

*Hermenéutica, lenguaje y política: Nietzsche, Heidegger y Ortega*¹

Julio QUESADA
(Universidad Autónoma de Madrid)

a Domingo Blanco y J.M.Navarro Cordón, maestros y amigos

1. El “verdadero” Nietzsche²

En *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger había explicado (1929) qué significaba hacer realmente la “exégesis” de un autor. Toda interpretación debía recurrir necesariamente a una “fuerza”. No algo casual sino una fuerza necesaria dirigida por su “idea inspiradora”; inspiración del activo lector que, alumbrado por la “secreta pasión de la obra”, debía tener la “audacia” de penetrar hasta lo que había quedado sin decir y sacarlo a la luz con una nueva expresión³.

¹ Este texto pertenece al libro *La filosofía y el mal*, de próxima aparición en la editorial Síntesis.

² Este título lo pido prestado del reciente e interesantísimo libro de Jean Pierre Faye: *Le vraie Nietzsche (Guerre à la guerre)*, París, Hermann, 1998. Texto que nos resultará de consulta imprescindible para esclarecer las “razones políticas” del Nietzsche de Heidegger.

³ En el §35 de *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger escribe: “Es cierto que toda interpretación, para *extraer* de las palabras lo que éstas quieren *decir*, debe recurrir

En el caso de Kant: “La fundamentación kantiana de la metafísica conduce hacia la imaginación trascendental”⁴. Pero ¿y en el caso de Nietzsche?, ¿cuál es la fuerza de la idea que inspira a Heidegger?... Estoy convencido de que esa inspiración le viene desde el problema ontológico y político en el que se encuentra para definir la esencia cultural del pueblo alemán. Desde luego, lo más alejado de un “vago capricho” ya que ese problema se impone desde la lógica interna que va desde *Sein und Zeit* al *Discurso de Rectorado* y a un doble nivel según lo ha definido Karl Löwith: a) como la reducción existencial a la “facticidad histórica” y b) como la reducción del “ser propio” en el “ser alemán”⁵.

Bastaría esta consideración para percatarnos de que la lectura heideggeriana tiene necesariamente un subsuelo, un contexto, que le anima a [des-velar] el pensamiento de Nietzsche expresando lo que en su propio autor quedó sin decir: que el fundamento del arte y su estado de creatividad artística, la embriaguez, están profundamente emparentados con la *aletheia*. Esto quiere decir, a su vez, que en “La Voluntad de Poder” como “acabamiento” de la metafísica surge, también, la esperanza de una metamorfosis del viejo y caduco modelo de pensamiento metafísico. Según esta lectura, la “apariencia” (*Schein*) no es una pura apariencia sino un “hacer-aparecer” (*Scheinenlassen*)⁶. El estado creativo por medio del cual aparece el “poder-producir” como desvelamiento de la Voluntad de Poder conlleva, entonces, y según Heidegger, un movimiento de trascendencia por el que el ser en el mundo se encuentra transportado más allá de sí

necesariamente a la *fuerza*. Pero esta fuerza no puede ser un vago capricho. La exégesis debe estar animada y conducida por la *fuerza de una idea inspiradora*. Únicamente esta fuerza permite que una interpretación se atreva a emprender lo que siempre será una *audacia*, es decir, confiarse a la secreta pasión de una obra, para *penetrar*, por su medio, hasta lo que quedó *sin decir*, y tratar de expresarlo. He aquí un camino para que la idea directora misma aparezca en su propia fuerza esclarecedora”. Traducción de Gred Ibscher Frost. México, FCE, 1973, p. 170. Cursivas mias.

⁴ *Op. cit.*, p. 170.

⁵ Karl Löwith: *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*. Traducción de Ruth Zauner, revisada por Andreas Lotha. Madrid. La balsa de la Medusa, número 61. 1992, p. 48 ss. y 53 ss.

⁶ Martin Heidegger: *Nietzsche, I*. Traducción de Pierre Klossowski. Paris. Gallimard, 1971, p. 193-196. Este tema ha sido ampliamente analizado por Michel Haar: *La fracture de l'histoire*. Especialmente en el Cap. 6: “La *physiologie* de l'art: Nietzsche revu par Heidegger”. Paris. Millou, 1996, pp. 143-155.

mismo en “la luminosa victoria de la forma”⁷. De modo que gracias a esta reducción de la “embriaguez” a la *Stimmung* (tonalidad afectiva) Heidegger hace desaparecer de La Voluntad de Poder no solamente la sensación puramente *corporal*, junto con su sentimiento subjetivo y la tonalidad particular de cada cuerpo, sino que, como decíamos, posibilita la apertura del mundo y la continuidad de la (auténtica) filosofía gracias al poder trascendente de la forma que hay en la experiencia de la obra de arte.

Pero reducir la Voluntad de Poder a una dimensión exclusivamente *estética* lejos de ser una interpretación a-política es, de forma radical, una postura política antiilustrada y antimoderna que sirve de pre-juicio para leer a Nietzsche única y exclusivamente desde la perspectiva que une, olvidando o negando como no esencial todo lo demás que el autor ha pensado, a *La Voluntad de Poder* con *El nacimiento de la tragedia*. ¿Por qué? Porque reduciendo así el pensamiento de Nietzsche se abona el terreno hermenéutico de la trascendencia estética del nuevo pensamiento postmetafísico gracias a lo que queda salvado y redefinido el viejo modelo que está a punto de sufrir una desgarradora metamorfosis: me refiero a la idea-vector que se afirma estéticamente en su poder-aparecer en el mundo como obra de arte, es decir, razón *postmetafísica* por la que el universo sólo tiene una justificación estética. Que ahí puede estar la clave “teórica” del compromiso de Martin Heidegger con el III Reich, compromiso político-académico que le hace prestarle su voz al Nacionalsocialismo como único proyecto cultural para el resurgimiento de Alemania⁸, esta hipótesis

⁷ Martin Heidegger: *op. cit.*, p. 108-116, especialmente p. 113. (“La embriaguez como fuerza creativa de la forma”).

⁸ El III Reich como “obra de arte” tendrá en la alocución de Heidegger del 23 de noviembre de 1933 su aclaración política. “El arte sólo llega al gran estilo cuando incluye totalmente la existencia del pueblo en la marca típica de su esencia”. De esta forma, la constitución del Estado aparecerá como una obra de arte. Martin Heidegger: *El estudiante alemán como trabajador*. Traducción de Julio Quesada comprometida con Destino de Barcelona. Y ante los estudiantes de Tubinga, el 30 de noviembre de 1933, Heidegger describía el proceso de conquista de la nueva realidad, afirma Safranski, “como si se tratara del nacimiento de una obra de arte” porque quien “lucha” es como si estuviera “en el interior de una obra que surge”. El artista-ciudadano del Reich se transforma en “copropietario de la verdad del pueblo en su Estado”. De ahí el proyecto heideggeriano sobre “el campamento de la ciencia” al servicio del auténtico saber alemán; proyecto que se llevó a cabo durante los días 4 al 10 de octubre de 1933, al pie de la cabaña de Todtnauberg. De la Nota

de trabajo en la que estoy me parece seria y ajena a las críticas *ad hominem*; me importa el caso Heidegger por el problema filosófico que conlleva. Y voy entendiendo que este filo de la navaja en donde aparecen como inextricables cultura y barbarie, hermenéutica y violencia, tiene en la esteticización del pensamiento una clave importante para entender ciertas analogías entre el renovador estilo cultural del nazismo y la experiencia artística de la política que hay en Heidegger en tanto, para definirla con Richard Wolin, “política del Ser”⁹.

El que Heidegger eligiera el camino de una lectura “metafísica” de la Obra de Nietzsche no es producto de un vago capricho sino el resultado de su fuerza inspiradora¹⁰. ¿Era inesencial la crítica nietzscheana al Reich alemán por su torpeza y brutalidad nacionalista y antisemita? ¿Lo era el que se definiera a sí mismo como “intempestivo”, “buen europeo”, “apátrida”, o que destrozara públicamente a David Strauss por su cultifilisteísmo al servicio del “Alemania, Alemania, sobre todo”? ¿Acaso no hay una

dada por el propio Rector para tal experimento recordamos 1) que “la ciencia es el despertar de nuevo para la realidad de la vida de la naturaleza y de la historia”, y 2) que “«Se llegará a la meta a través de una marcha a pie... Traje de servicio de la SA y SS, eventualmente uniforme con casco de acero y brazaletes»”. Rüdiger Safranski: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona, Tusquets, 1994, p. 306-307.

⁹ Richard Wolin: *La politique de l'Être (La pensée politique de l'être)*. Paris, Kimé, 1992. Especialmente Cap. III.

¹⁰ En efecto, y como sostiene Richard Wolin, El Nihilismo de la Voluntad de Poder como técnica (axioma que casi nadie pone ya en duda...) y “esencia” de la metafísica y, por lo tanto, del pensamiento occidental, puede que no contenga una “filosofía política” al uso; pero, sin la menor duda, podemos decir que en Heidegger hay toda una “política del ser”. Política que consiste, precisamente, en poner entre paréntesis u olvidar las “diferencias ético-políticas”, política que, a causa del olvido del Ser, vuelve “intercambiables” cualquier diferencia política. Lo cual es una forma tan sutil como contundente de definir a la propia política como un ejercicio “espúreo”. Por lo tanto, la “política del Ser” en tanto doctrina de la “historia del Ser” contiene claramente las “premisas” de dicha teoría política. 1ª) Hasta 1943: sólo un Renacimiento del Dasein alemán puede salvar a Occidente de un destino de “declive” hacia la nada. 2ª) La concepción de la “historia de la metafísica” como *Verfallgeschichte*, “historia del nihilismo de la caída”, conduce a ver la *democracia* como una esencial “forma de caída” o “venida a menos” del Reich, o sea, *Verfallsform*. Caída de la auténtica “forma” occidental que sólo el III Reich alemán puede salvar. 3ª) Por lo tanto, y en conclusión de Wolin, hay un “vínculo esencial, ontológico” entre “la experiencia nazi de Heidegger” y el “conjunto de su proyecto filosófico”. En *op. cit.*, especialmente, caps. II y III.

exquisita relación entre la crítica a la metafísica del sujeto, el origen y la sustancia como parte de su gran política europea en donde “modernidad” significaba de “origen y procedencia” mezclados tal y como corresponde a una Gaya ciencia que sabe lo que es analizar los orígenes immaculados desde un punto de vista genealógico? ¿Por qué razón no tuvo en cuenta Heidegger la propuesta de “Nosotros los apátridas” según la cual se debía europeizar a Alemania en vez de germanizar a Europa? En fin, y como decíamos al principio, ¿por qué interpreta la embriaguez dionisiaca del artista como “*Stimmung*”? ¿No será que Heidegger vio muy bien que la relación genealógica entre la *Historia* y el *cuerpo* imposibilitaba, justamente, todo intento sutil de una trascendencia del *estilo* no mediante la “fuerza” dionisiaca sino a través de esa originaria tonalidad afectiva que aparece en la “forma”? Para seguir las pistas del *ontológico* antinacionalismo de Nietzsche hay a disposición del lector una montaña de datos biográficos y textuales que van desde la *II Consideración Intempestiva* hasta *Nietzsche contra Wagner*¹¹, pasando por todos los Póstumos y muy especialmente *La Voluntad de Poder* que es el centro de atención de Heidegger en su Curso sobre Nietzsche de 1936-37.

Paso a dar varios ejemplos de los textos que no merecieron el interés hermenéutico de Heidegger. Los divido en dos bloques, el primero –A– está referido a *Humano, demasiado humano, I y II*, época nietzscheana despachada tanto por Heidegger como por Fink¹² como mera etapa positivista; el segundo –B– pertenece a los Póstumos de 1888 dentro de los que se encuentra *La Voluntad de Poder*, edición y traducción de textos políticos que recientemente ha llevado a cabo el profesor José Emilio Esteban como parte de su Tesis Doctoral.

¹¹ He estudiado algunos hilos de este desarrollo en “Ontología, Política y Música en F. Nietzsche”. En VVAA: *Metafísica y pensamiento actual. Conocer a Nietzsche*. Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 1996, pp. 195-218.

¹² Eugen Fink: *La filosofía de Nietzsche*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1981. ¿Es producto de un lapsus hermenéutico que en las páginas dedicadas a *Humano demasiado humano* (p. 50-61) no halla ni un sólo comentario político y que identifique a los “espíritus libres” con el posterior príncipe Vogelfrei sin mencionar ni una sola vez la crítica de su autor al Reich alemán surgido de la guerra franco-prusiana, así como las sutilezas que dedica al nacionalismo y antisemitismo de la época?

A) 1.- *Ser buen alemán significa desalemanizarse*: “Por eso todos los argumentos derivados del carácter nacional le dicen bien poco a quien trabaja por la *transformación* de las convicciones, vale decir, por la cultura. (...) [¿qué es *ahora* alemán?] y todo *buen* alemán la contestará en la práctica precisamente superando sus propiedades típicamente alemanas. (...) Por lo tanto, quien aspire al bien de los alemanes debe, personalmente, preocuparse de superar en creciente medida lo alemán”. *Humano, demasiado humano, II*, §323. Ed. Prestigio, II, p. 487. Cursivas del autor. *KSA*, 2, 511-512.

2.- *Europa y la raza mixta*: “Quien haya comprendido esto no debe vacilar en proclamarse buen europeo y trabajar activamente por la fusión de las distintas naciones, tarea a la que pueden contribuir los alemanes en virtud de su inveterado y probado papel de *intérpretes* y *mediadores* entre los pueblos”. *Humano, demasiado humano, I*, §475. Cursivas nuestras. *KSA*, 2, 309.

3.- *Atenas, Jerusalén y Occidente*: “Si el cristianismo ha hecho todo por orientalizar a Occidente, el judaísmo ha contribuido esencialmente a occidentalizarlo siempre de nuevo; lo que en un sentido determinado significa hacer de la tarea e historia de Europa la *continuación de la tarea y la historia de los griegos*”. *Op. cit.*, p. 302. Cursivas del A. *KSA*, 2, 311.

4.- *La lengua alemana: comunicación y traducción*: “De ahí que todo buen europeo tenga absolutamente que *escribir bien, y cada vez mejor*, aunque haya nacido en Alemania, país donde el escribir mal es tenido por una prerrogativa nacional. Pero escribir mejor significa, al mismo tiempo, pensar mejor, idear cosas cada vez más dignas de ser *comunicadas*, llegar a ser *traducible* a las lenguas de los vecinos y accesible a la *comprensión* de los extranjeros que aprenden nuestro idioma, trabajar para que todo bien se convierta en *patrimonio de todos* y que todo esté a disposición de los libres; (...) Quien predica lo contrario, es decir, no preocuparse por escribir bien y leer bien (...) señala a los pueblos, en efecto, un camino para ser cada vez más *nacionales*; agrava la enfermedad que aqueja este siglo y es enemigo de los buenos europeos, un enemigo de los espíritus libres”. *Op. cit. II. El caminante y su sombra*, §87. *KSA*, 2, 592-3. Las primeras y últimas cursivas son del autor.

B) 1.- “Así pues, hay que comprender a Europa como un centro de cultura, y las necesidades nacionales no deben cegarnos sobre el hecho de

que hasta en la estratosfera ya existe una continua dependencia recíproca”.¹³

2.- “Nosotros no somos lo suficientemente necios para entusiasmarlos con el principio “Alema [nia], Alem [ania] por encima de todo” o con el Reich alemán”.¹⁴

3.- “Los alemanes debían crear una casta dominante. Yo reconozco que las facultades inherentes de los judíos son indispensables como ingredientes de una raza que debe aspirar a la política mundial. El interés por el dinero pide ser aprendido, heredado y de mil maneras diferentes heredado. Todavía hoy los judíos rivalizan con los americanos”.¹⁵

4.- “Se tiene que descender hasta el último Wagner y su periódico de Bayreuth para tropezarse con semejante pantano de arrogancia, turbiedad y teutomanía, como son los discursos a la N [ación] a [lemana]”.¹⁶

5.- “La area (la era) de Bismarck (la era del embrutecimiento alemán) / de tales suelos pantanosos también crecen, a buen precio, las genuinas plantas pantanosas, por ejemplo, los a [ntisemitas]”.¹⁷

6.- “El otro día me ha escrito un tal señor Theodor Fritsch de Leipzig. No hay banda más sinvergüenza y estúpida en Alemania que estos antisemitas. En agradecimiento, le he respondido por carta mandándole un conveniente puntapié. Esta chusma se atreve a mentar el nombre de Z [aratustra]. ¡Asco!, ¡asco!, ¡asco!”.¹⁸

¿Acaso no tenía que quedar velado este importante material, puesto que lo que en estos textos se decía no cuadraba con la fuerza de la idea inspiradora de Heidegger?¹⁹

¹³ F. Nietzsche: *Fragmentos políticos. Póstumos (1869-1874), 1875-1879). (1884-1885), (1885-1887), (1887-1889)*. Edición, traducción y notas de José Emilio Esteban. Prólogo de J. M. Navarro Cordón. Madrid, Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones. En prensa. Correspondencia del texto citado: F1.

¹⁴ *Op. cit.*, F13.

¹⁵ *Op. cit.*, F26.

¹⁶ *Op. cit.*, F34.

¹⁷ *Op. cit.*, F42.

¹⁸ *Op. cit.*, F49.

¹⁹ Según Faye, hay que des-velar el Nietzsche de Heidegger acudiendo a los acontecimientos históricos que influyeron de forma decisiva en Heidegger. El por qué de esta lectura “metafísica” y “nihilista” tiene en la Alemania de la época un hecho decisivo que tampoco se entendería por sí solo. La Liga Pangermanista reaviva, hacia 1881, la palabra *völkisch* para ser aplicada al *volkische Staat*. Estado cuya finalidad consiste en conservar “los

1. 1.- La “crítica” de la metafísica («Dios ha muerto») y el problema no resuelto de la «Interpretación»

No quiere esto decir que Heidegger se invente a «Kant» o a «Nietzsche» sino que selecciona los textos desde su propia “perspectiva”. Pero aquí no estamos defendiendo un sujeto puro del conocimiento. Heidegger sabía por *La genealogía de la moral* la relación que Nietzsche, frente al ideal ascético de la metafísica y de la ciencia, había establecido en el Tratado Tercero, “¿Qué significan los ideales ascéticos?”, entre la «sabiduría» y el «guerrero» y que resume una palabra: *perspectivismo*. Las fuerzas activas e interpretativas son las que el ideal ascético pretende reducir a cero por amor al “sujeto puro del conocimiento, al sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo”; pero sólo *conocemos* gracias a esas fuerzas interpretativas²⁰. La crítica nietzscheana a la metafísica tendrá, precisamente, ahí su centro de gravedad. En el §24 se pone de manifiesto que la *crítica a la metafísica* pasa ineludiblemente, y como proceso histórico europeo llamado *Nihilismo*, por nuestra platónico-cristiana Voluntad de Verdad: “La voluntad de verdad (*der Wille zur Wahrheit*) necesita una

elementos originarios” de la raza y el pueblo. Utilizando el método mencionado anteriormente, Faye señala que “*Völkisch*” acaba significando semántica y pragmáticamente tanto *nacional* como *étnico* o *racista*. No se trata de “lo propio de uno mismo” tal y como “nacional” para la cultura francesa o latina, sino de algo más. En la República de Weimar ya existían los neologismos “*völkische*” y “*racista*” como “equivalencias recíprocas”, como demuestra el uso cotidiano cuya complicidad en el uso ilocucionario era claramente política. Y en 1922 la escisión en el seno del Deutsch-nationale Volkpartei desvela qué estaba sucediendo, qué se había puesto en marcha, al transformarse en deutsch-völkische Freiheitspartei. No se trata, señala Faye siguiendo a Jakobson, simplemente de “partido nacional...” porque “*völkische*” en “partido nacionalista” excluye a otras razas consideradas, *völkische*, como inferiores.

¿Es posible que Heidegger no supiera que E. Schmeitzer, el co-editor de Nietzsche junto con su hermana, casada con un antisemita declarado públicamente, era el director de la revista *Antisemiter Correspondenz*, y el mismo que en 1884 fue corresponsable de la creación en Alemania del Partido antisemita? Las reacciones del propio Nietzsche contra el atropello antisemita de su pensamiento están también en *Der Wille zur Macht*, como hemos visto anteriormente con algunos ejemplos, y de nada sirvió que en *Ecce homo* dijera de sí mismo que hacía una guerra despiadada al nacionalismo y al antisemitismo (“El caso Wagner”). Es posible que Heidegger no lo supiera, lo que tampoco dice mucho a su favor. En cualquier caso, nosotros sí que lo sabemos. *Op. cit.*, capítulo III.

²⁰ F. Nietzsche: *La genealogía de la moral*. Traduce A. Sánchez Pascual. Barcelona, Alianza, 1975, p. 139. *KSA*, 5, p. 364-365.

crítica –con esto definimos nuestra propia tarea–, el *valor* de la verdad debe *ser puesto en entredicho* alguna vez, por vía experimental...²¹. La metafísica, en este sentido, queda descabezada: la crítica del ideal ascético del conocimiento pone en entredicho “la fe en un valor *metafísico*, escribe Nietzsche, en un valor *en sí de la verdad*”²². Ahora bien, hemos de advertir que con esto se plantea un problema que el propio Nietzsche está, y él lo sabe, lejos de resolver puesto que él mismo no está fuera sino dentro del Nihilismo. La crítica a la metafísica forma parte del Nihilismo a un doble nivel de co-responsabilidad.

I) Porque la tarea del “experimentar” con la verdad desvela lo que el metafísico encubre: “aquel renunciar del todo a la interpretación (al violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear y a todo lo demás que pertenece a la *esencia* del *interpretar*) (*zum Wesen alles Interpretirens gehört*)”²³. Y II) Porque la sombra de la metafísica es más alargada de lo que parece en tanto que, en esencia, el querer poner en entredicho a la verdad metafísica no sólo no es anti-metafísico, como algunos nietzscheanos de comunión diaria han creído, sino *profundamente* metafísico: “Nuestra fe en la ciencia reposa siempre sobre una fe *metafísica* –también nosotros los actuales hombres del conocimiento, nosotros los ateos y antimetafísicos, también nosotros extraemos *nuestro* fuego de aquella hoguera encendida por una fe milenaria, por aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es *divina*...”²⁴.

Si a lo anterior añadimos –y esto forma parte ineludible de la *veracidad* del intérprete: pues no es lo mismo no creer en la verdad en sí que creer que todo vale lo mismo– otra cuestión de valor para Nietzsche: que Zarathustra *odia* el *relativismo* impreso en “toda verdad es curva”, lo que significa que nuestra presunta crítica antimetafísica no puede llegar al extremo de la “verdad del enano”, aquella verdad circular, sin peso específico propio que pregona a los cuatro vientos cosas como “todo es devenir”, “todo lo que sube ha de caer”, “todo es relativo”, a la que el Nihilismo llega en la actualidad hermenéutica de la mano, obviamente, de

²¹ *Op. cit.*, III, §24, p. 175. *KSA*, 5, p. 401. Cursivas del autor.

²² *Op. cit.*, III, §24, p. 174. *KSA*, 5, p. 400. Cursivas de Nietzsche.

²³ *Op. cit.*, III, §24, p. 173-174. *KSA*, 5, p. 400.

²⁴ *Op. cit.*, III, §24, p. 174. *KSA*, 5, p. 400. Cursivas del autor.

ateos y antimetafísicos que experimentan con la verdad o el texto, entonces el problema de la interpretación adquiere una dificultad que repele cualquier intento *desconstruccionista* que alimente la idea de que la solución nietzscheana pasa por la famosa «cura de adelgazamiento del sujeto».

Por último queda otro problema: la relación del “genio” con la “cultura”. Que Nietzsche es un nihilista consciente de ser o, mejor, padecer una situación en la que él mismo es, respecto de la metafísica, “batalla y campo de batalla”, lo pone de manifiesto junto con todo lo anterior la cuestión, olvidada por Heidegger, de su *disputa* personal con Wagner. No, no me refiero al *antisemitismo* del genial músico sino a lo que considero un serio aviso de lo que podemos perder si dejamos la cultura en manos de un proceso *interpretativo* guiado exclusivamente por la *genialidad* de turno del intérprete que se cree a pie juntillas el axioma «*interpretar es violentar*». O, ¿por qué no decirlo?, ¿qué gran hermeneuta fue Goebbels!... Si todo es interpretable y depende de la *audacia* del hermeneuta, ¿por qué en *El caso Wagner* Nietzsche opone lo “bello” a lo “sublime”? ¿Por qué, frente al proceso final del romanticismo, exige que la estética no se convierta en “un arte de mentir”?²⁵ ¿Acaso no se sigue creyendo *aún* en algo que tiene que ver con la *verdad*? Y respecto a la “Voluntad de Poder como Arte”, ¿es accesorio que la teoría del *genio* (utilizada como paradigma cultural en *El nacimiento de la tragedia*) sea criticada en favor de la *cultura*?: “El culto de individuos ha sido el más grave peligro para la cultura. (...) Al culto del genio y de la fuerza debe siempre oponérsele, como complemento y remedio, *el culto de la cultura –den Cultus der Cultur*”²⁶. ¿No es verdad que el culto al genio siempre lo acabamos pagando caro?

El problema hermenéutico para una historia de la filosofía está, pues, en cómo “controlar” o “verificar” tal o cual interpretación si, como vamos señalando, de “la muerte de Dios” ya hemos concluido la *imposibilidad* de saber la verdad. ¿En manos de qué queda el problema?: de la *voluntad* –si hemos de seguir una de las líneas que, efectivamente, se abren con el propio Nietzsche de la *Genealogía*, voluntad para nada exenta del ascetis-

²⁵ *El caso Wagner*, §12. Traducción de Pablo Simón. Buenos Aires, Prestigio, IV, p. 39. *KSA*, 6, p. 39.

²⁶ *Humano, demasiado humano*, II, §186, p. 440. *KSA*, II, p. 461. Cursivas nuestras.

mo del *metafísico* puesto que su lugar lo ocupa ahora el *guerrero*. “*Exégesis*” y “*violencia*” van naturalmente del brazo. Y así lo vio de claro Heidegger en el Prólogo de la 2ª edición de *Kant und das Problem der Metaphysik* (1950): “la violencia de mis interpretaciones produce, sin cesar, escándalo. Este escrito puede muy bien servir de prueba a esa objeción. La investigación histórico filosófica tiene, con esta objeción, siempre razón, cuando se dirige contra los intentos de poner en marcha un diálogo pensante entre pensadores. A diferencia de los métodos de la filología histórica, que tiene su propio cometido, un diálogo pensante se encuentra bajo otras leyes. Son leyes más vulnerables. En el diálogo el peligro de errar es mayor, los fallos más frecuentes”.

Pero un “diálogo pensante entre pensadores” puede tener en su base un prejuicio anti-ilustrado y anti-moderno: por ejemplo, que el legado griego pertenece, en exclusiva, al *pueblo* y la *lengua* de *Alemania* que nos salvará a Occidente del Nihilismo. Anti-ilustrado y anti-humanista como lo prueba el diálogo pensante con Sartre pero también con Kant y Hegel y Humboldt y en el sentido de que la crítica de la metafísica lleva a Heidegger a la crítica de la cultura humanista. Humanista porque el diálogo con los griegos no puede ser –ni es: la historia lo avala– patrimonio de la *esencialidad* de la lengua alemana; todo lo contrario, se trata de un diálogo no entre individuos geniales sino entre culturas, *interculturalismo*, ha señalado el profesor Rafael Ramón, propio de toda una *civilización* en la que las mutuas interferencias entre religiones, lenguas, filosofías y razas diferentes forman realmente la *tradición* que no obedece a ningún pueblo elegido²⁷. La apropiación pensante de Kant sólo es la punta del iceberg contra la que chocan nuestras esperanzas intelectuales ilustradas que creen firmemente en que los griegos, como tantísimas otras cosas, son patrimonio de la *Humanidad*. Y esta idea humanista de la cultura es la que falla ostentosamente en el proceder hermenéutico de Heidegger. Domingo Blanco lo ponía así de relieve: “¿Qué ofrece el pensador si no son doctrinas, qué obtenemos, qué sacamos en limpio de su lectura? Si responde-

²⁷ ¿Es que en la transmisión del legado griego no pintan nada los árabes? Ni que decir tiene que para un mundo filosófico *ario* Averroes tiene tanta importancia como los judíos. Véase el claro y oportuno (frente al eterno retorno del *nacionalismo*) trabajo de Rafael Ramón Guerrero: “La transmisión a Europa de Averroes”, en *Actas del III Congreso nacional de filosofía medieval*. Zaragoza, 1999.

mos que *pensamiento* hay que insistir en que esto es lo más difícil de retener, que la tarea no es la de un acercamiento asintótico del conocimiento a la determinación de lo real, sino la de activar e intensificar el ejercicio de la racionalidad, que el dinamismo del pensamiento importa en filosofía tanto como su acierto, la potencia de significar, *no la aprehensión sino la educación de realidad*, no la totalización sino *la proporción y la riqueza de su selección*. Ahora bien, esta activación no es posible si olvidamos salvaguardar lo que nos mantiene. La filosofía no edifica ninguna torre de Babel. Lo que más vale de ella no es siquiera la creación, sino el esfuerzo sostenido de reactivación, la lucha constante contra la entropía del pensamiento que degrada lo establecido a tópico²⁸. Salvaguarda filosófica de lo que nos mantiene que, válgame la redundancia, mantiene a raya el relativismo genial por *“la primacía de la razón práctica”* (lo que nos hace distinguir entre Aristóteles y Goebbels) que ningún diálogo pensante entre pensadores debe olvidar: “es decir, desde el respeto a la única encrucijada en que no se opera sustracción de contextos: *la del individuo en interacción real con los otros*”²⁹.

1. 2.- “Kultur” versus “Zivilization”

Para relacionar el pensamiento de Nietzsche con el ser de lo alemán bastaba una ojeada a *El nacimiento de la tragedia*, en donde el joven romántico, wagneriano y nacionalista-dionisiaco entraba de lleno en el contexto de la guerra franco-prusiana en calidad no de soldado regular sino de filólogo y poeta: imaginando una patria mítica aria al amparo del mito de Prometeo. El invento de la *Kultur* alemana a la luz de la tragedia griega no sólo le servía al joven Nietzsche en 1871 para explicar culturalmente la profunda relación entre la Reforma protestante y Dioniso³⁰, sino

²⁸ Domingo Blanco: “La filosofía del historiador de la filosofía”. *Ciencias y Letras*, nº 5. Año 2. Málaga, 1983, p. 64-65. Cursivas del autor.

²⁹ *Op. cit.*, p. 65. Cursivas primeras del autor.

³⁰ “Todas nuestras esperanzas tienden llenas de anhelo, antes bien, a percibir que, bajo esta vida y este espasmo culturales que se mueven inquietos y convulsos hacia arriba y hacia abajo, yace oculta una fuerza ancestral magnífica, íntimamente sana, la cual, es cierto, sólo en momentos excepcionales se revuelve con violencia, y luego vuelve a seguir soñando en espera de un futuro despertar. De ese abismo surgió la Reforma alemana: en su coral resonó por vez primera la melodía del futuro de la música alemana. Tan profun-

algo más trágico: la necesidad de expulsar a “lo latino” como medio para el resurgimiento de la cultura auténticamente alemana: rescatar desde la ancestral raíz griega la esencia del ser alemán³¹. Obvio resulta decir lo siguiente: por lo tanto, sólo desde la esencia del ser alemán se puede dialogar con la esencia de lo dionisiaco antimoderno y antidemocrático, tan antilatino como antirepublicano, en una palabra: nada francés³².

La metapolítica del II y III Reich tienen un mismo mito e ideología: *Prometeo*. Como “metafísica de artista”, *El nacimiento de la tragedia* hace de Prometeo la imagen simbólica –*Denker y Dichter*: pensador y poeta³³– de la esencia de la auténtica cultura trágica (todo un pleonasma para este Nietzsche) frente a la inesencial o inauténtica civilización de la democratización y la ópera, incapacitada en sus raíces, y como lo demuestran sus blandos mitos, para hacerse cargo de la verdadera cultura y honor universales cuya responsabilidad sólo recae y se hereda a través de la virtud prometeica: la “actividad” frente a la “pasividad”. Y por su actividad creativa el hombre, la Humanidad, tiene que sufrir y penar: lo que se denomina “reconciliación, unificación metafísica” como prueba de que en Esquilo el mito transmitía la idea de Justicia frente a la *hybris*³⁴. Pero a juicio de Nietzsche con Esquilo no se ha agotado el mito. ¿Qué tiene de novedad la interpretación nietzscheana de 1871?: única y exclusivamente

do, animoso e inspirado, tan desbordantemente bueno y delicado resonó esa coral de Lutero, como si fuera el primer reclamo dionisiaco que, en la cercanía de la primavera, brota de una intrincada maleza. A él le dio respuesta, en un eco de emulación, aquel cortejo festivo, solemnemente altanero, de entusiastas dionisiacos a los que debemos la música alemana ¡y a los que deberemos el *renacimiento del mito alemán!*”. *El nacimiento de la tragedia*, §23, p. 181. *KSA*, 1, 147. Las últimas cursivas son del autor.

³¹ “Nosotros tenemos en tanto el núcleo puro y vigoroso del ser alemán, que precisamente de él nos atrevemos a *aguardar* aquella expulsión de elementos extranjeros injertados a la fuerza, y consideramos que el espíritu alemán reflexione de nuevo sobre sí mismo. Acaso más de uno opinará que la expulsión del elemento latino: y reconocerá una preparación y un estímulo externos para ello en la triunfadora valentía y en la sangrienta aureola de la última guerra, pero la necesidad íntima tiene que buscarla en la emulación de ser siempre dignos de nuestros sublimes paladines en esta vía, dignos tanto de Lutero como de nuestros grandes artistas y poetas”. *El nacimiento de la tragedia*, §23, p. 183. *KSA*, 1, 149. Cursivas mías.

³² Nietzsche habla despectivamente de la “civilizada” Francia en *El nacimiento de la tragedia*, cap. 23, p. 181.

³³ F. Nietzsche: *El nacimiento de la tragedia*, §9, p. 91. *KSA*, 1, 67.

³⁴ *Op. cit.*, p. 91-92. *KSA*, 1, p. 68.

la conexión que fabrica entre la “esencia” griega del mito de la cultura y el “ser” de los pueblos *arios*. La pregunta cultural esencialmente trágica era “¿qué significa desafiar toda desgracia?”; a lo que se responde tanto desde la instancia mítica y originaria –*Ursprung*³⁵– como desde la histórica –*Document*–. “La leyenda de Prometeo, escribía Nietzsche, es posesión originaria de la comunidad entera de los pueblos arios y documento de su aptitud para lo trágico y profundo, más aún no sería inverosímil que ese mito tuviese para el ser ario el mismo significado característico que el mito del pecado original tiene para el ser semítico, y que entre ambos mitos existiese un grado de parentesco igual al que existe entre hermano y hermana”³⁶. Por esta razón “cultura ascendente” no es aquella que goza del “fuego” como regalo de los dioses. El auténtico “don” de la cultura ascendente y por eso noble está en el “sacrilegio”, en la eterna contradicción, *Widerspruch*, entre Hombre y Dioses como “primer problema filosófico” de tal forma que para el buen meditativo ario el mito de Prometeo revela esta verdad: el pecado original coincide con su máxima dignidad. En este Prometeo la estetización del problema del mal obtiene el excelente resultado político de “la dignidad que confiere el sacrilegio”. Esta *Vorstellung* de la *Wille* aria³⁷ interpreta el fondo de la tragedia desequilibrando la balanza entre la *Justicia* y la *Hybris* a favor de esta última porque para Nietzsche el fundamento último, *Untergrund*, de la tragedia griega estaría en lo que la *hybris* tiene de *dionisiaco* en tanto superación de los límites apolíneos.

Así, pues, tenemos que lo que hay de ascendencia aria en Prometeo es su capacidad para sufrir las consecuencias de su propia pasión dionisiaca: querer acceder a lo Universal, “querer ser él mismo la esencia única del mundo”. Pecado “activo” que se transforma con el joven Nietzsche en destino y patrimonio cultural de los pueblos arios. Desde esta atalaya mítico-nacionalista nuestro filólogo sacará en medio de la guerra franco-prusiana esta moraleja: Prometeo viene desde los orígenes esenciales a simbolizar para el II Reich la necesidad del sacrilegio que tiene el artista en tanto que es capaz de Poder-Producir una “obra total”. Esta metafísica de

³⁵ *KSA*, 1, 69. Se habla tanto de «Ursprung» como de «Ur-Menschen» y de «ursprüngliches».

³⁶ *Op. cit.*, p. 92. *KSA*, 1, 68.

³⁷ *KSA*, 1, 69.

artista proponía la necesidad cultural del resurgimiento del mito alemán, mito ario basado en Prometeo. Por lo tanto, ¿es de extrañar la relación profunda entre metafísica y política prometeicas? ¿Podríamos seguir creyendo que el joven Nietzsche es inocente respecto de la tradición mítica alemana que quiere autoafirmarse frente a la “civilizada” Europa? ¿Es casualidad que se anteponga «Prometeo» a «Sócrates» como auténtico símbolo de la esencia de la cultura griega y alemana (=aria)? ¿Lo es que se deteste la “curiosidad” y la “contemplación” o la “dialéctica” en beneficio de la “sabiduría prometeica”, *techne* que consiste en la creación y mantenimiento de la “*Geschlecht*”, estirpe?³⁸. Aunque también es verdad que la sombra de Esquilo le obligó a Nietzsche a intentar un equilibrio entre Apolo y Dioniso, entre lo individual y el Todo o lo Uno, entre la *Vorstellung*, Principio de individuación, y la *Wille*, Unidad abstracta, en fin, entre el individuo y el Estado y entre el Estado y el Imperio. Hasta tal punto que el II Reich debía aprender del equilibrio griego para situarse modernamente entre India y Roma³⁹. Este complejo equilibrio ontológico y político –ofrecer nuestras ofrendas en el altar de amabas divinidades: la parte y el todo, el individuo y el Reich– se torna radicalmente imposible para el proyecto político-cultural del III Reich.

2. Exégesis, “violencia hermenéutica” y compromiso político en Heidegger

En 1933 Heidegger retomó el mito de Prometeo en su *Discurso de Rectorado*⁴⁰. Ya era un miembro distinguidamente seleccionado por el Nacionalsocialismo y tenía forzosamente que saber (como cualquier otra persona vinculada a la universidad) que el “Führerprinzip”, la nueva legislación universitaria del III Reich, se estaba aplicando desde antes de su llegada al Rectorado. El auténtico problema político-cultural que Heidegger tuvo que encarar y echarse sobre su responsabilidad como “guía” no era otro que el de la “libertad de cátedra” que los nazis acaba-

³⁸ *Op. cit.*, p. 91. *KSA*, 1, 67.

³⁹ *Op. cit.*, p. 166. *KSA*, 1, 133.

⁴⁰ M. Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Traducción de Ramón Rodríguez. Madrid, Tecnos, 1989.

ban de suprimir. Todo este *Discurso* es un intento desesperado por argumentar filosóficamente la justificación de tal decreto.

“Autonomía”, “Autorreflexión” y “Autodeterminación” de la Universidad alemana⁴¹. A nuestro entender el *Discurso* tiene dos partes claramente diferenciadas: 1ª) la Metapolítica de la esencia cultural alemana y 2ª) la Política propiamente dicha.

1ª) Autoafirmación es “la voluntad originaria” de su “esencia”, lo que para la Universidad significa: “voluntad de ciencia”. ¿Por qué “voluntad” de ciencia? Porque la Universidad debe aceptar “la misión espiritual histórica del pueblo (*Volk*) alemán, pueblo que se conoce a sí mismo en su Estado (*Reich*)”⁴². No Voluntad de Poder de ciencia –esto convertiría a Heidegger en rehén de la metafísica platónico-nietzscheana– sino Voluntad de Voluntad en tanto que, era lo importante en aquel momento, la ciencia y el destino alemán tienen que llegar al poder, pero esto sólo es posible “queriendo su esencia” y de ahí la “voluntad de esencia” como punto de partida. Autorreflexión que le lleva a Heidegger a un durísimo y problemático cruce de caminos. Lo importante no es la ciencia en sí misma sino que, habiéndola, deba o no existir para el *Volk* alemán. Esta existencia tiene una condición hermenéutica previa: una vuelta atrás impulsada filosóficamente por la “voluntad de esencia” que hay en el inicio de la existencia de Alemania en tanto “ser histórico”. Voluntad de esencia que nos traslada al surgimiento de la filosofía griega. Ya en el 33, y en el contexto político de este *Discurso*, Heidegger señaló lo que iba a mantener hasta el fin de sus días: el “inicio” de la filosofía para Occidente está relacionado con la fuerza de una “lengua” que hizo posible al pueblo griego⁴³. Dejemos ahora esta cuestión porque lo que pasa a un primer

⁴¹ M. Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana*, p. 8.

⁴² *Op. cit.*, p. 9.

⁴³ *Op. cit.*, p. 9-10. Ciertamente la *Kehre* va a rebajar mucho la acidez hermenéutica de un camino plagado de términos-vectores como “extraer” (*Waren*), “fuerza” (*Kraft*), “audazmente” (*Vermessene*), “penetrar” (*durch*). El texto de 1929 decía: “Um freilich dem, was die Worte sagen, dasjenige abzuringen, was sie sagen wollen, muß jede Interpretation notwendig Gewalt brauchen. Solche Gewalt aber kann nicht schweifende Willkür sein. Die Kraft einer vorausleuchtenden Idee muß die Auslegung treiben und leiten. Nur in Kraft dieser kann eine Interpretation das jederzeit Vermessene wagen, sich der verborgenen inneren Leidenschaft eines Werkes anzuvertrauen, um durch diese in das Ungesagte hineingestellt und zum Sagen desselben gezwungen zu werden”. *Kant und das Problem*

plano son las “condiciones” que ahí se establecen para poder redefinir la “esencia” de la ciencia griega. La primera retoma el mito de Prometeo en clara línea con *El nacimiento de la tragedia*. Esquilo (*Prometeo*, v. 154) intuye como poeta la esencia de la sabiduría griega: “techne” es comprender que el “saber” está enraizado con el inseguro y problemático “destino” ante el cual puede, como Edipo o Prometeo, fracasar. La segunda sólo es la consecuencia: la esencia de la ciencia griega no está en la “teoría”, ni en la simple “actitud teórica” (“curiosidad” femenina para el joven Nietzsche) sino en la “pasión” que subyace a la “energeia” (“actividad”) como forma de “estar-a-la-obra”⁴⁴. Esto significa que para los griegos la ciencia no es un “bien común”, patrimonio de la Humanidad, sino la forma que tiene un específico pueblo de estar en el mundo. Pero ¿en qué griegos estaba pensando Heidegger?

Lejos de ser esta última observación baladí resulta fundamental, aunque aquí sólo podemos dejar señalado el problema. Que Heidegger defendiera en 1933 que la esencia de la ciencia griega está en la *energeia* en tanto forma de “estar-a-la-obra” tiene como presupuesto su propia interpretación *fenomenológica* de Aristóteles que había llevado a cabo en 1922 y publicado por primera vez en 1989 bajo el título *Interpretación fenomenológica de Aristóteles. Definición de la situación hermenéutica*. Manuscrito denominado por Gadamer como “Primeros escritos teológicos de Heidegger”⁴⁵, en donde Heidegger, afirma Sheyla Benhabib, “interpretó y se apropió del concepto aristotélico del ser a través de su propia

der Metaphysik. Gesamtausgabe. Band 5. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, p. 202.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 10. Para una crítica de esta interpretación puede verse Werner Jaeger: *Aristóteles*. Traducción de José Gaos. México-Madrid-Buenos Aires, 1983, quien escribe en la p. 475: “Según este relato, habría sido Pitágoras el primero que habría usado los términos de filosofía y filósofo, explicando la índole del filósofo mediante la célebre comparación con los “puros” espectadores de los juegos olímpicos. Esta comparación tiene por base el doble sentido del vocablo, que significa lo mismo mirar que considerar e indagar en sentido “teorético”. Como también Aristóteles compara en el *Protréptico* la actividad del investigador que se consagra a la ciencia pura con el mirar de los de Olimpia, claro resulta que esta comparación se había hecho clásica en la Academia”. Que el ocupa el rango supremo tanto en el estado como en la jerarquía del mundo moral es incuestionable: *op. cit.*, p. 475 y 479-480.

⁴⁵ Sheyla Benhabib: “El diálogo con Martin Heidegger: la ontología de Hannah Arendt en *La condición humana*”. Traducción de Janis Taylor y F. Colom. Madrid. Conferencia pronunciada en el CSIC el 17.5.1995, p. 24-25 y nota nº 17.

doctrina de la verdad como revelación, *aletheia*: lo que es debe manifestarse, debe revelarse”⁴⁶. Retomaremos este problema al hablar de Hannah Arendt en el próximo capítulo.

Hagamos, ahora, un poco de historia. Entre el verano de 1922 y el de 1923 Heidegger ya había aclarado su camino hacia *Ser y tiempo*. Pasos documentados en el texto anteriormente citado, *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles. Información de la situación hermenéutica*⁴⁷, y en las Lecciones de Ontología de 1923, último semestre en Friburgo antes de trasladarse a Marburgo, que han sido recientemente traducidas al español⁴⁸. La novedad de esta lectura heideggeriana sobre Aristóteles consiste en lo siguiente. “El objeto de la pregunta filosófica es la existencia humana en cuanto interrogada por aquélla de cara a su carácter de ser”⁴⁹. Pero “carácter de ser” no en el sentido de “objeto”, no impuesto desde fuera, sujeto/objeto, al modo kantiano y según el ser de la objetualidad científica: lo “supuesto”, lo “dado”, o lo que está ahí “efectivamente”⁵⁰, sino desde dentro. “Esta dirección fundamental de la pregunta filosófica, continua Heidegger, no se impone desde fuera ni se atornilla en el objeto interrogado, en la vida fáctica, sino que ha de entenderse como la aprehensión explícita de un movimiento fundamental de la vida fáctica,

⁴⁶ Sheyla Benhabib: *op. cit.*, p. 24. El texto de Hannah Arendt dice: “Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos; «porque lo que aparece a todos, lo llamamos Ser» y cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro pero sin realidad”. *La condición humana*. Traducción de Ramón Gil Novales. Barcelona, Paidós, 1993, p. 222. Por otra parte, la “audacia” del que se atreve a hacer una “exégesis” pudiera tener que ver con lo que Pierre Aubenque denomina “el momento esencial de la investigación filosófica: es *aporía*, es decir interrupción del proceso de pensamiento, y su solución es la condición de una nueva puesta en marcha (...) Ahora bien: resolver una *aporía* no es eludirla, sino desarrollarla (); no dejarla de lado, sino *hundirse en ella y recorrerla de parte a parte*”. En este sentido, y con palabras del propio Aristóteles, “la solución de la *aporía* es *descubrimiento*”. P. Aubenque: *El problema del ser en Aristóteles*. p. 213 y nota 317. Segundas y terceras cursivas mías.

⁴⁷ R. Safranski: *op. cit.*, p. 153-154.

⁴⁸ Martín Heidegger: *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid, Alianza, 1999.

⁴⁹ M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. En Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol. 6. Gotinga, 1989, p. 238.

⁵⁰ M. Heidegger: *op. cit.*, p. 239.

que es de tal manera que en la temporalización correcta de su ser está preocupada por su ser, incluso cuando ella se aparta de su propio camino”⁵¹. Heidegger quiso, y de ahí la novedad, aplicar a la investigación del hombre el “principio fenomenológico” *ir a las cosas mismas* para que el auténtico carácter de ser del hombre se “mostrara”. Y de la misma forma que nada entenderemos del “sentido del ser” del fútbol si no nos “adentramos en el sentido del acto” del fútbol en tanto su “realización”, igualmente nada entenderemos del ser del dinero, la música o la religión si no nos hallamos en el sentido de la realización de esas formas culturales.

¿Cómo he de mirar para que en general pueda mostrarse lo que “es” el hombre? Respuesta fenomenológica: el pensamiento de la “existencia” tiene que ponerse en el lugar de las cosas mismas, ha de situarse en el sentido de su realización. En el caso del fútbol, las reglas del juego. En el caso del “carácter de ser” en “La aprehensión explícita de un movimiento fundamental de la existencia fáctica”. Y de la misma forma que el ser del fútbol está en estrecha relación con el jugarlo —el propio Heidegger no sólo se dedicó de chaval a tocar las campanas en Messkirch, sino que encaró la portería contraria como delantero izquierdo— la existencia del hombre en general, su carácter de ser, está en que “yo tengo que existir-me porque yo no sólo vivo, sino que he de “conducir” mi vida”⁵².

El sentido del “ser” y el sentido del “acto” no pueden dissociarse. El hombre no está dado, el hombre, había explicado Nietzsche en *La gaya ciencia*, es el único animal que carece de perspectivas fijas y horizontes definitivos porque es el animal “no fijado”⁵³. Pues bien, Heidegger le da a esto una significación fenomenológica; el carácter de ser del hombre es que “no está dado efectivamente”, su “existencia” hay que entenderla yendo a la cosa misma del existir que consiste en existirme y, de ahí, que el hombre no se aperciba como piedra, planta o animal, sino como el que tiene que “conducir” su vida. “Yo trabajo desde mi «Yo soy», le escribe a Karl Löwith en 1921, y desde mi origen espiritual, fáctico en general. Con esta facticidad se desencadena el existir”⁵⁴. De modo que existir no es un

⁵¹ M. Heidegger: *op. cit.*, p. 238-239.

⁵² M. Heidegger: *op. cit.*, p. 241.

⁵³ F. Nietzsche: *La gaya ciencia*, §143. Traducción de José Jara. Caracas. Monte Ávila, 2ª edición, 1992, p. 123-124.

⁵⁴ R. Safranski: *op. cit.*, p. 157.

estar dado sino una “realización”, un “movimiento”. En fin, interpretación fenomenológica porque, decíamos, la existencia humana únicamente se hace “comprensible” a partir del “sentido de su realización” y no, objetivamente, como cuando al amparo de la ciencia colocamos nuestra existencia bajo los focos de las luces de un museo, como si mi vida fuera un objeto dado que sólo espera el marco y la etiqueta para ser “comprendida” efectivamente.

Esta interpretación causó en su momento un gran revuelo filosófico, y se puede decir que es una obra imprescindible para entender tanto la hermenéutica de la existencia como ciertos rasgos ontológicos y políticos de la hermenéutica postmoderna.

Lo que la imparabable ascensión del éxito hermenéutico heideggeriano ha olvidado es que para Aristóteles existía una gran diferencia entre la manifestación del “fabricar” y el “actuar” porque tenían *telos* muy diferentes, tanto que para la primera actividad el fin o propósito está en la cosa hecha mientras que para la segunda está en la acción misma: en la realización de hechos nobles y buenos porque estos hechos constituyen el fin de una vida. “En cuanto a las cosas susceptibles de ser de otra manera, las hay que implican o suponen la creación, otras suponen la acción, siendo distintas la creación y la acción”⁵⁵. “Pues el fin de la creación se diferencia del objeto creado, mientras que no ocurre así con el término de la acción. El hecho de obrar bien es, en efecto, el fin mismo de la acción. Es efectivamente esta razón la que nos hace reconocer la prudencia en Pericles y en personas de esta clase; ellas se muestran capaces de determinar lo que es ventajoso para ellas mismas y para los hombres. Estimamos que con estas cualidades son verdaderamente capaces de dirigir una familia, o una ciudad. De ahí la palabra *sophrosine*, prudencia, que empleamos para significar que esta cualidad salvaguarda la mente o el recto sentido”⁵⁶. Para Aristóteles la ciudad no podía estar en manos de la *poiesis* (fabricación) porque en la acción política, a diferencia de la manufactura, siempre se revela o manifiesta un *quien*, condición humana que justifica la prioridad aristotélica que tiene la praxis como forma distinta de facticidad y de *energeia*, y como forma distinta de entender la *aletheia*

⁵⁵ Aristóteles: *Ética a Nicómaco. Obras Completas*. Libro Sexto, Cap. 4, 1139b-1140a, p. 1242.

⁵⁶ Aristóteles: *op. cit.*, 1140a-1141a, p. 1243.

puesto que en materia política el desvelamiento siempre tiene que ver con el ser de la apariencia del espacio público, es decir, los hombres como única salvaguarda de la propia Polis. Obviamente el estar-a-la-obra como *paideia* política tenía un incondicional presupuesto *ético* que Heidegger, al reducir la acción política a *poiesis*, pasa trágicamente por alto: “La amistad, escribe Aristóteles, parece ser incluso el lazo de las ciudades, y parece atraer la atención de los legisladores más incluso que la justicia. La concordia, que se parece en alguna medida a la amistad, parece ser el objeto de su primordial solicitud, mientras que procura eliminar de particular manera la discordia, enemiga de la amistad. Por otra parte, si los ciudadanos practicasen entre sí la amistad, no tendrían en manera alguna necesidad de la justicia; pero, aún suponiéndolos justos, tendrían necesidad de la amistad, y la justicia, en el punto máximo de su perfección, parece tener la naturaleza de la amistad”⁵⁷.

Volviendo al *Discurso* de 1933. La *energeia* interpretada como “esencia” de la ciencia griega le sirve a Heidegger de fundamento fenomenológico para la revolución cultural del nacionalsocialismo porque la política del III Reich se fundamentaba en las antípodas de la filosofía práctica de Aristóteles, que entendía como *virtud*, precisamente, lo que únicamente podemos llevar a cabo en tanto comunidad política de iguales y amigos. Algo, desde luego, que Heidegger no pudo o no quiso encontrar en la República de Weimar ni quiso para la renovación cultural de Alemania. Nada de *sophrosine*; lo que necesitaba Alemania en 1933 era la “*techne*” trágica de Prometeo, lo que ya Nietzsche había bautizado en 1871 como “dignidad que confiere el sacrilegio”.

Por esta misma razón la ciencia alemana tiene que darle la espalda a la Ilustración kantiana porque ahora, al tener que preguntarnos “¿qué es ahora ser alemán?”, su voluntad de esencia exige ineludiblemente volver al Sagrado Inicio y romper, escribía el Rector Heidegger, con “todas las organizaciones internacionales”, ya reciban el nombre de “interpretación teológico-cristiana” o “pensamiento técnico-matemático de la modernidad”⁵⁸. En su lugar Alemania debía escuchar atentamente la voz de su

⁵⁷ Aristóteles: *op. cit.*. Libro Octavo, cap. 1, 1155a-1155b, p. 1268. Aquel “estar-a-la-obra” se lo aplicará Heidegger directamente al Führer Adolf Hitler en *El estudiante alemán como trabajador*. Pero no se trataba, obviamente, de un estar a la obra entre seres distintos e iguales porque el Führer estaba “mucho más allá de todos nosotros”.

⁵⁸ Martin Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana*, p. 11.

propio destino heredado de Grecia y resguardado en la *poesía* (de Hölderlin), tal y como aun queda calor debajo de las cenizas, decisiva metáfora que tomada al pie de la letra, “superando” las prosaicas antinomias kantianas, acaba convirtiendo al poema, ha estudiado Paul de Man, en un “*icono verbal*” una vez que se ha *mistificado ontológicamente* el lenguaje⁵⁹, confirmándose el definitivo cortocircuito antikantiano producido por la “*ideología estética*” gracias a lo que podemos identificar la *lengua*, pero especialmente la *alemana*, con “la voz de la revelación auténtica”⁶⁰; razón por la que Heidegger propone frente al cristianismo y la ciencia y técnica modernas la fuerza del “espíritu”, y en vez de las doce categorías trascendentales kantianas que tan prosaica como cosmopolitamente mantenían a la Imaginación a raya –“Unidad, Pluralidad, Totalidad, Realidad, Negación, Limitación, Inherencia y subsistencia, Causa y efecto, Comunidad (acción recíproca entre agente y paciente), Posibilidad-imposibilidad, Existencia-no existencia y Necesidad-contingencia”⁶¹, como forma crítica y universal de estar en el mundo de los hombres, razón trascendental que posibilita que se cumpla de forma global que “ $F=mx$ ” al margen de la patria, la bandera o la religión que cada ciudadano profese, y por supuesto al margen de la raza y de la lengua–, en el lugar de estas categorías o conceptos puros del entendimiento se proponen quince categorías que llamaré “patrióticas” y “trascendentes”: “naturaleza, historia, lenguaje; pueblo, costumbres, Estado; poetizar, pensar, crear; enfermedad, locura, muerte; derecho, economía, técnica”⁶².

Si la “autorreflexión” de la Universidad alemana tenía que presentarse como “autoafirmación” –las dudas modernas de Descartes y Nietzsche ya no caben aquí– entonces queda claro que la justificación filosófica de

⁵⁹ Esta mistificación ontológica del lenguaje queda definida así por Paul De Man: “La tesis de Heidegger quedaría establecida de aceptarse esta identificación: la intercesión, que es el lenguaje, es también lo inmediato; la ley, el lenguaje que distingue, es la intercesión, lo inmediato o el Ser mismo: todo se halla reunido en el nivel del Ser. Al decir la ley, el poeta dice lo sagrado; que se manifieste como caos (*heiliges Chaos*) se debe a nuestro olvido del Ser”. *Visión y ceguera: Ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea*, p. 296.

⁶⁰ Christopher Norris: *¿Qué le pasa a la postmodernidad? La teoría crítica y los límites de la filosofía*. Traducción de Michel Angstadt. Madrid, Tecnos, 1998, p. 328-9.

⁶¹ I. Kant: *Crítica de la Razón Pura*, A80-B106. Traducción de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 1978, p. 113.

⁶² M. Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana*, p. 12.

la supresión de la libertad de cátedra, en definitiva, la punta del iceberg antiilustrado puesto que esta supresión sólo era políticamente posible si se suprimía anteriormente la libertad de expresión que conlleva metapolíticamente la *pluralidad*, su justificación, digo, no la iba a poder encontrar Heidegger ni en el entendimiento ni en la razón sino en el “espíritu” del pueblo. Y por eso se deja bien claro que “espíritu” no tiene nada que ver con “sagacidad vacía”, ni con el “análisis intelectual”, ni, por supuesto, con la “razón universal” sino con el poder que conserva las fuerzas espirituales: la “raza” y la “tierra”⁶³. La Universidad alemana no está, pues, al servicio del saber o de la ciencia sino al servicio de la misión histórico-espiritual del pueblo alemán; pueblo que se “conoce” en su Reich. Y el totalitarismo nazi se refleja nítidamente ahí porque ahora no hay diferencia alguna entre la sociedad civil y el Estado, ya no se trata de dos divinidades, Apolo-Dioniso, que tengamos que respetar como para el joven Nietzsche; nada de esto es posible ya para la Alemania del III Reich porque se ha suprimido la más elemental distancia metafísica y ético-política que aún haría posible distinguir al Reich de cualquier otro elemento social. Pero es llover sobre mojado. La finalidad del Reich no radicaba en convertir a Alemania en una nación gobernada por la justicia y la amistad entre iguales. Todo lo contrario, para esta Alemania Dioniso tenía que fagocitar a Apolo, este dios tuvo que tirar a la basura el tirso que antaño le ceñía su cabeza como símbolo de la alegría trágica entre todos los hombres, convertirse políticamente en un “ateo”, en un “apóstata” de la divina pluralidad del cielo, para colocarse la esvástica como corona.

La claridad del Rector es deslumbrante al respecto. Como la voluntad de esencia de la ciencia para el “nosotros” alemán se identifica con la misma ley de marcha del pueblo en tanto decisión histórico-política que el pueblo ya ha tomado, paso filosófico decisivo que permite pasar sin la menor duda de *Ser y Tiempo* al *Discurso* ya que el análisis de la “existencia” queda subsumido al del “ser histórico”, a partir de ahí “vocación” y

⁶³ M. Heidegger: *op. cit.*, p. 12-13. Cursivas mías. A juicio de Safranski, el nacional-socialismo de Heidegger *no* era racista al modo delirante de la ideología nazi sino que era un racista “decisionista”: racista no por “descendencia” sino por “decisión” o “proyecto”. Con el debido respeto hacia las personas, y a pesar del entusiasmo que me ha producido la lectura de este imponente libro, creo que esto último no es serio. Se puede amar a dos mujeres a la vez y no estar loco, pero ¿cómo se puede ser racista decisionista y al mismo tiempo defender la pureza de la raza?

“deber” para con el Reich son una y la misma cosa⁶⁴. La Universidad no tiene más vocación que cumplir con su deber: selección de los mejores guías; pero no “objetivamente” sino espiritualmente⁶⁵. Definición de “espíritu”: “decisión por la esencia del ser”⁶⁶. No se trata del saber ni de la curiosidad filosófica ante el cosmos o el hombre sino de una Voluntad de Voluntad que quiere el poder ser. Lo que metapolíticamente une los conceptos de “decisión” y “esencia” es la Voluntad: “voluntad de decidir” y “voluntad de esencia” se identifican ontológicamente como la “esencia” con la “existencia” del Reich y el pueblo alemán. La “theoría” del Reich queda identificada con la “energeia” de la esencia alemana y en este “estar-a-la-obra” el estudiantado alemán se da a sí mismo la “suprema libertad” al tomar la decisión de ponerse bajo la esencia de su ser mismo y, de ahí, que para Heidegger se pueda identificar ontológica y políticamente la libertad con el deber. “La tan celebrada “libertad académica” es expulsada de la Universidad alemana; pues, por puramente negativa, era inauténtica”⁶⁷.

Algunos comentaristas han estimado que la “debilidad” de la relación entre el pensamiento heideggeriano y el nazismo está en la difícil conciliación entre la “autenticidad” de la existencia y el “*Führerprinzip*”, ya que el existencialismo es justamente “hacerse cargo de la *propia* existencia, arrancando su dirección del poder de lo puramente colectivo”⁶⁸. Pero nosotros creemos que no sólo no hay contradicción de fondo entre el “holismo” del “*Führerprinzip*” y la “individualidad” de la “*auténtica existencia*” porque desde *Ser y Tiempo* se entiende que “La constitución fun-

⁶⁴ M. Heidegger: *op. cit.*, p. 13. Esta organización totalitaria con raíces en la “naturalidad” de lo orgánico, frente al impropio estar uno junto al otro, puede verse en todo su esplendor en *El estudiante alemán como trabajador*.

⁶⁵ M. Heidegger: *op. cit.*, p. 15.

⁶⁶ M. Heidegger: *op. cit.*, p. 12.

⁶⁷ M. Heidegger: *op. cit.*, p. 14.

⁶⁸ Ramón Rodríguez en “Estudio Preliminar” de Martin Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana*, p. XXXIV y XXXII. A pesar de nuestras discrepancias, este trabajo es de los pocos estudios españoles que no han acabado comulgando con el claro-del-bosque. Y es de agradecer. Por ejemplo: “En lo esencial, todas las formas políticas responden a la misma voluntad de planificación, cálculo y dominio, tanto el «americanismo» como el comunismo o el fascismo. Con ello las trágicas peculiaridades del nazismo no ofrecen una relevancia especial. ¿No es esto, por sí solo, una muestra desoladora de la miopía política de la «historia del ser»?”, *op. cit.*, p. XLII.

damental de la historicidad” estaba en el “destino colectivo” en tanto y cuanto “destino individual” del *Dasein*, gracias a lo que es posible el propio gestarse histórico del “ser ahí”⁶⁹.

Destino colectivo de la *comunidad* o *pueblo* que no se entendería al margen de la propia historia de la idea de *Kultur* alemana, historia de la que queremos hacernos eco, precisamente, de la idea de “libertad alemana” tal y como el historiador alemán Ernst Troeltsch la defendía frente a la inesencial libertad de las naciones occidentales en la Guerra del 14. Del artículo en cuestión –“Die deutsche Idee von der Freiheit”; es sumamente significativo el título bajo el que este trabajo de 1916 reapareció en 1925: *Deutscher Geist und Westeuropa*–, señalo, a la luz del excelente trabajo de Louis Dumont⁷⁰, tres definiciones: “Unidad orgánica”, “Libertad orgánica” y “Posición orgánica”.

Para Troeltsch la auténtica virtud alemana que se muestra como excelente incluso en el campo de batalla⁷¹ tiene que ver con la “Unidad orga-

⁶⁹ En *El Ser y el Tiempo*, §74 podemos leer: “Pero si el «ser ahí» que es en forma de «destino individual» existe, en cuanto «ser en el mundo», esencialmente en el «ser con» otros, es su gestarse histórico un «gestarse con» y constituido como «destino colectivo». Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad (*Gemeinschaft*), del pueblo (*Volk*). El «destino colectivo» no es un conjunto de «destinos individuales», como tampoco puede concebirse el «ser uno con otro» como un venir a estar juntos varios sujetos. En el «ser uno con otro» en el mismo mundo y en el «estado de resuelto» para determinadas posibilidades son ya trazados por anticipado los «destinos individuales». En la coparticipación y en la lucha es donde queda en franquía el poder del «destino colectivo». El «destino colectivo», en forma de «destino individual» del «ser ahí», en y con su generación, es lo que constituye el pleno y propio gestarse histórico del «ser ahí”. Traducción de José Gaos. México. FCE, 1974, p. 415.

Lo que aporta Heidegger en 1933 respecto del “destino colectivo” en tanto “ser con” (1927) es que el nacionalsocialismo queda identificado, sin la menor duda, con el “gestarse histórico” del *Dasein*. Y por eso nos parece incongruente esta utilización política de la filosofía de la “propiedad”, máxime cuando su autor se refiere a su propio análisis de la existencia en *Ser y tiempo* como “solipsismo existencial” (R. Safranski: *op. cit.*, p. 207). Sin embargo, esta incongruencia filosófica señala algo valioso para el análisis sociológico: el solipsismo existencial fue el caldo de cultivo histórico para que, tal como dice Hannah Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, se pusiera de manifiesto la soledad totalitaria del fascismo, “la alianza entre chusma y elite” (Safranski: *op. cit.*, p. 275).

⁷⁰ L. Dumont: *Ensayos sobre el individualismo*. Traducción de Rafael Tusón Calatayud. Madrid, Alianza, 1987.

⁷¹ Nos falta tiempo pero Max Scheler, de la misma generación patriótica que Ernst Troeltsch, ya había aclarado en *El genio de la guerra y la guerra alemana* la diferencia

nizada del pueblo sobre la base de una devoción, a la vez rigurosa y crítica, del individuo con respecto al todo, completada y legitimada por la independencia y la individualidad de la libre cultura (*Bildung*) espiritual⁷². El perfecto ensamblaje entre *devoción e inventiva* da lugar al concepto de “libertad orgánica”: “El pensamiento de la libertad orgánica se ha volcado en la cooperación armónica y gradual de las empresas grandes y pequeñas...gracias al sentido disciplinado del todo y al sentimiento del honor⁷³. Esta libertad, comenta Louis Dumont, como la libertad propia de Alemania rechaza como “externa” cualquier tipo de “voluntad arbitraria” tal y como se da en las “naciones occidentales” arrastradas a la mundanización por culpa de las Luces; en su lugar tenía que imponerse la *Naturwille*, la “voluntad espontánea”, que señala “ontológicamente”, *avant la letre*, el apriori de la tradición en tanto comunidad y pueblo. Razón que viene a explicar, tercera definición, el papel “natural” que tiene cada individuo. En efecto, los individuos, escribía Troeltsch, no “componen” el todo sino que se “identifican” con el todo. Identidad (metafísica, añadimos) que vuelve a señalar algo obvio: la libertad alemana no es “igualdad” sino “servicio” por parte del individuo que “está en su sitio”. Pero no componiendo un sitio, porque estar-en-su-sitio es “ocupar la función que le corresponde”; de manera que la autenticidad del individuo se identifica con la “posición orgánica” (*Orgastellung*) que le corresponde. Así, pues, el análisis sociológico de la libertad alemana puede sintetizarse con esta definición: “La libertad alemana es disciplina querida, progreso (*Förderung*) y desarrollo del yo propio dentro de un todo y para un todo⁷⁴.”

¿No hay un profundo aire de familia entre la ideología cultural de 1914 y el *Discurso de Rectorado* en tanto afirmación de la auténtica Universidad frente a todo lo que intente relacionar a la ciencia con la Ilustración? A mí me parece que esto ya está fuera de toda duda. Pero para escuchar a fondo el Discurso del Rector Heidegger hemos de insistir en la *radicalidad* con que se plantea la cuestión *cultural* de fondo. La cultura

cultural que había en el campo de batalla entre el ejército alemán y los afeminados belgas. Véase José Ortega y Gasset: *Obras Completas*, Vol. 2. Madrid, Alianza-Revista de Occidente, 1987, pp. 194 ss.

⁷² Citado por L. Dumont en *op. cit.*, p 142.

⁷³ Citado por L. Dumont en *op. cit.*, p 142.

⁷⁴ En L. Dumont, *op. cit.*, p 143.

alemana tiene una forma muy alemana de estar culturalmente en-su-sitio. El propio Troeltsch utilizó las tesis del histriador C. Burdach como bayoneta filosófica al repetir, en el contexto de su artículo sobre la libertad alemana, “Pero somos y nos sentimos hombres únicamente debido a *la naturaleza de nuestra esencia hereditaria particular* y sólo porque la sentimos como inalienable y legítima”⁷⁵. Pues bien, esta *radicalidad* de la Bildung llevó a tantas brillantes cabezas a entrar de lleno en el enfrentamiento entre lo “propio”, “esencial” y “auténtico” del pueblo alemán contra la banalización moderna de Occidente.

2ª) La segunda parte del *Discurso* se limita, una vez aclarada vía esencialismo qué significa “libertad de cátedra”, a la puesta en práctica universitaria del Principio-Guía. No vamos a insistir sobre las tres famosas “vinculaciones” con las que la esencia del Reich obliga al estudiante (Servicio del Trabajo; Servicio Militar hasta el límite de la muerte y Servicio del Saber en tanto misión histórico-espiritual del pueblo alemán), ya hemos hablado de esto⁷⁶. Interesa ahora explicar por qué esta política educativa es *totalitaria*. “La problematicidad de la existencia, seguía diciendo Heidegger en 1933, exige del pueblo trabajo y lucha, y le lleva forzosamente a su Estado, *al que pertenecen* las profesiones”⁷⁷. El conflicto kantiano entre las Facultades queda arreglado de un golpe: las profesiones (médico, juez, cura, arquitecto, profesores) no están al servicio de sí mismas como la ciencia tampoco estaba al servicio de la “teoría”, sino todas ellas al servicio del saber espiritual del Volk alemán. La Universidad, había quedado claro, es la formadora de los futuros guías; pero no nos confundamos: esta “vocación” universitaria no es propiamente suya sino que le viene impuesta desde el origen por la esencia del pueblo alemán. Sólo en este sentido la ciencia cumple como “poder configurador de la corporación de la Universidad alemana” en donde, obviamente, sobra la moderna “libertad de cátedra”. Los hipotéticos antagonismos desaparecen en aras de una unidad esencial que viene a actuar, *poiesis*, como “una única fuerza configuradora”⁷⁸; *Macht* que en su originario poder-producir hará posible la obra total del *Geist* alemán. Pero lo real-

⁷⁵ Citado por L. Dumont en *op. cit.*, p 75. Cursivas nuestras.

⁷⁶ Véase mi trabajo mencionado de la *Revista de Filosofía*.

⁷⁷ M. Heidegger: *op. cit.*, p. 15. Cursivas nuestras.

⁷⁸ M. Heidegger: *op. cit.*, p. 17.

mente novedoso que Heidegger aporta al *Führerprinzip*, lo ontológicamente decisivo para la ideología nazi, es la “metafísica de artista” nietzscheana con la que explica, haciéndole trampas a Nietzsche en tanto que olvida la profunda anarquía artística de la Voluntad de Poder definida por Bataille como “*el acceso a la subjetividad soberana independientemente del rango*”⁷⁹, con la que explica, decía, esta Wille zur Macht *orgánica*. Profesores y alumnos, afirmaba, tienen que estar y permanecer “*poseídos*” por este concepto de ciencia⁸⁰. Tal y como, recordemos, el artista trágico estaba “embriagado” (pero en el sentido que le dará inmediatamente después en su Curso sobre Nietzsche en tanto *Stimmung*), arrebatao por lo dionisiaco capaz de “rebasar el sortilegio de la individuación” para “poder ser él mismo la esencia única del mundo” (*El nacimiento de la tragedia*, capítulo 9). De ahí que la Universidad alemana no esté ni mucho menos al servicio teórico de las disciplinas sino al servicio de lo que desarrolla en el alumno “la capacidad de legislación espiritual”⁸¹.

La libertad de cátedra tenía que desaparecer porque lo que la revolución nazi estaba aniquilando eran los presupuestos ontológicos y políticos de la *pluralidad* como parte absolutamente inalienable de la *acción*. Pero es que, justamente, la sociedad occidental fundada en la Polis y en la *praxis*, no en la *poiesis*, en la que no caben sustracción de individuos salvo que queramos suprimir la propia condición humana, esta política liberal⁸²

⁷⁹ G. Bataille: *Lo que entiendo por soberanía*. Traducción de Pilar Sánchez Orozco y Antonio Campillos. Introducción de Antonio Campillos. Barcelona, Paidós/ICE-UAB. 1996. Muy especialmente, “Donde la soberanía renuncia a subordinar”, p. 124-128. Esta lectura está más acorde con la relación nietzscheana entre “el hombre superior” y el “Reich” porque: “Allí donde el Estado acaba comienza el hombre que no es superfluo: allí comienza la canción del necesario, *la melodía única e insustituible*. Allí donde el Estado *acaba*, -¡mirad allí, hermanos míos! ¿No veis el arco iris y los puentes del superhombre?-. F. Nietzsche: “Del nuevo idolo”, en *Así habló Zaratustra*. Alianza, Madrid, 1975, p. 85. La melodía del individuo es tan única como insustituible por el Reich. He ahí la diferencia, ontológica y política, con Heidegger. Primeras comillas mías.

⁸⁰ M. Heidegger: *op. cit.*, p. 16.

⁸¹ M. Heidegger: *op. cit.*, p.16.

⁸² Sería mejor decir “política plural” o “política basada en la pluralidad” para mantener el rigor histórico. Por otra parte, tanto Habermas en *Teoría y Praxis*, como Hannah Arendt en *La condición humana*, han señalado: 1º) que ya en la Edad Media el concepto de acción, “praxis”, pierde su significado original griego entendiéndose desde un punto de vista social y no político: la finalidad de la política ya no está en la acción en tanto manifestación del “quién” en el espacio político de aparición, sino el bienestar y la paz de la

que mantiene a raya las aspiraciones prometeicas del Estado había dicho adiós ilustradamente a la comunidad y a la tribu en aras de un nuevo espacio emancipatorio, espacio que no se identifica con el sitio que le corresponde a cada uno por naturaleza, ya que este nuevo espacio, que no es otro que el “*espacio político*” donde ha lugar la efectiva pluralidad e igualdad de los individuos, rechaza los esenciales derechos de la herencia particular del *Volk*. Y ya sabemos que en una auténtica comunidad la *Bildung* nos forma culturalmente bajo la idea de un todo orgánico. Razón por la que Heidegger tendrá que desvincularse públicamente de Guillermo de Humboldt y aclarar, siete meses después del *Discurso*, en “El estudiante alemán como trabajador” (alocución pronunciada el 25 de noviembre durante la ceremonia de Matriculación de los estudiantes en Friburgo), el error de Humboldt que desde 1810 actuaba en la Universidad como regla canónica que ahora, ante la nueva realidad alemana, debía de suprimirse. Esa regla pasada de moda, decía Heidegger citando el trabajo de Humboldt *Sobre la organización interna y externa de las instituciones científicas en Berlín*, entiende que “El Estado no debía olvidar nunca que él es una fuente de obstáculos desde que se inmiscuye (en los asuntos universitarios), y que esos asuntos irían en sí infinitamente mejor sin él...”⁸³. Heidegger se desvincula públicamente del profundo significado *cosmopolita* que el fundador de la Universidad de Berlín le había dado en ese trabajo a las instituciones científicas, texto en el que se inspira negativamente Heidegger para, en 1933, refundar la Universidad de Friburgo desde los fundamentos revolucionarios del nazismo que habían aniquilado, entre otras cosas, la elemental autonomía y libertad de expresión científica de la que gozaba la Universidad durante la República de Weimar. ¿Es de extrañar que en esa misma alocución el Rector afirme que la nueva realidad alemana ha venido a trastocar todo: el propio concep-

comunidad. Y 2º) que una de las características de la modernidad es la comprensión de la política no bajo las características de la “*phrónesis*” y la “*praxis*”, sino bajo las de “*episteme*” y “*téchne*”. La “nostalgia” de la polis griega, por parte de Arendt, tiene ahí su fundamento. Para esta cuestión resulta fundamental el capítulo VI, “*La vita activa* y la época moderna”, de la obra citada. Pero esta nota aclaratoria sólo quiere señalar lo obvio: que cuando hablamos de «política liberal» de los griegos no pretendemos caer en el totalitarismo hermenéutico de identificar la libertad griega con la política liberal de los modernos, de los defensores de la Ilustración.

⁸³ Martin Heidegger: *Écrits Politiques (1933-1966)*. Présentation, traduction et notes par Francois Fédier. Paris, Gallimard, 1995, p. 125. Sigo mi propia traducción, en *op. cit.*.

to de “Estado”, la propia concepción de la “ciencia” que “se modifica de arriba abajo”, en fin, los propios conceptos de “estudiante” y “matriculación” universitaria?⁸⁴. “Adiós a Humboldt” significa, y son palabras que no las habla el Habla sino un alguien que toma la palabra en calidad de Guía de una Institución Universitaria, que el estudiantado tiene su puesto junto a las SA⁸⁵. (En otro momento habrá que estudiar el *Discurso* de Heidegger a la luz de las Conferencias que dio Nietzsche en Basilea *Sobre el futuro de nuestras instituciones de enseñanza* en 1870).

El *Discurso* finaliza con un ejemplo hermenéutico de lo que significa “poetizar”, la séptima de las quince categorías antes mencionadas. Heidegger hace un último llamamiento para animar a los estudiantes y al pueblo alemán: aún tenemos que hacer nuestra la vieja sabiduría griega, decía, para ayudar a tomar la decisión entre el fracaso espiritual de Occidente y “nosotros mismos” como única posibilidad (de la Universidad alemana) para salvar a Occidente. Así se cierra el círculo con la vuelta a la voluntad heroica de Prometeo; pero la audacia hermenéutica le lleva al Rector a implicar al mismísimo Platón con el III Reich. En medio de la tormenta de acero que iba creciendo como horizonte de Alemania, el pueblo alemán, decía Heidegger, está amenazado por las potencias mundiales y debe decidir templada y conscientemente del peligro. Pero no importa porque, como ya decía Platón en la *República* 497 d, 9, “Todo lo grande está en medio de la *tempestad*”. Así se cierra el círculo de la pre-comprensión esencial del texto griego que dice: “todo lo grande está en peligro (corre el riesgo de perecer)”. Se trataba de una traducción nada inocente, propia, por lo demás de la atmósfera ilocucionaria del lenguaje totalitario como ha demostrado Jean Pierre Faye en *Los lenguajes totalitarios*⁸⁶, animada por la fuerza de una idea inspiradora con la que

⁸⁴ M. Heidegger: *op. cit.*, p. 125-126.

⁸⁵ M. Heidegger: *op. cit.*, p. 126. No se trata de un añadido mio, sino de lo que dice el propio Heidegger en *El estudiante alemán como trabajador*.

⁸⁶ Faye, en línea con el Foucault de *Arqueología del saber* y *Vigilar y castigar*, analiza los *enunciados* para desvelar los mecanismos de poder que dimanan de las mismas “formaciones discursivas”. Hijos díscolos del Nietzsche de *Verdad y mentira en sentido extramoral* y *La genealogía de la moral*, matizado en el caso de Faye, por el método estructuralista de Trubetzkoy y Jakobson, metodología que hace de su tesis un estudio decisivo a la hora de entender al más puro estilo “ilocucionario” cómo se pueden cometer crímenes con palabras totalitarias. Faye pone de manifiesto en este libro el conjunto de los

Heidegger tuvo la voluntad espiritual de hacerle un guiño hermenéutico al régimen político que lo había nombrado Rector; se trataba, en efecto, de hacerle comprender al Partido que sus orígenes culturales en tanto renovación esencial de Alemania estaban en Grecia. Se trataba, comenta Ramón Rodríguez con fino humor, de una traducción “*poetizante*”⁸⁷ en la que cabía la nada ambigua palabra “Sturm”, “tempestad” y “asalto”, propia del lenguaje nazi. El profesorado, en el cumplimiento de su vocación, tenía que adelantarse a los puestos de más peligro y mantenerse firmes en medio de la tempestad⁸⁸. He aquí la última razón, esta vez *autobiográfica*, del *Discurso*: autoafirmación de la Universidad alemana que hace el Rector de Friburgo pero en donde no podemos dejar de ver, también, otro claro ejercicio de hermenéutica onfaloscópica de Martin Heidegger⁸⁹.

3. Destino verbal, traducción y cosmopolitismo en Ortega

Como habíamos dicho al principio de este capítulo, Nietzsche llevó a cabo con posterioridad a *El nacimiento de la tragedia* un magistral ensayo de autocrítica contra el nacionalismo, autocrítica que por su veracidad se acabó imponiendo incluso frente a Ricardo Wagner por antisemita. Ahora bien, para que Heidegger hubiera tenido en cuenta esta historia cincelada en la Obra de Nietzsche habría tenido que ser un exégeta excepcional: un héroe, pero por los testimonios hermenéuticos y biográficos que tenemos está claro que no lo fue ni remotamente, aunque sí que puso en práctica de forma totalmente coherente su concepción de la lectura “esencial” de un texto que tanto furor hace en nuestros días.

desplazamientos narrativos y de las imperceptibles transposiciones lingüísticas que van permitiendo al discurso totalitario hacer políticamente aceptable lo inaceptable. Especialmente, en lo que se refiere al “lenguaje nazi”. Se trata de un riguroso análisis crítico cuyo punto de arranque está en “la apelación ontológica a la nación” por encima de los partidos, el establecimiento del “Estado Total” y su consecuencia en tanto “solución final”, es decir, en este lenguaje: “exclusión” de todos los demás pueblos pero especialmente de los judíos. *Los lenguajes totalitarios*. Especialmente, caps. I y II.

⁸⁷ M. Heidegger: *op. cit.*, p. 19 y nota n1 11.

⁸⁸ M. Heidegger: *op. cit.*, p. 13. Safranski comenta, agudamente, que el Rector quería el éxtasis platónico... pero sin las Ideas. *Op. cit.*, p. 291.

⁸⁹ R. Safranski escribe, al respecto, que “No hay duda de que el orador quiere revvalorizarse a sí mismo y a los oyentes” transformados por Heidegger en una “metafísica tropa de choque”. *Op. cit.*, p. 289.

Cuando en 1966 *Der Spiegel* trató de que Heidegger reconstruyera para el público su relación con el III Reich no pudo obtener del ex-Rector ni una sola palabra respecto de Auschwitz; acaso porque, como se ha escrito, la “historia del ser” no puede entretenerse con tales banalizaciones. Pero sí que se pudo dejar patente lo esencial del problema que nada tenía que ver con las víctimas del nacionalsocialismo. Con una aguda perspicacia, impropia del periodismo al que estamos acostumbrados, su interlocutor rescata del Curso sobre Nietzsche de 1936-37 la siguiente idea de Heidegger: “el tan citado antagonismo entre lo dionisiaco y lo apolineo, entre la pasión sagrada y la representación serena, es una oculta *ley de estilo* que *determina históricamente lo alemán*, y tenemos que *prepararnos y estar dispuestos* a que un día cobre forma. Esa oposición no es una fórmula con la que nos limitamos a describir “cultura”. Hölderlin y Nietzsche han colocado, con este antagonismo, un signo de interrogación ante la *tarea* que los *alemanes* tienen de encontrar su *esencia* histórica. ¿Entenderemos este signo? Una cosa es segura: si no lo entendemos, la historia nos lo hará pagar caro”⁹⁰. Ese “Nietzsche” que Heidegger selecciona es el de “La voluntad de poder como arte”, título del famoso Curso del que hablamos. Ya no es Rector pero sigue afiliado al Partido. No pongo en duda que tomara cierta distancia respecto del “peor” Nacionalsocialismo (piénsese, sin poder detenerme en esta cuestión histórica, que Hitler va a desnivelar completamente el equilibrio interno del Partido en favor de las SS al descabezar la cúpula de las SA⁹¹), pero en su filosofía seguía presente el hilo umbilical que lo mantenía en “su” nacionalsocialismo existenciario, originalidad hermenéutica que consistió en aclararnos en qué consiste la esencia histórica alemana y cuál es el destino especial del pueblo alemán respecto de Occidente. Esta tarea reservada exclusivamente a los alemanes tenemos que descubrirla, explicaba Heidegger en su Curso sobre Nietzsche, “en el sentido del diálogo con Hölderlin”: “en el particular e íntimo parentesco de la *lengua alemana* con la lengua de los griegos y su pensamiento”, confirmación posmoderna que nos llega de la imposibilidad que tienen los propios profesores de filosofía france-

⁹⁰ Martin Heidegger: *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, p. 79. Cursivas nuestras.

⁹¹ Véase A. Ramos-Oliveira: *Historia social y política de Alemania, II*, p. 92-98. México, FCE, 1964.

ses, y no digamos algunos españoles, para pensar en francés viéndose obligados a hacerlo en alemán⁹². Y a la luz de esta virtud de la lengua del Ser la tarea cultural del pueblo alemán, su *destino*, lo revela históricamente como “único” porque estando en juego la “esencial” tradición de Occidente únicamente esa lengua en la que todavía se refleja el calor de los dioses huidos puede reconducirnos a todos los demás hacia la Verdad y la Naturaleza. Por eso, decíamos anteriormente, cuando se trata de “comprender” el “origen” de la “esencia” todo el mundo “latino” y su “racionalidad” quedan fuera amén de su forma política republicana. ¿Por qué?: porque tanto el griego como el alemán son esencialmente *intraducibles*... a no ser entre ellos mismos. Y de ahí la tesis *poética* heideggeriana: “El pensamiento se traduce tan escasamente como la poesía”.

—Der Spiegel: Un pensamiento desazonante.

—Heidegger: Sería bueno que esta desazón trajese seriedad a gran escala y se considerase por fin qué decisiva transformación ha sufrido el pensamiento griego *al ser traducido al latín*, un acontecimiento que aún hoy nos impide una comprensión suficiente de las palabras clave del pensamiento griego⁹³.

¿Por qué esta obstinación tan desesperanzadora? ¿No tenemos la impresión con esta filosofía radicalmente pesimista de que el mundo del hombre está siempre a punto de volatilizarse? Pues, eso creo, lo que Heidegger ahí pone en duda es el más elemental puente entre las diferencias que posibilitan la pluralidad del mundo.

Traducir filosofía y poesía es, realmente, una tarea difícil pero también absolutamente humana y, como tal, necesaria si lo que se pretende es *construir* un mundo en donde las diferentes lenguas no hagan de la *diferencia* un foso insalvable entre las distintas naciones y pueblos. Pues traducir, afirmaba Ortega en 1937, resulta ser algo “utópico”, porque de lo que se trata es de dar a conocer en otra lengua, en otra forma de pensar, tanto el “estilo personal” de un autor como la “forma interna” de la lengua en la que vive. Así las cosas, no es de extrañar que Ortega hiciera, frente al mal utopismo que confunde el deseo con un fruto maduro al alcance de la mano, una crítica realista dando cuenta de por qué la traducción conlleva siempre un resto del propio naufragio del hombre como

⁹² Martin Heidegger: *op. cit.*, p. 80. Cursivas mías.

⁹³ *Op. cit.*, p. 80. Cursivas nuestras.

tarea inagotable e inalcanzable. Si es verdad que cada lengua, para que “diga” realmente algo, debe “callar”, hacer pie en el “silencio”, más verdad es aún que traducir estos silencios a una lengua distinta hace de la traducción “una faena” plagada de riesgos. Es la parte “miserable” de toda traducción y muy especialmente en el campo de las humanidades. Pero la diferencia con Heidegger se torna más nítida cuando Ortega, sin dejar este realismo crítico, hace de la traducción uno de los momentos utópicos del hombre más humanos, más contra natura del “destino verbal” en la que cada circunstancia nos coloca como si tuvieramos que andar con orejeras lingüísticas nacionales, “propias” diría Heidegger, porque traducir es una forma de ponernos en el lugar del “otro”⁹⁴. Y por eso junto a la miseria se señala, sobrepasándola con creces porque para el pensamiento de Ortega la buena utopía es lo que hace digna de interés nuestra existencia, el “esplendor” de una tarea que, aunque de forma aproximada, intentará una y otra vez, y aunque sea tarea para un Sísifo ilustrado, “*liberar a los hombres de la distancia impuesta por las lenguas*”⁹⁵.

Frente al interés nacionalista del método etimológico heideggeriano para el que en esencia sólo cuenta la raíz de la palabra, Ortega contraponen para Europa y la Humanidad pensada por Goethe —“Sólo entre todos los hombres es vivido por completo lo humano”⁹⁶— tomarnos el problema de la traducción como un problema *técnico* y, por supuesto, *político*. Si de lo que se trata es de “construir”, *Bauen*, una humanidad en la que convivan nuestras diferencias lingüísticas que, en definitiva, son diferencias de arquetipos de pensamiento, en vez de “habitar”, *Wohnen*, lo que conlleva el a priori nacional-existencial de que cada pueblo está “destinado” a vivir “propiamente” su tierra, su paisaje y, obviamente, su lengua como su único lugar natural si de lo que se trata es de construir una Europa y, más allá de la idea europea, construir puentes lingüísticos que nos sirvan para salir (y en esto, al menos, yo no quiero olvidar a Hegel) de nosotros mismos y poder ver otras cosas, entonces “se entrevé lo que traducir puede tener de magnífica empresa: la revelación de los secretos mutuos que pueblos y épocas se guardan recíprocamente y tanto contribuyen a su disper-

⁹⁴ José Ortega y Gasset: “Miseria y esplendor de la traducción”. *Obras Completas*, 5. Madrid. Revista de Occidente-Alianza Editorial, 1987, p. 433, 435-436, 438, 447 y 452.

⁹⁵ *Op. cit.*, p. 439. Cursivas mías.

⁹⁶ Citado por Ortega en *op. cit.*, p. 444.

sión y hostilidad; en suma, una audaz integración de la Humanidad”⁹⁷.

Conviene, entonces, recalcar la relación entre la *traducción* y la *técnica* porque para Ortega aquella constituye un género literario aparte: “Sólo cuando arrancamos al lector de sus hábitos lingüísticos y le obligamos a moverse dentro de los del autor, hay propiamente traducción”⁹⁸. Pero esto es lo que nunca se nos dará por naturaleza sino por técnica, pues, efectivamente, la traducción no es la obra traducida “sino un camino hacia la obra” y, como tal, “un artificio técnico que nos acerca a aquella sin pretender jamás repetirla o sustituirla”⁹⁹. Esta aproximación podrá ser mayor o menor. La diferencia entre Ortega y Heidegger¹⁰⁰ es que para aquél sí que hay “aproximación”; aunque, por su radical utopismo, se trate más bien de una aproximación que tiende al infinito. Pero sin angustias porque “En quehaceres de esta índole consiste toda la existencia humana”¹⁰¹.

⁹⁷ José Ortega y Gasset: *op. cit.*, p. 444. La defensa orteguiana de la técnica posee este marcado acento político antinacionalista. El hombre no está fijado sin más a ningún espacio ni a ninguna lengua. Esto no quiere decir ni que viva ni que piense de la nada, sino que lo que lo sustenta se lo tiene que hacer, construir. Y de ahí la primacía ontológica y política del *Bauen* frente al *Wohnen*. En el “Anejo: En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951”, texto al que nos hemos referido a propósito de nuestro tema, la complejidad de la traducción, Ortega afirmaba lo siguiente en un largo paréntesis: “Los pensadores alemanes han propendido siempre a ser difíciles y han hecho sudar a la gente de todos los pueblos, incluso del suyo, para ser entendidos. La razón de ello es de gran interés, y pronto, en estas columnas, intentaremos perescrutarla. Forma parte de un tema muy amplio y muy grave, cual es la relación del hombre alemán con el prójimo. Esta relación es deficiente, y tal deficiencia ha causado grandes destrozos en el pueblo alemán. Es este un punto que el hombre alemán, que tanto nos ha enseñado, debe aprender del hombre latino. Recuerdo haber dicho, hace más de treinta años, que la claridad es la cortesía del filósofo”. *Op. cit.*, 9, p. 632.

⁹⁸ Ortega: “Miseria y esplendor de la traducción”, *op. cit.*, p. 448-449.

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 449.

¹⁰⁰

¹⁰¹ *Op. cit.*, p. 439.