlin para asociar al poeta con el movimiento nazi? Nuestra respuesta es que el ontólogo hace de Hölderlin el poeta-fundador de la patria de origen, *Heimat*, el suelo natal desde donde se yergue la lengua materna, la auténtica patria, el hogar, “la casa del ser” (*Carta sobre el humanismo*). Este giro hacia la-poesía-y-la-obra-de-arte está en conexión con el “fracaso” del lenguaje de *SuZ* ya que, Heidegger lo sabía, quería “decir” sobre el “acontecimiento” con categorías que dependían de la lógica aristotélico-leibniziana-kantiana. El <<giro lingüístico>> y el <<giro hermenéutico>> se van a ir transformando en la nueva “metodología” cuya meta consiste en la recuperación de la auténtica herencia cultural germánica que, desde *SuZ*, ya ha quedado identificada frente a la “existencia” como *Dasein*. En efecto, la lectura hermenéutica de la modernidad sabe que el mito del origen patrio jamás se va a poder fundamentar en el espíritu de la filosofía, ciencia y política modernas porque este espíritu alumbraba tareas infinitas de carácter universal-abstracto como la actitud teórica del filósofo o la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Todo lo contrario, la esencia de la poesía de Hölderlin es lo que pone al filósofo de camino al Habla y en la dirección “adecuada” apuntada en la pregunta que interroga por qué hay ser y no más bien Nada; siendo, pues, el lenguaje en su sentido ontológico-hermenéutico la fuerza vital que decide en la respuesta a la cuestión ocultada por la propia metafísica desde el inicio de la propia filosofía: “¿cuál es la verdad del ser?”. Y Heidegger respondió: la “acción poética”; cuya raíz griega es *poihsiz*, “producción” en el sentido de la *Bildung* (dar-forma). Y en base a esta etimología “rescatará” del “original” griego el concepto de sustancia, *ousia*,

²⁰ Esta influencia es la razón de nuestra propia estrategia de desmontaje de Heidegger: hay que comenzar leyendo *Sein und Zeit* de atrás hacia delante. Hoon Lee: *La influencia del conde Yorck von Wartenburg en la interpretación heideggeriana de Descartes*. En VVAA: *Heidegger. La voz del nazismo y el final de la filosofía*. Universidad Veracruzana-FCE. México (en prensa).

²¹ *Oc.*, p. 400; *Sein und Zeit*, 508.

que, contra la tradición greco-judaica-cristiana y latina (*sustantia*), va a traducir desde su propia indicación de la situación hermenéutica de la facticidad histórica (1922) como “*bienes familiares*”, “*bienes patrimoniales*”, “*bienes disponibles para el uso en el mundo circundante*”²².

Se trata de un abuso hermenéutico, pues si bien es cierto que Aristóteles usa en la *Ética a Nicómaco* el sentido de ousia como “bien” y “bienes”, jamás lo hace en el sentido de “*bienes patrimoniales*”; este añadido es un invento de Heidegger.²³ Pero de ahí lo filosóficamente decisivo para entender su ruptura con la fenomenología y con toda la tradición greco-judaica-cristiana-latina y moderna es la reducción del concepto metafísico de “sustancia” a su “mundo circundante” porque la investigación filosófica que lleva a cabo Heidegger en tanto fenomenología de la facticidad histórica carece de ese horizonte universal que implicaba la *sustantia* y la existencia de la sustancia para la metafísica moderna. Frente a la matematización y democratización del mundo, el único lenguaje que puede producir y repetir la identidad nacional del origen es aquel que se encuentra más cerca del origen; de forma que la poesía se transforma en el crisol del alma del pueblo (*Volk*) frente al Nihilismo y desarraigo europeos motivados por el dominio planetario de la lógica de la autonomía de la razón que ha llevado, entre otras cosas, a entender la “sustancia” como una categoría universal.

El llamado <<segundo Heidegger>> no sólo no va a cambiar ni un ápice esta posición, sino que ahí mismo va a justificar su auténtico humanismo de los pueblos frente al existencialismo humanista de Jean-Paul Sartre en tanto que “el lenguaje es la casa del ser”, lema de los nacionalismos contemporáneos. Si la premisa mayor es que “sólo se puede pensar en alemán” (*Entrevista póstuma en Der Spiegel*, 1976) y la menor es “el lenguaje es la casa del ser”, ustedes mismos pueden dar cuenta de la desastrosa conclusión ético-política a la que esta lógica de la historicidad tenía que llegar al poner en marcha las directrices sociales y políticas de una nueva ontología que reduce la “sustancia” a la finitud y exclusividad que late en la “producción” de “bienes patrimoniales”.

José Luis Molinuevo ha explicado claramente el contenido estético-político de la *poihsiz* en estos términos: “¿Por qué ha elegido a Hölderlin? Se trata, dice Heidegger, de una decisión histórico...política en su <<máximo y auténtico sentido>>, lo que ahorra hablar sobre la <<política>>. Porque él funda el <<temple de ánimo fundamental>> que aparta de los dioses e inserta en la tierra, que abre un mundo, la verdad de un pueblo. Porque Hölderlin es el poeta de los alemanes. Hölderlin es el educador, pero no de Grecia, sino del futuro de los alemanes. Y <<toda educación se fundamenta en el ser introducido en el origen>>. Para Heidegger, el origen de la obra de arte se revela como una creación conservadora, ya que manifiesta la escisión de lo existente que existe en la lucha de la *Lichtung*, en esa instalación de un mundo y elaboración de la tierra. El mundo no es ahí el conjunto de las cosas existentes, sino el ámbito de las decisiones esenciales y la tierra no se diluye o desparrama, sino que nutre y cobija haciendo el mundo habitable (Novalis) ya sea en la caverna o el templo, morada del dios y del hombre. (...)”

²² M. Heidegger: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*. Trotta. Madrid, 2002, p. 58. *Gesamtausgabe*, 62, 373. Cursivas mías.

²³ Esta acepción del término griego οὐσία no aparece en ninguno de los especialistas modernos y contemporáneos en Aristóteles. Pondremos algunos ejemplos. Werner Jaeger: *Aristóteles*. FCE. México, 2002. W. D. Ross: *Aristóteles*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1957. W. K. Guthrie: *Historia de la filosofía griega. VI. Introducción a Aristóteles*. Gredos. Madrid, 1993. Salvador Rus Rufino: *La razón contra la fuerza. Las directrices del pensamiento político de Aristóteles*. Tecnos. Madrid, 2005. Tomás Calvo Martínez: *Aristóteles y el aristotelismo*. Akal. Madrid, 2008.

El modo como esto sucede es una triple mediación. Los poetas reciben y fundan la verdad (Hölderlin), los pensadores (Heidegger) la piensan, reflexionan sobre ella, son su transparencia, y el *Führer* (Hitler), el hombre de Estado, la realiza históricamente. Su resultado es el Estado del trabajo”.²⁴

Pues bien, ya podemos concluir algo básico. Es en este contexto del “giro hermenéutico” hacia lo originario que hay en la ousia heideggeriana por lo que la *Sorge* o “cuidado” del *Dasein* se transforma en el existenciario más importante de la ontología al mismo tiempo que queda conectado, desde el interior de la Obra de Heidegger, el cuidado del mundo circundante, el cuidado de los bienes patrimoniales o familiares, con su propia filosofía del tiempo y, aunque aún de modo poco claro, la nueva actitud del filósofo abandona el plano puramente teórico para convertirse en el pastor del ser, en el guardián de su propio mundo circundante.

El recorrido metafísico y político de la *Sorge* cabe señalarlo en síntesis desde su inicio y su consumación mediante estos puntos:

1º) El inicio oficial de la carrera política de Heidegger comienza con su militancia en el partido nacionalsocialista desde el 1 de mayo de 1933; cuota que nunca dejó de pagar hasta el final de la guerra. Pero la entrada en acción como intelectual del régimen quedó grabada en sus múltiples discursos, artículos y alocuciones radiofónicas dadas mientras era Rector en Friburgo. A este arranque político en consonancia total con sus “descubrimientos hermenéuticos” voy a denominarlo del siguiente modo: <<El cuidado del ser-ahí en relación al nuevo papel de la filosofía y la ciencia alemanas en la Universidad nacionalsocialista>>. En esta primera etapa Heidegger se limitó a relacionar ontológicamente a la *Sorge* con la verdad del ser: la raza. El Discurso de Rectorado –*La autoafirmación de la Universidad alemana*– es un documento importante para estudiar de forma objetiva cómo la filosofía de Heidegger viene a fundamentar en su propia ontología “la deglución de la Universidad por el Estado”, como magníficamente escribió el traductor español Ramón Rodríguez.²⁵ Es imposible negar la profunda conexión entre el decisionismo ontológico de 1927 y la exigencia en 1933 de suprimir, en aras de la verdadera esencia de la Universidad alemana, la libertad de cátedra. Pero hay que añadir que esta ontológica crítica al espíritu liberal de la Universidad europea la ha justificado Heidegger en la *Sorge* de la esencia de la existencia alemana con estas palabras en su toma de investidura como Rector:

Si queremos la esencia de la ciencia, en el sentido de ese firme mantenerse, cuestionando y al descubierto, en medio de la inseguridad de la totalidad del ente, entonces *esta* voluntad esencial instituye para nuestro pueblo un mundo suyo del más íntimo y extremo riesgo, es decir, su verdadero mundo *espiritual*. Pues <<espíritu>> no es ni la sagacidad vacía, ni el juego de ingenio que a nada compromete, ni el ejercicio sin fin del análisis intelectual, ni una razón universal, sino que espíritu es el decidirse, originariamente templado y consciente, por la esencia del ser. Y el mundo *espiritual* de un pueblo no es una superestructura

²⁴ José Luis Molinuelo: *El espacio político del arte. Arte e historia en Heidegger*. Tecnos. Madrid, 1998, p. 69-70.

²⁵ Martin Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez. Tecnos. Madrid, 1989, p. XXVIII.

cultural como tampoco un arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su tierra y de su raza [seine erd – und bluthaften].²⁶

El cuidado del ser es lo que fundamenta el “mundo espiritual” de un pueblo. Es importante retener esta reducción anti-fenomenológica de la idea husserliana de “mundo” plural e infinito en lo que Heidegger denomina en 1933 “su propio mundo” -y cuyo claro antecedente hermenéutico está en el cap. 77 de *Ser y tiempo*: a la filosofía en general pero muy especialmente a la filosofía moderna le falta el “suelo” [boden] del pensar; suelo hermenéutico-nacional que desde el *Informe Natorp* de 1922 traduce la *sustantia* aristotélica del hombre como “bienes patrimoniales”. Pero también es importante retener que en este mismo discurso en el que se fundamenta ontológicamente la supresión de la libertad de cátedra y, por lo tanto, la libertad de conciencia o, para entendernos entre fenomenólogos, la intencionalidad de la conciencia de cada persona, en este mismo contexto “filosófico” aflora sin la menor ambigüedad el racismo ontológico-histórico de Heidegger –eufemísticamente denominado racismo cultural como si de tal forma la relación de Heidegger con el holocausto únicamente hubiera sido de carácter cultural, ajeno por completo a la destrucción de tantas vidas- que, decíamos anteriormente, llega en ayuda del *Führerprinzip*.

2º) Ahora bien, el cuidado de la *ousia* como parte esencial de la “autoafirmación” alemana ya no puede detenerse ahí. No puede detenerse en Alemania porque el problema del ser apunta a Europa y a Occidente ya que el olvido del ser, el olvido de la verdad del ser que consiste en el cuidado de la raza y de su tierra, se ha convertido en una cuestión planetaria relacionada con la esencia de la *técnica moderna* y *La Voluntad de Poder* desde donde medita Heidegger sobre la solución creadora al problema del Nihilismo. Quiero denominar este momento culminante de la fenomenología de la historicidad como <<La *Sorge* del mundo espiritual y la selección racial del hombre como metafísicamente necesaria>>. Para el semestre de invierno de 1941-42 preparó Heidegger un curso titulado *La metafísica de Nietzsche* que, a causa de la guerra, no se pudo dar. Pertenece al volumen 50 de la *Gesamtausgabe* y no se publicó hasta 1961 con el título de *Nietzsche*. Tanto la traducción francesa de Gallimard como la española de Destino se basaron en esta edición que, a la luz de la publicación del original en 1990, ha resultado un fraude por las manipulaciones del propio Heidegger como ha demostrado en su investigación Emmanuel Faye²⁷. Pues bien, el capítulo cuarto de este *Nietzsche Metaphysik* lleva por título *Der Übermensch* y de ahí les quiero leer el siguiente pasaje:

Lo clásico de este darse forma del hombre que se toma a sí mismo en sus manos consiste en el simple rigor de simplificar todas las cosas y todos los hombres en algo único: el incondicionado dar poder a la esencia del poder *para el dominio sobre la tierra*. Las condiciones de este dominio, es decir, todos los valores, son

²⁶ M. Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana*, p. 12-13. *Gesamtausgabe* [GA], 16, 111-112. Cursivas en alemán.

²⁷ Emmanuel Faye: *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*. Akal. Madrid, 2009. Edición francesa de 2005.

puestos y llevados a efecto por medio de una completa <<maquinalización>> de las cosas y por medio de la selección del hombre. (...) Sólo cuando la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder se ha convertido en la verdad del ente en su totalidad es posible, es decir, metafísicamente necesaria, la institución [*Prinzip*] de una selección racial [*Rassenzüchtung*], es decir, no la mera formación de razas que crecen por sí mismas sino la *noción* de raza que se sabe como tal.²⁸

En la edición de 1961 Heidegger añadió en punto y seguido esta frase:

Así como la voluntad de poder no es pensada de modo biológico sino ontológico, así tampoco la noción nietzscheana de raza tiene un sentido biologista sino metafísico.²⁹

Para desarrollar en profundidad este nexo ontológico-político entre la “metafísica” y la “selección racial del hombre” les tendría que explicar toda la *Einführung der Metaphysik* de 1935; pero nuestro objetivo era más modesto, demostrar la profunda relación entre filosofía y nazismo en Heidegger. Podemos, no obstante, dar un paso más respecto de si, a fin de cuentas, *Sein und Zeit* queda al margen de esta espeluznante tesis racista que se sigue afirmando en 1961. Mis investigaciones sobre *La metafísica de Nietzsche* -cuyo punto de partida debo a Emmanuel Faye- nos confirman que, al menos para el propio Heidegger, sí existe una relación filosófica entre la selección racial del hombre y *Ser y tiempo*. La prueba indiscutible se encuentra en la *Einleitung (Introducción)* de esta obra. En efecto, ahí explicó el propio Heidegger cuál era la “metodología” en la que se basaba para interpretar de esta forma a Nietzsche. Permítanme dirigirles la atención a lo esencial, a la cosa misma, a la (hipotética) relación entre *Sein und Zeit* y el racismo sin entrar a discutir la legitimidad de esta interpretación heideggeriana sobre *La Voluntad de Poder* de Nietzsche. En la *Introducción* –les decía- el filósofo afirmó lo siguiente:

El intento siguiente *sólo puede pensarse y seguirse desde la experiencia básica de Ser y tiempo*. Ésta consiste en ser afectado de un modo siempre creciente, aunque también de un modo que en algunos puntos tal vez se vaya aclarando, por ese acontecimiento único de que en la historia del pensamiento occidental se ha pensado ciertamente desde un comienzo el ser del ente, pero la verdad del ser en cuanto ser ha quedado, no obstante, sin pensarse, y no sólo se le ha rehusado al pensar como experiencia posible sino que el pensar occidental, en cuanto metafísica, encubre propiamente, aunque no a sabiendas, el acontecimiento de este

²⁸ M. Heidegger: *La metafísica de Nietzsche*. En *Nietzsche, II*. Destino. Barcelona, p. 249 y 250. *GA*, 50, 55-57. Cursivas de Heidegger.

²⁹ M. Heidegger: *Nietzsche, II*, p. 250.

rehusar.³⁰

Si por “experiencia básica” de *Sein und Zeit* entendemos lo que ya hemos explicado de la ontología política en base a que la constitución fundamental de la “historicidad” es el “acontecer” de la propia *Sorge* en tanto destino de “la comunidad del pueblo” (§74), y que la historicidad es un problema “existencial” en el sentido de que la existencia auténtica es la que “tiene que ser” (§9), entonces, entenderemos desde la lógica radical del origen, es decir, desde la revisión existencial de Parménides, *¿Por qué hay ser y no más bien nada?*, entendemos por qué, según la *Introducción a la metafísica* de 1935, el pueblo alemán es, frente a Rusia y Estados Unidos, el único “pueblo metafísico” y, como tal, “asignado” por su destino a salvar a Europa y Occidente...tanto si quieren como si no quieren³¹. En este mismo libro afirmó Heidegger lo siguiente:

Todo esto se llama filosofía. Lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacional-socialismo, pero que no tiene absolutamente nada que ver con *la interior verdad y grandeza de este movimiento* (a saber, el contacto entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno), hace su pesca en esas turbias aguas de <<valores>> y <<totalidades>>.³²

El paréntesis lo añade Heidegger para la segunda edición de 1953. Lo que confirma la continuidad de pensamiento filosófico-política que Heidegger mantuvo con el nazismo ¡incluso después de la guerra! Si atendemos a las fechas en las que se van dando estos pensamientos resulta, como mínimo, inquietante que la necesidad metafísica de la selección racial del hombre aparezca académicamente cuando los hornos crematorios ya están en marcha. Pero aún hay algo más inquietante. ¿qué quiso decir Heidegger en 1953 al reafirmar que la auténtica filosofía del nazismo, su “interior verdad y grandeza de este movimiento” estaba en estrecha conexión con el contacto entre “la técnica planetaria” y “el hombre moderno”? Tan sólo pensar que cabe hacer una síntesis interpretativa entre este elogio del nazismo desde las conclusiones racistas de *La metafísica de Nietzsche*, el sólo acercarse a este abismo de la filosofía del ser nos debería como mínimo volver a leer, ahora desde *Ser y tiempo*, *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad. Emmanuel Faye tiene sobrada razón cuando ironiza afirmando que “Es evidente que la posición de Heidegger es algo más que nacionalismo político: esta <<exclusividad>> existencial del pueblo alemán, presentado como el único capaz, bajo la dirección de Hitler, de asumir la transformación de la existencia del hombre, es enteramente dependiente de una toma de posición absolutamente racista y discriminatoria”³³.

Ya tenemos otra conclusión en el horizonte del nuevo “pensar”: para no quedar atrapados en las redes

³⁰ M. Heidegger: *Nietzsche, II*, p. 211. *GA*, 50, 6. Cursivas mías.

³¹ M. Heidegger: *Introducción a la metafísica*, §11. Editorial Nova. Buenos Aires, 1959, p. 75. *Einführung in die Metaphysik. Gesamtausgabe*, 40, 40-41.

³² M. Heidegger: *Oc*, p. 234. *GA*, 40, 208. Cursivas mías.

³³ Emmanuel Faye: *oc*, p. 232-3.

lingüísticas heideggerianas del nuevo “humanismo” hay que comenzar leyendo su obra maestra desde el final, a partir de su posición hermenéutica dadas en los caps. 77 y 74 de *Ser y tiempo*. Es más, propongo releer la tesis heideggeriana de “el olvido del ser” como el origen existencial-racista de la filosofía en Occidente.

3.- La fenomenología decapitada: Husserl y Lévinas críticos de Heidegger.

Nuestra última tesis y conclusión de esta investigación es que Heidegger sólo puede fundirse “filosóficamente” con el totalitarismo nazi mediante *la decapitación de la fenomenología* que, como señaló agudamente Gérard Granel, está íntimamente relacionada con la ontologización de la vida humana y con la desaparición del “cuerpo” y de nuestra “corporalidad” en tanto que no nacemos a la vida sino única y exclusivamente a la “existencia”. Si Heidegger no dedica en *Ser y tiempo* ni una sola línea al “nacimiento” y su espiritualidad en tanto “algo nuevo bajo el sol”, se debe a que el auténtico nacer sólo se capta como *Dasein*.³⁴ La revolución conservadora heideggeriana que transformó el inicio aristotélico de la filosofía con un indestructible vector trascendental hacia la infinitud y pluralidad del mundo: “Todos los hombres aspiran por naturaleza al conocimiento”³⁵, transformó el sentido de la filosofía y de la ciencia en razón del cuidado de la finitud y exclusividad del *Dasein-Volk* cuyo “ser” es ontológicamente anti-moderno, anti-ilustrado y anti-democrático. Esta y no otra es la razón mitológica (que diría nuestro colega Alberto Hidalgo Tuñón) de la tan cacareada preeminencia heideggeriana, y a todos los niveles, de la filosofía sobre la ciencia. El ser de la vida auténtica no puede darle ninguna “idea”, ya sea racionalista o irracionalista, bien idealista o materialista, porque única y exclusivamente es el suelo (*blut und boden*) el fundamento, *Grund*, de la vida del espíritu, de la existencia y de la cultura. Esto quiere decir que la pregunta del “comienzo” de la filosofía en Occidente ha transformado el “asombro” ante el universo en una “decisión”; de forma que la pregunta “¿Por qué hay ser y no más bien Nada?” carece de trasfondo lógico y, por lo tanto, de base científica para transmutarse o transvalorarse algo completamente diferente: “¿Quiénes somos nosotros mismos?”. La auténtica investigación filosófica sufre, pues, un giro radical hacia la finitud y el nacionalismo del *Dasein-Volk* greco-germánico que ya no se asombra ante los enigmas teóricos y prácticos del mundo, sino frente al otro que no es, ni puede ser, él mismo. Heidegger no es, ni mucho menos, el pastor de la Nada sino el pastor del *Dasein-Volk* y, como tal resolución que se autoafirma en la misma medida existencial que tiene que (por “vocación”) destruir a los otros. Hay que insistir contra un error de la filosofía contemporánea que, lamentablemente, se ha mundializado. Heidegger jamás “deconstruye” la tradición greco-judaica-latino-cristiana-moderna. No se trata de un juego, ni de otro punto de vista, sino de “destrucción” de la ontología clásica. No deconstruye el yo, la persona o el individuo, los destruye. No deconstruye el cristianismo ni la democracia ateniense y moderna, los destruye...¡como el nazismo! Es verdad que esta vuelta atrás, al puro y esencial comienzo de la filosofía griega forma parte de la “paranoia del presente”³⁶ alemán cuyo auténtico suelo está en la lengua griega que ya no es patrimonio de la

³⁴ Gérard Granel: *La phénoménologie décapitée*. En Dominique Janicaud (éd.): *L'intentionnalité en question entre phénoménologie et recherches cognitives*. J. Vrin. Paris, 1995, p. 347-353.

³⁵ Aristóteles: *Metafísica*

³⁶ Alberto Hidalgo Tuñón: *Crítica al “pensar” de M. Heidegger desde el materialismo gnoseológico*, p. 31 ss.

humanidad sino de los alemanes como Heidegger. Y fue este retorno a los griegos como paranoia de la historicidad lo que hizo posible “pensar” la guerra en los seminarios inéditos de 1933-1935 como *exterminio total*.³⁷ Y debo decirlo: de ahí al holocausto sólo hay un paso.

Nuestra tesis afirmaba, recordémoslo, que el totalitarismo nazi no se pudo fundamentar ontológicamente (como hizo Heidegger) si no era destruyendo la propia filosofía. Pero no es lo mismo que intentar demostrar, segunda parte de nuestra tesis, que el existencialismo heideggeriano aunque obviamente racista tenga una conexión “filosófica” con el holocausto; pues no basta sin más argumentar que el final de la filosofía sea el presupuesto común del nuevo “pensar” y de la “filosofía” del nazismo como para afirmar, como hacemos, que la ontología heideggeriana sí está conectada al holocausto, exterminio total o solución final. Haría falta demostrar que la hermenéutica de la facticidad o historicidad de Heidegger estaba desde el origen conectada al problema de la vida, al bioz. Es lo que vamos a demostrar a continuación.

La filosofía inauténtica que aún no piensa en la verdad del ser por el poder abstractivo-universal de las ideas y los razonamientos lógicos obstaculizó desde el propio “inicio” de la filosofía griega el camino de la pregunta por la verdad del ser que no es otra cosa, para Heidegger, que la pregunta metafísico-existencial que al “preguntar” “cuida” (*Sorge*) el bioz “propio” del ser-ahí. Esta tarea destructiva ya había comenzado en 1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, cuyo *factotum* es la transformación radical del valor ético-político que tiene la “intencionalidad de la conciencia” en *Sorge*. Del llamado “laboratorio” de *Ser y tiempo* extraemos en qué consiste la tarea de la hermenéutica de la facticidad:

La filosofía que se practica hoy en día se mueve, en gran parte y de manera impropia (*uneigentlich*), en el terreno de la conceptualidad *griega*, a saber, en el terreno de una conceptualización que se ha transmitido a través de una cadena de interpretaciones heterogéneas (*Interpretationen hindurchgegangen ist*). Los conceptos fundamentales han perdido sus funciones expresivas originarias (*ursprünglichen*), ya que siguen el patrón de determinadas regiones de la experiencia objetiva. Pero a pesar de las diferentes analogizaciones y formalizaciones a las que han sido sometidos estos conceptos fundamentales, pervive en ellos una determinada impronta que delata su procedencia [*Herkunft*]: estos conceptos fundamentales siguen conservando un fragmento de la auténtica tradición de su sentido originario, en la medida en que todavía permiten detectar la fuente objetiva a la que se remontan la dirección de su significado. Cuando en la situación presente la filosofía determina la idea de hombre, los ideales de la vida y las representaciones ontológicas de la vida humana, siguen discurriendo por los derroteros de aquellas experiencias fundamentales desarrolladas por la ética griega

³⁷ Emmanuel Faye: *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*, caps. V y VI.

y, sobre todo, por la idea cristiana del hombre y de la existencia humana. También las tendencias anti-griegas y anti-cristianas siguen siendo fundamentalmente fieles a las mismas perspectivas y a los mismos criterios de interpretación. Por consiguiente, la hermenéutica fenomenológica de la facticidad en la medida en que pretende contribuir a la posibilidad de una apropiación radical de la situación actual de la filosofía por medio de la interpretación -y esto se lleva a cabo llamando la atención sobre las categorías concretas dadas previamente-, se ve obligada a asumir la tarea de deshacer el estado de interpretación heredado y dominante, de poner de manifiesto los motivos ocultos, de destapar las tendencias y las vías de interpretación no siempre explicitadas y de remontarse a las fuentes originarias que motivan toda explicación por medio de una *estrategia de desmontaje*. *La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción (Destruktion)*. La investigación filosófica, en la medida en que ha comprendido el carácter objetivo y el modo de ser de su hacia-qué temático (la facticidad de la vida), es conocimiento <<histórico>> en el sentido radical del término. La confrontación destructiva con su historia no es para la investigación filosófica un simple procedimiento destinado a ilustrar cómo eran las cosas antaño, ni encarna el momento de pasar ocasionalmente revista a lo que otros «hicieron» antes, ni brinda la oportunidad de esbozar entretenidas perspectivas acerca de la historia universal. La destrucción es más bien el único camino a través del cuál el presente debe salir al encuentro de su propia actividad fundamental; y debe hacerlo de tal manera que de la historia brote la pregunta constante de hasta qué punto se inquieta el presente mismo por la apropiación y por la interpretación de las posibilidades radicales y fundamentales de la experiencia. Así, los proyectos de una lógica radical del origen (*eine radikale Ursprunglogik*) y las *primeras contribuciones* a la ontología se esclarecen de una manera fundamentalmente crítica. La crítica que resulta de la simple realización concreta de la destrucción no tiene nada que ver con el hecho de *que nos encontremos por lo general en una tradición, sino en la manera como nos encontramos en ella*. Aquello que no logramos interpretar y expresar de un modo originario (*ursprünglich*), no sabemos custodiarlo en su autenticidad (*eigentlicher*).³⁸

Esta indicación de la situación hermenéutica de 1922 se repite en el *Discurso de Rectorado* de 1933: “la esencia originaria de la ciencia” tal y como había sido planteada, según Heidegger, por los auténticos griegos es de carácter existencial; no tiene nada que ver con “la actitud <<teórica>>” sino con la *energeia* que traduce como la suprema

³⁸ M. Heidegger, *IN*, 50-52. *GA*, 62, 366-369. Todas las cursivas en el original, a excepción de “primeras contribuciones”.

forma de la “praxis” consistente en “<<estar-a-la-obra>> del hombre”.³⁹ Desde esta indicación se entiende que, para Heidegger, la filosofía y la ciencia occidentales hayan caído en “el olvido de sí”⁴⁰:

La subsiguiente interpretación teológico-cristiana del mundo, así como el posterior pensamiento técnico-matemático de la modernidad, han alejado a la ciencia, temporal y temáticamente, de su inicio [*Anfang*].⁴¹

La conferencia dada por Heidegger en 1928 en Friburgo tras obtener su plaza por la que sucedía a Husserl, *¿Qué es metafísica?*, confirmó oficialmente el significado de aquella “lógica radical del origen” (y su ruptura con Husserl) al afirmar que “el poder de la razón se ve así roto” y que la propia lógica tiene que “disolverse en el torbellino de una interrogación más originaria”; revolución que debía llevar a la conclusión de que la filosofía no puede ser medida según la medida de la idea de la ciencia. Las ciencias del espíritu tienen, entonces, otro tipo de logos desde el que se quebranta el poder del entendimiento con lo que, concluyó Heidegger, se decide “la suerte de la soberanía de la <<lógica>> dentro de la filosofía”.⁴²

En esta misma línea pero con especial atención a la transformación de la vida humana y del cuerpo humano o su “corporalidad” en *Dasein-Volk* con todo su sentido anticientífico proveniente del sentido histórico de la existencia, es necesario hacernos eco del seminario impartido por Heidegger en 1934 bajo el título *La esencia de la verdad* en donde podemos comprobar el alcance definitivamente racista de la transformación de “la intencionalidad de la conciencia” en “cuidado” del ser. Dijo Heidegger lo siguiente:

Lo corporal tiene que ser trasladado a la existencia [*in die Existenz*] del hombre (...) también la raza y el linaje tienen que ser comprendidos de la misma manera y no ser descritos a partir de una biología liberal envejecida.⁴³

En mayo de 1936 Husserl, como Gary Cooper en *Sólo ante el peligro*, se atreve a explicar en público -y en Viena- las razones por las que la filosofía está implicada en la crisis de la humanidad europea. El enemigo radical de la idea fenomenológica de Europa y de Occidente es, afirmó, “la naturalización del espíritu” y la reducción del alma a su mundo circundante (alma del pueblo) cancelando la pluralidad infinita de ser que late en la idea trascendental de Europa a la que se llega fenomenológicamente así: “El yo, escribe Husserl, deja de ser una cosa aislada entre otras cosas del mismo tipo en un mundo previamente dado, y, en general, la existencia y contigüidad de las personas egológicas pierde toda su relevancia para dejar paso a un interior ser-unos-en-otros y unos-para-otros”. En ningún momento hace referencia a Heidegger; pero indirectamente creemos que sí porque lo que estaba

³⁹ M. Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana*, p. 10. *GA*, 16, 109 y 110.

⁴⁰ M. Heidegger: *Oc*, p. 10. *GA*, 16, 109.

⁴¹ M. Heidegger: *Oc*, p. 11. *GA*, 16, 110.

⁴² M. Heidegger: *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*. Traducción de Javier Xubiri. Siglo Veinte. Buenos Aires, 1974, p. 51.

⁴³ Martin Heidegger: *GA*, 36/37, 178. Citado por E. Faye: *oc*, p. 233.

en juego -¿Qué es Europa?- era la renovación del concepto de “historicidad” desde la “*teleología de la historia europea*” cuyo fin último, de tareas infinitas, revela la existencia de un horizonte supranacional. El “ethos” de Husserl frente al régimen nazi sigue siendo una lección para todos nosotros. Pero no sólo de orden moral y político, sino por su clarividencia intelectual; supo iluminar la crisis europea alimentada por la Alemania del *III Reich* enfocando la crisis al trasluz del irracionalismo filosófico desatado por su propio discípulo. 1º) la reducción del “espíritu” a la “historicidad” que se lleva a cabo en el §74 de *Sein und Zeit* es la demostración palpante de la “naturalización”, y 2º) el giro anti-teórico que alcanzaba la ciencia greco-alemana en *La autoafirmación de la Universidad alemana*; cuyo “destino histórico” (del pueblo alemán) implicaba, precisamente, el convertir a la filosofía y a la ciencia en un todo con el Estado destruyendo la fundamentación humanista y liberal de la Universidad basada en la “libertad de cátedra”. Frente a esta no-filosofía Husserl, ya expulsado de la Universidad y rebajado de “ciudadano” alemán a “súbdito” mediante las Leyes de Núremberg de 1935, se declaró “funcionario de la humanidad”⁴⁴. Y aún se atrevió a ir más lejos en la crítica porque al final de la conferencia y entre comillas también se declara combatiente contra el peligro de todos los peligros: “el cansancio de Europa” y lo hace en nombre de los “buenos europeos”.⁴⁵ No sé si desde el campo fenomenológico se ha señalado la fuente de esta cita. Se trata del §377 de *La Gaya ciencia* de Nietzsche, *Wir Heimatlosen (Nosotros los apátridas)* lugar principal de la Obra de “el último gran filósofo alemán”⁴⁶ en donde este autor se declaraba profundamente anti-nacionalista y anti-racista. ¿Por qué hizo Husserl esta alusión a los “buenos europeos”? Porque en el Discurso de Rectorado Heidegger había relacionado el origen de la filosofía y la ciencia griegas con el mito de Prometeo que el joven Nietzsche, aún bajo la influencia wagneriana, identificó con el propio mito de la cultura creado por y para los “pueblos arios”.⁴⁷

La prueba autobiográfica que queremos aportar sobre la hipótesis de que Husserl le está contestando a Heidegger (aunque ni la *Krisis* ni la conferencia de 1936 se puedan leer exclusivamente desde esta perspectiva) es la carta que Husserl mandó el 5 de enero de 1933 a Alexander Pfänder:

He llegado a la triste conclusión de que, filosóficamente, no tengo nada en común con *esta profundidad del espíritu, esa genial falta de cientificismo de Heidegger*, y de que la crítica abierta o disimulada de Heidegger reposa sobre un malentendido muy grosero: en realidad, Heidegger está empeñado en la construcción de una filosofía sistemática del tipo de las que he querido hacer imposibles para siempre dedicando a ello toda mi vida. Hace tiempo que se han dado cuenta de esto otras muchas personas menos yo. *No he dejado de decirle a Heidegger la conclusión a la*

⁴⁴ Edmund Husserl: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Crítica. Barcelona, 1990, p. 348, 356-7, 334,

⁴⁵ “La crisis de la existencia europea sólo tiene dos salidas: la decadencia de Europa es la alienación respecto de su propio sentido racional de la vida, la caída en el odio espiritual y en la barbarie, o el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo. El mayor peligro de Europa es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros como “buenos europeos” con esa valentía que ni siquiera se arredra ante una lucha infinita; (...)”. E. Husserl: *La crisis de la humanidad europea y la filosofía*. En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Crítica. Barcelona, 1990, p. 358. Cursivas nuestras.

⁴⁶ M. Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana*, p. 11. *GA*, 16, 112.

⁴⁷ M. Heidegger: *Oc*, p. 9-10. *GA*, 16, 109.

F. Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*, §9. Alianza Editorial. Madrid, 1977, p. 91-93. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Deutscher Taschenbuch Verlag. Walter de Gruyter. Berlin-New Cork, 1980. Band 1, 68-70.

que he llegado. No estoy emitiendo ningún juicio sobre su personalidad, pues ésta se ha vuelto completamente incomprensible para mí. Durante cerca de una década fue mi mejor amigo pero, naturalmente, esto se acabó. La falta de comprensión acaba con la amistad: *este giro en la apreciación científica y la relación personal* ha sido una de las heridas más grandes que he recibido en toda mi vida.⁴⁸

A esta “conclusión” había llegado Husserl, se dice en esta misma carta, después de haber estado leyendo a fondo *Ser y tiempo* y “los últimos trabajos” de Heidegger. 1928, el año que sucede a Husserl en Friburgo y da la conferencia inaugural *¿Qué es metafísica?*, de la que ya hemos comentado a propósito de la “destrucción” del papel soberano de la lógica en las investigaciones filosóficas, es también el año en el que la ruptura de Heidegger con su maestro se hace patente:

Tras ocupar su plaza nuestra relación duró unos dos meses y después se terminó pacíficamente. Sencillamente esquivó del modo más simple toda posibilidad de intercambio científico, como si fuera para él algo manifiestamente innecesario, indeseable y hasta incómodo.⁴⁹

Por lo tanto, hay que desmitificar esa leyenda que quiere hacernos creer en una mentira: que la dedicatoria original de *Ser y tiempo* había quedado “oculta” en una cita a pie de página. La ruptura con Husserl es anterior a su entrada en el partido; pero sí es cierto que esta entrada en acción aclara aún más las razones filosófico-políticas de esa ruptura que va mucho más allá de un simple desacuerdo entre ideas.

Husserl no fue el primero en establecer una relación entre la filosofía del tiempo de Heidegger (“historicidad”) y el enemigo principal del espíritu filosófico y político de Occidente: el “naturalismo”. Hemos señalado que ya Karl Löwith había dado un “testimonio” muy temprano acerca de la relación filosófica entre la filosofía de Heidegger y su adhesión al nazismo. Creemos, sin embargo, que Emmanuel Lévinas lo intuyó antes y con más precisión. Lévinas publicó en 1934 un artículo que tituló *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Para él sí es importante el nazismo para el análisis filosófico porque, y a diferencia de lo que opina actualmente Emmanuel Faye en su extraordinaria investigación *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía* (Akal, Madrid, 2009), *conlleva una filosofía, una concepción del hombre y del mundo radicalmente contraria de la que se deriva de la filosofía occidental judeo-cristiana, greco-latina y moderna. Pero entre Lévinas y Faye no hay, en mi opinión, más diferencia que la que pueda salir al paso del término “introducción”. ¿Cómo es posible que el nazismo se introduzca en la filosofía y en Occidente?: destruyéndolos. El combate por el ser al que Heidegger, antes y después del Rectorado exhorta a la juventud alemana, carece de categorías para su comprensión en el contexto de la*

⁴⁸ *Pfänder-Studien*, ed. por Herbert Spiegelberg y Eberhard Avé-Lallemant. La Haya, 1982, pp. 342 ss. Citado por Hugo Ott: *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Alianza Universidad, n° 731. Madrid, 1992, p. 195. Cursivas nuestras.

⁴⁹ Hugo Ott: *Oc*, p. 195. Cursivas nuestras.

*hermenéutica tradicional porque éste combate tiene su fundamento en la “aniquilación total” del otro.*⁵⁰ “Despiertan la nostalgia secreta del alma alemana”, escribe Lévinas; pero no basta con distinguir entre “universalidad cristiana” y “particularidad racista” si queremos, advertía, profundizar en el problema porque “una contradicción lógica no puede dar cuenta de un acontecimiento concreto. La significación de una contradicción lógica que opone dos corrientes de ideas sólo se manifiesta plenamente si se la remonta a su fuente, a la intuición, a la decisión originaria.”⁵¹ Estamos ante una oposición real y la batalla y el campo de batalla es el significado y sentido que debe tener el concepto de “espíritu” así como el sentido filosófico-científico que deben tener las “ciencias del espíritu” desde las que el historicismo desarrolló, a su vez, las ideas de “destino histórico” y “misión espiritual del pueblo alemán”. Para el espíritu de la filosofía y ciencia occidentales basado en el legado humanista judaico-cristiano y liberal -y con el crucial antecedente moral griego que aparece trágicamente en la *Moira* desgarrando a Edipo o a Antígona- no sólo es libre la elección de destino, sino que, escribió Lévinas, “La elección hecha no se transforma en una cadena. El hombre conserva la posibilidad —ciertamente sobrenatural, pero aprehensible, concreta— de rescindir el contrato con el que se encuentra libremente comprometido”.⁵² Pero a este espíritu de Occidente se le opone otro espíritu de Occidente radicalmente opuesto y no meramente diferente: *el racismo*, cuyo ideal de humanidad tiene su fuente en la biología. “Lo biológico, de nuevo escuchamos a Lévinas, con toda la fatalidad que conlleva, se convierte en algo más que un *objeto* de la vida espiritual, se convierte en su corazón”.⁵³ De esta forma ser uno mismo no tiene nada que ver con la libertad de la persona; todo lo contrario, la auténtica libertad es una especie de “encadenamiento” y, sobre todo, la “aceptación” de tal encadenamiento.⁵⁴ Observa agudamente el fenomenólogo francés que este ideal de humanidad “se ve acompañado por *un nuevo ideal de pensamiento y de verdad*.” Lo que significa que este otro ideal de la filosofía y de la ciencia no ha renunciado a la naturaleza formal de la verdad y su universalidad. No, lo que se descubre “en la *lógica primaria del racismo*” es “una modificación fundamental de la propia idea de universalidad” cuya clave se encuentra en la idea de “expansión de una fuerza” de sentido y estructura radicalmente diferente a la de “la propagación de una idea”. Mientras que la idea que se propaga se va separando cada vez más de su “origen”, en la expansión de la fuerza acontece lo inverso: a más expansión de la fuerza, más cerca del origen de la fuerza. Si la propagación de la idea (por ejemplo, añadimos nosotros, la *Aufklärung*) nos vuelve cada vez más iguales y anónimos al margen de nuestra circunstancia social o étnica, la expansión de la fuerza recalca cada vez más la diferencia entre quien ejerce la fuerza y quien la sufre. Llegando a esta conclusión filosófico-política: “Aquí, el orden universal no se establece como corolario de la expansión ideológica -esta expansión constituye la unidad de un mundo de amos y de esclavos-. La voluntad de poder de Nietzsche que la Alemania moderna recupera y glorifica no es tan sólo un nuevo ideal, es un ideal que aporta al mismo tiempo su forma propia de universalización: la guerra, la conquista”⁵⁵. El racismo no se opone, pues, a esta o aquella particularidad de la civilización occidental humanista y liberal; no, lo

⁵⁰ Emmanuel Faye: Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. Akal. Madrid, 2009. Véase, por ejemplo, el cap. VI.

⁵¹ Emmanuel Lévinas: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. FCE. México, 2006, p. 7 y 8.

⁵² E. Lévinas: oc., p. 9-10. He modificado algo la traducción sin poner en riesgo lo esencial.

⁵³ E. Lévinas: oc., p. 17. Cursiva en el original.

⁵⁴ E. Lévinas: oc., p. 17.

⁵⁵ E. Lévinas: oc., p. 20.

que este otro espíritu de Occidente viene a poner en juego “la humanidad misma del hombre”.⁵⁶ El racismo, ha visto Lévinas, es filosóficamente el nudo gordiano de el problema del mal existencial. No se trata de un mal como ausencia o carencia de Bien o de Ser; sino del mal radical, lo que lo acerca a Kant. Esta radicalidad excede, por elemental o primitiva, toda hermenéutica basada en la dialéctica o en cualquier otra forma teórica del poder moderno. Ahora el racismo ya no es otra “teoría” más del poder, sino la realización absoluta del poder y, de ahí, que el exterminio del otro sea una parte esencial de la filosofía del hitlerismo. El racismo conlleva una anti-filosofía occidental si se ha entendido que el espíritu de la libertad filosófica del Occidente judeo-cristiano y greco-latino-moderno se basa en la idea de que el hombre puede “reconquistarse y retornar sobre su elección” hasta el comienzo del mundo, hasta el infinito. Su alma tiene “el poder de dudar”, no está encadenada al tiempo finito e irreversible del “nacimiento” (y la “muerte”, añadimos nosotros) de la facticidad de la historia.⁵⁷

En este artículo Lévinas sólo hace referencia a Nietzsche. Pero para la edición inglesa de 1990 se anexa una carta del propio Lévinas en donde se alude directamente a Heidegger y a *Ser y tiempo* en relación a la filosofía del hitlerismo:

Este artículo apareció en *Esprit*, revista del catolicismo progresista de vanguardia, en 1934, casi al día siguiente de la llegada de Hitler al poder. El artículo surge de la convicción de que la fuente de la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo no se encuentra en una mera anomalía contingente del razonamiento humano, ni en un simple malentendido ideológico de carácter accidental. Existe en este texto la convicción de que dicha fuente se remonta a una posibilidad esencial del Mal elemental en el que la buena lógica puede desembocar y contra el que la filosofía occidental no se encuentra del todo asegurada. Posibilidad que se inscribe en la ontología del ser preocupado por ser —por el ser, «*dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*», según la expresión heideggeriana—. Posibilidad que amenaza aún al sujeto correlativo del «ser que ha de ser reunido» y «dominado», a ese famoso sujeto del idealismo trascendental que, ante todo, se pretende y se cree libre. Debemos preguntarnos si el liberalismo resulta suficiente para la auténtica dignidad del sujeto humano. ¿Adquiere el sujeto la condición humana antes de asumir la responsabilidad por el otro hombre en la elección que lo eleva a dicho grado? Elección que procede de un dios -o de Dios- que lo mira en el rostro del otro hombre, su prójimo, «lugar» original de la Revelación.⁵⁸

⁵⁶ E. Lévinas: *Oc*, p. 21.

⁵⁷ E. Lévinas: *oc.*, p. 18.

⁵⁸ E. Lévinas: *oc.*, p. 23-24. Carta dirigida por Emmanuel Lévinas al profesor Davidson y publicada en el *Critical Inquiry* en otoño de 1990, Vol.

La cita de Heidegger pertenece al §9 de *Sein und Zeit*, analítica del *Dasein* que divide a la existencia humana en “auténtica” e “inaauténtica”. Ahí está la oposición real propuesta por esta filosofía existencial que enfrenta en el marco de la lucha por el ser a lo “propio” de lo “impropio”. Ahora bien, si no se trata de una oposición lógica (*nein*) sino de la oposición que destruye al otro (*Nichts*), es porque Heidegger ya había recuperado el suelo de su ser más elementalmente propio, o “Da”, a través de la hermenéutica de la facticidad de 1922 en donde la civilizada ousia, o sustancia universal, término filosófico que registra tanto la profunda heterogeneidad que hay entre los hombres como su no menos profunda igualdad, quedó eliminada por otra ousia greco-germánica en cuyo nuevo “pensar” o Denken late un inconfundible racismo cultural ya que la “sustancia” era, auténticamente, sinónimo de “bien patrimonial”. Esta filosofía piensa que tanto la (auténtica) cultura como la (verdadera) existencia son patrimonio de los griegos de Alemania. Y, de ahí, que podamos afirmar esta tesis: lo que ya en 1922 ponía Heidegger en juego no era otra cosa que el *bioz*, el derecho a la vida.

Y aunque Lévinas no hubiera escrito este “Postscriptum” de 1990, tarde o temprano habríamos reparado que otros capítulos de *Ser y tiempo* habían sido señalados en 1934. “Desde entonces, toda estructura social que anuncie una liberación con respecto al cuerpo y que no lo compromete se vuelve sospechosa como una deslealtad, como una traición. Las formas de la sociedad moderna basadas sobre el fundamento de voluntades libres no parecen sólo frágiles e inconsistentes, sino *falsas y mentirosas*. (...) Una sociedad de base consanguínea resulta de esta concretización del espíritu. Y entonces, si la raza no existe, ¡hay que inventarla!”.⁵⁹

Un buen conocedor de Heidegger no dudará en señalar que la crítica a la democracia y la ausencia de suelo del pensamiento moderno son las dos caras del mismo antisemitismo que late veladamente en el capítulo 77 de *Ser y tiempo*. Es más: sin salir de ese mismo cap. Heidegger, relanzando el pensar del conde Yorck (casualmente ferviente antisemita como se comprueba en la primera cita que abre mi trabajo), hace suyas tanto la necesaria y destinal muerte del hombre del Renacimiento y su autonomía moderna como la exigencia pedagógica que tiene el Reich de destruir la opinión pública; que la autenticidad del *Dasein* se opone radicalmente a la autonomía, frente al Reich, de la sociedad civil tal y como quedó modelado y cerrado sobre sí mismo el cuerpo étnico del Volk en el cap. 74; que esta comunidad es im-pensable si, antes, no destruimos todo vestigio de subjetividad (ya en calidad de “yo”, “alma” o “persona”) tal y como se formula en el cap. 25; que la decadencia de Occidente de Spengler está nítidamente reflejada como “caída” en el cap. 38; en fin, que para esta ontología no hay (“es”) más muerte auténtica que la que se resuelve como ofrenda del *Dasein* en el *Dasein-Volk* cuyo desarrollo ocupa los caps. 46 a 53, y cuyo arco de bóveda comienza, decíamos, justo al final de *Ser y tiempo* en tanto que la tarea del nuevo pensamiento (*Denken*) no es otro que el de pensar-Sorge el suelo, leit motiv de la finitud fáctica (que nunca contingente) que, desde 1922 en el Informe Natorp, había definido como el tema crucial de la hermenéutica de la facticidad, la muerte propia, cerrada sobre sí misma, sin cuya conciencia quedamos fuera de la aprehensión del ser, al igual que el círculo de la pre-comprensión del sentido del ser sólo y exclusivamente lo puede dar el suelo, su suelo, su arraigo o raíz del cp.77.

⁵⁹ Emmanuel Lévinas: *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, p. 17, *Cursivas* nuestras.

4.- Un texto inédito de Heidegger en español: “La salud del pueblo” (Volkgesundheit).

La publicación de los escritos políticos inéditos de Heidegger (*GA*, 16, 2000) ponen de manifiesto que el paso que se va a dar desde lo filosófico (sociedad falsa y mentirosa) a lo biopolítico (salud del pueblo e higiene racial como materia obligatoria para la universidad alemana) tiene su razón de ser, efectivamente, en el concepto de “historicidad”. Karl Löwith había dado un testimonio verídico, pero faltaba resolver la incógnita del por qué desde la propia filosofía heideggeriana. Es lo que he intentado desarrollar objetivamente en este estudio, quedando en la promesa de una nueva entrega dedicada por completo a la cuestión biopolítica de la filosofía heideggeriana. Al menos, quisiera ofrecer el horizonte de trabajo de ese nuevo artículo que preparo, horizonte que me da el siguiente texto traducido por mí. Se trata del fragmento de una conferencia que dio el Rector en el Instituto de Anatomía Patológica de la universidad de Friburgo, a finales de 1933. Ahí, y en nuestra opinión, Heidegger pone en contacto la destrucción de la “teoría” como base de la nueva filosofía y ciencia alemanas que él ha llevado a cabo en su nueva ontología con la tanatopolítica del régimen nazi iniciada inmediatamente después de la toma de poder. En otras palabras, la Sorge o cuidado del ser se ratifica, tal y como el Dasein-Volk queda ratificado ontológicamente como “suelo” en los cps. 77 y 74 de *Ser y tiempo*, como salud del pueblo.

La medicina también es una ciencia “especulativa”. Sólo tenemos que entender el término de “especulativo” en su verdadero significado. Proviene de *speculari*, que constituye la traducción latina del término griego *qewrein*. Dicho término con ello se refiere al conocimiento “teórico”, o sea científico. En este significado verdadero es en el cual aún Kant y la filosofía del idealismo alemán utilizan los términos “especulación” y “especulativo”. A lo que se refiere es a lo siguiente: cada ciencia, en tanto “especulativa”, se basa en fundamentos y principios últimos, los cuales ilustran la esencia de su área de investigación. Estos términos y principios básicos sólo pueden obtenerse de una última contemplación filosófica del todo del ámbito científico y de su relación con la totalidad de lo existente (*das Seiende*). Así, por ejemplo, lo que la medicina entiende por “enfermedad” dependerá enteramente de aquello que con anterioridad definió como la esencia de la salud. Lo decisivo y sorprendente consiste ahora en que la esencia de la salud jamás ha sido definida en todos los tiempos ni en cada pueblo de la misma manera. Los griegos, por ejemplo, entienden por “sano” el estar preparado y fuerte para actuar dentro del Estado. Quien ya no cumplía las condiciones de este actuar, ya no podía contar tampoco con la ayuda del médico ni siquiera en caso de “enfermedad”. A diferencia de la concepción griega, en la concepción y creencia cristiana acerca del mundo es precisamente el exceso de sufrimiento y dolor el que se entiende por salud, o sea aquel estado que prepara y dignifica para la vida beata en el más allá. La felicidad y

el bienestar terrenales, sin embargo, son por sí solos lo enfermizo e insano. Para el mundo moderno burgués, la salud significa la permanente persistencia del bienestar físico. Ello tuvo como consecuencia que la medicina y el oficio del médico a menudo han ido decayendo en meras técnicas para la erradicación y el alivio de estados de enfermedad. Para lo que es sano y enfermo, cada pueblo y cada época se da su propia ley en función de la grandeza y amplitud interior de su propio estar (*Dasein*). Ahora mismo, el pueblo alemán está reencontrando su propia esencia y se está volviendo a dignificar para su gran destino. Adolf Hitler, nuestro gran *Führer* y canciller, ha creado mediante la revolución nacionalsocialista un nuevo Estado, a través del cual el pueblo tendrá que volver a asegurarse la permanencia y persistencia de su historia. Esta revolución no ha sido obra de seres humanos que sólo querían derrumbar lo existente o destruir lo viejo o incluso aniquilar lo presente, sino que es la obra de seres humanos que aspiran a un nuevo orden espiritual y que desde la más profunda responsabilidad actúan por el destino de su pueblo. Cada pueblo lleva su primera garantía de autenticidad y de grandeza en su sangre, en su tierra y en su crecimiento físico. Si pierde este bien o si sólo lo debilita decisivamente, todo esfuerzo de política de Estado, todo saber económico y técnico, todo actuar espiritual, a la larga carecerá de utilidad y de meta. El pueblo alemán aspira a reencontrarse consigo mismo para lograr una auténtica responsabilidad propia. Sólo de esta forma puede un pueblo actuar de forma responsable en relación y en interacción con otros pueblos. Sin embargo, un pueblo guiado por su propia responsabilidad también es portador de su propio derecho y obligación de obtener confianza y una reacción responsable por parte de los demás pueblos. Y por ello, nuestra más íntima creencia nos dice que a través de la revolución nacionalsocialista el pueblo alemán no sólo se ha vuelto a encontrar consigo mismo, sino que de este hecho nacerá una nueva y auténtica comunidad de pueblos y naciones, construida desde la fuerza propia y el honor y la responsabilidad de cada uno de los pueblos, guiados por la fidelidad a lo grande y lo esencial del destino humano. (Martín Heidegger: *GA*, 16, 150-152).

