

# Otra vez Heidegger y el nazismo

PIERRE AUBENQUE  
(Universidad de París-Sorbona)

*Al desconocido estudiante que, el 21 de octubre de 1987, en la Sorbona, abandonó mi clase cuando pronuncié el nombre de Heidegger.*

Parecía que ya se había dicho todo sobre el nazismo de Heidegger, particularmente después de los estudios de Otto Pöggeler en Alemania, de François Fédier y de Philipp Lacoue-Labarthe en Francia. El hecho de que el reciente libro de Víctor Farias sobre *Heidegger y el nazismo* provoque desde hace algunas semanas, más allá del estrecho círculo de los filósofos, apasionadas discusiones, muestra, cuando menos, que el debate no está cerrado. Ahora bien, V. Farias aporta —lo veremos— pocos elementos verdaderamente nuevos. ¿Por qué entonces este súbito avivar las cenizas, aparentemente mal apagadas?

Este libro y su éxito en los medios de comunicación plantean en realidad varias cuestiones. Está, evidentemente, aquélla, ya largamente debatida antes de él, del nazismo de Heidegger, de su realidad, de su sentido, de su alcance con relación a la obra del filósofo. Pero hay otras dos, más recientes, que este libro, por su carácter específico y por su fecha, tiene el involuntario mérito de suscitar. ¿Cuál es el estatuto *ético*, con relación a nuestros juicios habituales sobre la inquisición y la censura, de un libro que se presenta abiertamente como una empresa de denuncia, y singularmente de denuncia de un pensador, sobre todo cuando esta denuncia es en gran parte calumniosa? Y, por otra parte, ¿por qué el nazismo de Heidegger, que es conocido... desde 1933 (Sartre —para no citar más que al primero y más célebre de los discípulos franceses de Heidegger— estaba en ese momento en Berlín y debía leer los periódicos), suscita medio siglo después más emoción, inquietud o indignación que las que suscitó entre sus contemporáneos e, incluso a veces, entre las víctimas de aquel acontecimiento?

\* \* \*

El libro de Farias constituye un problema ya por su misma existencia. No es un libro de filosofía. Los débiles análisis a los que se entrega son o demasiado breves o francamente erróneos. Uno se pregunta —ha dicho con justicia J. Derrida a propósito de él— «si ha leído a Heidegger más de

una hora»<sup>1</sup>. Mas —se dirá tal vez— es un libro de historia. No lo creo, no sólo porque está lleno de errores, sino porque su fin único y confesado es presentar una requisitoria.

Farias, que ha leído mucho y consultado múltiples archivos, tenía todos los elementos para escribir una biografía de Heidegger. Pero las dudas sobre la objetividad del autor, e incluso sobre su buena fe, surgen desde las primeras páginas consagradas a la formación de Heidegger. De creerle, todo y su contrario conspiran a que el joven Heidegger esté predeterminado a adherirse al nazismo: el catolicismo de su medio familiar —pues este catolicismo, se nos dice, es de tipo suabo, es decir, reaccionario y vagamente antisemita; pero también el bismarckismo de algunos de sus profesores (pese a que el recuerdo de la *Kulturkampf* habría debido vacunar a Heidegger, y le vacunó, en efecto, contra toda admiración por Prusia); y además también el anticlericalismo de algunos otros profesores, pues, anuncia gravemente Farias, «se ve también proliferar en esta época un anticlericalismo que se articulará enseguida directamente con el fascismo» (pág. 31). ¿Habrá más suerte cuando Heidegger se casa con una protestante y rompe con el catolicismo hacia 1919? No, pues esta ruptura estaría dictada por el oportunismo, lo que no impediría a Heidegger —le reprocha todavía Farias— continuar declarándose católico en los formularios del ministerio de Educación (¿Farias no sabe, pues, que todavía hoy, en Alemania Federal, se está obligado a consignar la confesión religiosa en los formularios administrativos?)

Por desgracia, todo tiene el mismo cariz. ¿Que Heidegger, joven profesor en Marburgo, tiene buenas relaciones con los estudiantes? Pues también esto es sospechoso. Les entrego a los estudiantes de aquí y de ahora esta frase admirable: «En esta época es cuando Heidegger comenzó a mantener estrechas relaciones con el mundo estudiantil, lo que es decisivo para comprender su compromiso ulterior a favor del nacionalsocialismo» (pág. 69).

Temo, sin embargo, que algunas otras «super-interpretaciones», cuyo denominador común es la malevolencia, engañen a algunos lectores. El libro se abre y se cierra —como, presuntamente, el itinerario intelectual de Heidegger— con la figura de Abraham a Santa Clara. Sin duda, este nombre no dice nada a la mayoría de los lectores españoles, lo que permite a Farias sumirse en esta ignorancia. Pero todo estudiante de segundo año de literatura alemana sabe que se trata de un monje agustino del siglo XVII, que fue predicador en la corte de Austria, y que es conocido por lo truculento de sus declaraciones y por el don de utilización de los recursos de la lengua popular, que hacen de él una especie de Rabelais del púlpito. Goethe apreciaba a este autor y se inspiró en él para escribir, para su ami-

1. Entrevista en el *Nouvel Observateur*, 6-12 de noviembre de 1987, pág. 170.

go Schiller, el pintoresco discurso que éste pone en boca de un capuchino en el primer acto de su *Wallenstein*. Heidegger ha hablado dos veces de Abraham a Santa Clara, la primera vez a la edad de veintiún años y la segunda a la edad de setenta y cinco, y ambas con ocasión de conmemoraciones celebradas en Messkirch. La razón de este interés episódico de Heidegger por el P. Abraham es evidentemente que tanto el uno como el otro nacieron en Messkirch y frecuentaron la misma escuela. Lo cual sirve para atestiguar, a lo sumo, la unión de Heidegger a su ciudad natal, a su *Heimat*. Pero Farias tiene otra interpretación: Abraham a Santa Clara era un autor antisemita, lo que aparentemente había escapado a Goethe y a Schiller, pero no *podía* escapar a Heidegger. Es verdad que se encuentra en este autor, al lado de imprecaciones contra los musulmanes (los turcos estaban entonces a las puertas de Viena), otras que se dirigen a los judíos. Lo cual, ciertamente, no es en esta época exclusivo del P. Abraham y es claro que no es la razón por la que Heidegger se interesa por este autor. Pero creerlo sería no contar con la vigilancia de Farias. Este ha descubierto que a la primera ceremonia, en 1910, asistió el alcalde de Viena (que estaba allí porque la ciudad de Viena había contribuido a la financiación del monumento), que este alcalde se llamaba Lueger, que este Lueger resulta que era socialcristiano y antisemita, y que era tan antisemita que el joven Adolf Hitler asistiría con emoción a sus exequias algunos meses más tarde. Se ve asomar aquí un proceder caro a Farias, el de la amalgama. De que el joven Heidegger dé cuenta en una revista regional de una ceremonia a la que asistía un personaje por el que, al mismo tiempo, el joven Hitler alimentaba cierta simpatía, se concluye un poco rápidamente: ¡Heidegger y Hitler (que, además, tenían la misma edad): el mismo combate!

Pero el delirio interpretativo alcanza su cenit a propósito del segundo texto de Heidegger sobre Abraham a Santa Clara. Este texto, que debo a la cortesía del alcalde de Messkirch (pues Farias no da, como ocurre a menudo con él, ninguna referencia utilizable), me ha parecido anodino y ampliamente descriptivo. Pero Farias vigila. Y se sobresalta al leer una cita que hace Heidegger del padre Abraham, en donde éste dice: «Entre nosotros, la pobreza, la riqueza y la muerte —¡Dios tenga piedad de nosotros!— se encuentran en un solo día. Nuestra paz está tan lejos de la guerra como Sachsenhausen de Frankfurt». Farias ignora o finge ignorar que se trata de un dicho, que se basa en la cercanía entre Frankfurt y su arrabal de Sachsenhausen, sólo separados por el Main. Todos los escolares alemanes saben o debían saber —al menos Heidegger lo cree, pues habla ante escolares— el uso que hace Goethe de esta fórmula en el primer acto de *Götz von Berlichingen* (ed. Reclam, pág. 28). Farias no lo sabe o no le preocupa. Para él la cosa está clara: Sachsenhausen evoca el campo de concentración del mismo nombre (el cual, según nos informan, nada tiene que ver con este inocente arrabal, conocido por sus cantinas en que se debe la sidra reciente). En cuanto al nombre de Frankfurt, podría evocar a Goethe.

la revolución de 1848, la escuela de Frankfurt, o qué se yo qué más. No: para Farias, es la sede del tribunal donde fueron juzgados los crímenes de Auschwitz. De donde —cito— una «trilogía, Abraham a Santa Clara / Sachsenhausen /Auschwitz» (pág. 293), de la que no se ve ni la necesidad interna ni su relación con Heidegger, hasta que Farias, al final de un análisis ampuloso y laberíntico, concluye con esta hipótesis que, es verdad, pone en condicional: «Heidegger habría querido asumir «virilmente» el sentido de esta trilogía adoptando una actitud que, de todos los jefes de la jerarquía nazi, sólo Himmler se atrevió a hacer suya: es sabido que Himmler se dio muerte». He de decir que en este momento de la lectura el libro ha estado a punto de caérseme definitivamente de las manos. Se puede pensar lo que se quiera de Heidegger, pero, como cualquier hombre, tiene derecho a la justicia, incluso póstuma. De vivir Heidegger, estas insinuaciones, y algunas otras, habrían conducido a los tribunales. Habría querido detenerme aquí, pero me es preciso dar aún dos ejemplos de la impostura que constituye este libro y su publicación, en una traducción probablemente mediocre (pero, ¿se conocerá alguna vez el original español?).

Puesto que estamos con Himmler, no está de más intentar cortar de raíz la leyenda que amenaza con nacer a partir de la página 272, donde el lector advierte con extrañeza (al menos cuando sabe de qué se trata) que el artículo sobre «La doctrina platónica de la verdad» no habría podido aparecer en 1943 si no es por la intervención de Himmler. *Esto es falso*, como atestigua el contexto. Se trata aparentemente de un error del traductor que, al mezclar los pronombres, trueca los dos personajes que la frase precedente amalgamaba: Himmler y el ministro italiano de Educación Giuseppe Bottai. En realidad, es este último quien impuso a los nazis reticentes la participación de Heidegger en el Anuario germano-italiano de Ernesto Grassi.

Más grave aún es la extrapolación a la que se entrega el prologuista del libro, Christian Jambet. Cito: «Durante su rectorado, Heidegger sostiene con vigor la línea extremista de Röhm; sin el menor asomo de crítica contempla, en su ciudad, las asociaciones de estudiantes judíos desmanteladas, sus locales saqueados, *sus militantes asesinados*: cuando se va ante él con la queja de estas abyecciones, sólo tiene un gesto para darlas de lado» (pág. 10, subrayado mío). Ahora bien, *es falso* —apelo al propio Farias que no dice nada de ello en su capítulo sobre este período— que militantes estudiantiles, judíos o no, hayan sido asesinados en Friburgo durante el rectorado de Heidegger. Pido, pues, a Jambet que suprima, en nombre de la verdad y de la justicia, esta parte de la frase en una edición ulterior, si la hay. Lo que no quita que, cuando se acusa a alguien de «asentir al crimen» (pág. 12) y se le coloca entre los que «participaron en el crimen» (pág. 13), se debería, al menos, verificar las fuentes antes de escribir.

Se podría seguir. Estas son, en todo caso, algunas muestras del libro que es, desde hace algunas semanas, la comidilla de los periódicos y que,

en los salones y en las salas de redacción, se presenta como «importante», aunque a veces sea «excesivo». En realidad, es excesivo y no merece la importancia que se le concede. A pesar de una erudición de fachada —pero las referencias son a menudo de segunda mano o faltan completamente—, este libro no es fiable más que cuando reproduce lo que ya se sabía<sup>2</sup>. En todos los demás puntos, la desconfianza es obligada, incluido cuando el autor afirma (pág. 97) —es una de las raras «revelaciones» del libro— que Heidegger habría pagado hasta el final sus cuotas al partido nazi. El documento encontrado en los archivos del NSDAP prueba con evidencia que Heidegger nunca dimitió ni jamás fue separado del partido; pero es sabido que los partidos no apartan con gusto a sus miembros más célebres y que los reivindicán el máximo tiempo posible, con o sin cotización. En cualquier caso, la militancia de Heidegger en el partido, suponiendo que haya existido alguna vez, ha cesado completamente a partir de 1934.

No se puede considerar como una actividad propiamente política el hecho de que Heidegger, después de dimitir del rectorado en abril de 1934 y sólo hasta 1935, haya intentado todavía —en vano, por otra parte— jugar un papel en los organismos universitarios «puestos en marcha». Y, con excepción de una conferencia en Roma en 1936, Heidegger no ha abandonado nunca, salvo error, su país para representar a Alemania en el extranjero. Rechazó participar en el Congreso Descartes de París, en 1937, inmerso en una delegación cuya composición y dirección le escapaban. Durante la guerra rechazó, a diferencia de otros a quienes no se les ha tenido en cuenta, ir a los países ocupados a representar el «pensamiento alemán». Farias no podía decir otra cosa y, de hecho, no la ha dicho. Si se mira bien, y pese a algunos artificios de presentación, no consagra más que algunas líneas al período posterior a 1934, salvo en lo que concierne a la publicación del Anuario de Grassi, de la que ya hablé antes, y algunos llamamientos (*Berufungen*) dirigidos a Heidegger para ocupar una cátedra en otras universidades, procedimiento que forma parte de la vida habitual de las universidades alemanas.

\* \* \*

Queda, pues, de este fárrago lo que ya se sabía. Heidegger, en el período en que fue rector de la universidad de Friburgo y que coincidió con la consolidación del régimen nazi (abril de 1933-abril de 1934), apoyó ruidosa-

---

2. Incluso el informe Baumgarten (pág. 234 y ss.) es conocido desde la edición por *Hans Saner de las Notizen zu Martin Heidegger* de Karl Jaspers (Munich, 1978). Este informe, en el que Heidegger declara no apto filosófica y políticamente a uno de sus antiguos alumnos que quería entrar a la vez en la carrera universitaria y en las SA, no sirve ciertamente para glorificar a Heidegger. Pero hay que precisar que data de 1933, y no de 1935, como Farias intenta hacer creer.

mente los inicios de la política hitleriana, en sus aspectos universitario, social e internacional, pero sin decir nunca una palabra sobre la «política» racial, de la que, sin embargo, aplica —sin particular celo, pero sin resistencia perceptible (salvo en dos o tres casos precisos)— las primeras medidas en la universidad de Friburgo: retiro oficial de los profesores judíos, prohibición de las asociaciones judías de estudiantes. A partir de 1934, su relación con el nazismo se hace más crítica, por razones que examinaremos más adelante. Se encierra en una enfurruñada soledad y se consagra únicamente a su enseñanza hasta 1944. Durante este período, desde febrero de 1934, es atacado con regularidad por ideólogos oficiales del régimen, pero sin graves consecuencias para su carrera, excepción hecha de las dificultades para publicar sus escritos. En resumen, Heidegger fue activamente nazi un tiempo y nunca fue después un antinazi militante. He aquí lo que se puede conceder a Farias y que, aunque algunos apologetas se hayan pasado exagerando los hechos de «resistencia» de Heidegger, estaba ya admitido por todos. Permitaseme solamente citar aquí un testimonio, poco conocido, sobre este período: el que, de la pluma de Curt Ochwaldt, se encuentra en un volumen de homenaje a Heinrich Ochsner, condiscípulo y amigo de Heidegger, lo suficientemente crítico como para haberse «deprimido» y «abatido» por el compromiso político de Heidegger en 1933: «(H. Ochsner) me contó —lo que, por otro lado, me fue igualmente confirmado— cómo, durante estos doce años, se había formado la opinión, cada vez más extendida, de que frecuentar los cursos de Heidegger era casi ya un acto de resistencia o, en cualquier caso, de no conformismo»<sup>3</sup>. Walter Biemel, que fue estudiante de Heidegger en Friburgo al final de la guerra, me decía recientemente, y en respuesta al libro de Farias, que el entorno de Heidegger en la universidad era el único en el que podía permitirse la crítica abierta al régimen.

Pero sigue existiendo el hecho bruto e innegable de que Heidegger se ha adherido a una cierta idea del nazismo, en virtud de la cual continuó creyendo un cierto tiempo, incluso al comienzo de su período «crítico», en la «verdad interna» y en la «grandeza de este movimiento». ¿Cuál era esta idea que, según él, ha cesado tan rápidamente de identificarse con la realidad? Farias da una explicación, que me parece un poco miope, según la cual Heidegger era, de alguna forma, un «nazi de izquierda», partidario de la corriente «revolucionaria» de Röhm y Strasser, decapitada el 30 de junio de 1934 durante la noche de los cuchillos largos. Esto me parece inverosímil, por poco acorde con la educación católica y pequeño burguesa y el pasado conservador de Heidegger, que, lo mismo antes que después

---

3. *Das Mass des Verborgenen. Heinrich Ochsner zum Gedächtnis*, editado por C. Ochwaldt y E. Tecklenborg, Hanover, 1981, pág. 276. Para el juicio de H. Ochsner sobre el compromiso nazi de Heidegger, ver pág. 274.

del nazismo, no me parece que haya llevado en su interior el «socialismo», aunque fuera «nacional». Los partidarios de Röhm se reclutaban sobre todo entre los militares de la vieja guardia que habían ingresado en el partido o en las SA mucho antes de la toma del poder. Heidegger no era de éstos. Esperó al mes de mayo de 1933 para entrar en el partido, lo que le valió ser tachado de oportunista. Además, los ataques nazis contra Heidegger, de la pluma de E. Krieck (que sí era una *alter Kämpfer*, un viejo militante), empezaron en febrero de 1934, antes, pues, de la eliminación de Röhm, y no se encuentra en estas críticas —de las que voy a dar un ejemplo— nada que prefigure la condena específica del aventurerismo «revolucionario» de Röhm.

La verdad es a la vez más grave y más tranquilizadora; más grave, porque no es posible atribuir a ilusiones de un idealismo vagamente socializante la primera adhesión de Heidegger al nazismo; más tranquilizadora, en la medida en que la polémica nazi contra Heidegger deja de aparecer como un arreglo de cuentas entre tendencias rivales, sino que se revela claramente como un ataque frontal contra el pensamiento y, subsidiariamente, la lengua —considerada insuficientemente «germánica»— de Heidegger. Puesto que Fariás trae a colación esta polémica (pág. 185), pero no da ilustración alguna de ella a sus lectores, he aquí, a título de ejemplo, lo que escribía E. Krieck en 1934 en la revista nazi *Volk im Werden*:

«La tonalidad fundamental de la concepción del mundo que es la de la doctrina de Heidegger está determinada por los conceptos de cuidado y angustia, que refieren, ambos, a la nada. El sentido de esta filosofía es un ateísmo declarado y un nihilismo metafísico, que con esta forma han sido representados hasta ahora, entre nosotros, sobre todo por literatos judíos; es pues un fermento de destrucción y de descomposición para el pueblo alemán. En *Sein und Zeit* Heidegger filosofa de manera consciente y deliberada sobre la «cotidianidad»: no hay nada ahí que nos hable del pueblo y del Estado, de raza y de todos los valores de nuestra concepción nacionalsocialista del mundo. Cuando bruscamente, en el discurso del rectorado *La Auto-afirmación de la Universidad* se siente resonar un tono heroico, se trata de una adaptación al año 1933, que está en total contradicción con la actitud fundamental de *Sein und Zeit* (1927) y *¿Qué es metafísica?* (1931)»<sup>4</sup>.

E. Krieck respondía así, a su manera, a la cuestión decisiva que nos preocupa: ¿hay, sí o no, una relación esencial de dependencia entre la filosofía de Heidegger y su compromiso nacionalsocialista? E. Krieck, que sabía algo de nazismo, pensaba que no. Yo creo también que no, sin lo que no podría honradamente continuar pensando que, como escribe hipócritamente Jambet (pá. 10), Heidegger «es uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos». Pero mis razones no son evidentemente las de

4. Citado por G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berna, 1962, pág. 225.

Krieck y creo además que la relación filosófica de Heidegger con el nazismo no puede ser ponderada más que teniendo en cuenta la obra ulterior.

*Sein und Zeit* es manifiestamente una obra apolítica. Incluso este apoliticismo es lo que la hace *negativamente* responsable del compromiso político de Heidegger, en el sentido de que no ha sabido impedirlo. En *Sein und Zeit* Heidegger se quedaba en una descripción formal, en cierta forma histórica, de la existencia humana. No proporcionaba ningún criterio utilizable en la práctica para guiar y ponderar el paso de la inautenticidad a la existencia auténtica. El pathos de la «decisión resuelta», según el testimonio de Karl Löwith, hacía decir a un estudiante que salía de un curso de Heidegger que se sentía en adelante «resuelto», pero que no sabía a qué. Hay algo de verdad en esta frase, y el propio Heidegger será víctima de esta ausencia de criterio y de contenido. En los discursos de la época del rectorado, impresiona la vacuidad casi total de sus declaraciones (por lo cual, además, hay que conocer el entorno para reprochar algo a estas frases): no se trata más que de revolución (*Umwälzung*), nuevo comienzo (*Aufbruch*), renovación (*Erneuerung*), voluntad de esencia (*Wille zum Wesen*), de «misión histórica», de «concentración de la mirada sobre lo ineludible», etc., sin que pueda discernirse qué política concreta se perfila con estas fórmulas. Heidegger tenía sobre ello, sin duda, sus ideas. Pero estas ideas se deben a la idiosincrasia, a la psicología, a la sociología, y no a la filosofía.

La adhesión inicial de Heidegger al «movimiento» no es un acto filosófico. Se asemeja a miles de otros casos. En su caso particular, es la adhesión de un pequeño burgués alemán de provincia, humillado y vejado a causa de sus orígenes durante largo tiempo —la Sra. de Cassirer, cuando los debates de Davos (1927)<sup>5</sup>, le comparaba malévolamente con el «hijo de un campesino al que se le hubiera obligado por la fuerza a trasponer la puerta de un castillo»— y que, llegado el momento de los honores, en los que distingue mal lo que corresponde a una gloria real y lo que corresponde a los irrisorios poderes de un rector de Universidad, utiliza la «revolución» de 1933 para arreglar algunas cuentas casi personales y, a la vez, satisfacer algunas reivindicaciones más generales, especialmente contra la burguesía que no lo había acogido y a la cual unía, a través de la figura de Cassirer y de algún otro, la «intelligentzia» cosmopolita y de salón de Berlín; pero su reivindicación se dirigía también contra la fosilización de la Universidad y su aislamiento social, contra la industrialización que comenzaba a desfigurar su querida Selva Negra, contra la tecnificación del saber que comenzaba a reducir la función de un profesor de Universidad a la de un engranaje en una «empresa» (*Betrieb*), contra lo que más tarde llamará el «americanismo», etc.

---

5. Citado por G. Schneeberger, *op. cit.*, pág. 7. Cfr. sobre este tema mi presentación de Cassirer-Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, 1972.



Entre estas motivaciones, hay algunas que no son del todo desdeñables, como la reivindicación que hoy se diría «ecológica» o la preocupación por rehabilitar el trabajo manual y por aproximar a los estudiantes al mundo del trabajo, incluso aunque, después, haya que, considerar absurdo que pusiera en el nazismo la esperanza de satisfacerlas. Pero todo esto tiene poco que ver con la filosofía, a menos:

1. que se deduzcan estas reivindicaciones no de sentimientos, sino de principios filosóficos;

2. que se muestre que el nazismo, con lo que por entonces podía saberse de su ideología, era el destinatario legítimo de estas reivindicaciones.

Sobre el primer punto, hay, desde luego, en los discursos de Heidegger de 1933, algunos intentos de establecer una suerte de correspondencia entre ciertos temas de *Sein und Zeit* (por ejemplo, a propósito del trabajo) y su «programa» político de entonces. Pero tienen poco alcance y no permiten una deducción necesaria. Más importante —se ha dicho— sería el segundo punto, para juzgar filosóficamente sobre el nazismo de Heidegger. Si se estableciera, por ejemplo, que la reivindicación ecológica o la necesidad de una reforma de la Universidad se deducen lógicamente de *Sein und Zeit*, pero que, en cambio, no se deduce en absoluto la apelación a un partido racista para realizar este programa, entonces los discursos ecológicos y reformistas de Heidegger podrían ser discutidos filosóficamente aún hoy, sin que hubiera que atribuir importancia filosófica al error de juicio (por muy fatal que sea) que cometió sobre la naturaleza del régimen nazi.

En realidad, esta manera un poco desesperada, que creo ver especialmente en las valientes publicaciones de G. Granel sobre este tema, de defender al Heidegger de 1933, en particular a través de su Discurso del rectorado, no me parece convincente. Pienso que hay verdaderamente ruptura —ruptura de estilo, de nivel, ruptura de pensamiento— entre las obras filosóficas de Heidegger antes de 1933 y los discursos de circunstancias de 1933, incluido el Discurso del rectorado. Derrida<sup>6</sup> acaba de mostrarlo brillantemente a propósito de la utilización, nueva en los discursos de 1933, de la palabra *Geist*, término en este caso trivial, pero cuya utilización positiva por Heidegger es nueva y paradójicamente inquietante, tras la «deconstrucción» a la que había empezado a someter esta noción en sus obras precedentes.

Pero la ruptura vale en los dos sentidos. A partir de 1934, la obra filosófica de Heidegger retomará su curso, interrumpido por un momento, sin integrar el contenido de los discursos políticos, a no ser indirectamente y esta vez de manera crítica. Pues, si el nazismo está ausente de la obra filosófica de Heidegger anterior a 1933 y si, a la recíproca, la filosofía propia-

---

6. J. Derrida, *De l'esprit*, Paris, 1987.

mente heideggeriana está ausente del compromiso nazi del rector de 1933-34, desde 1935 se ven claramente dibujarse las líneas maestras de una reflexión filosófica sobre el nazismo. Es claro que, una vez pasadas la exaltación y las agitaciones del rectorado, Heidegger integra en su reflexión filosófica la experiencia de su fracaso y de lo que, desde esta época, tiene sin duda por un error. El primer testimonio se encuentra en el curso de 1935 titulado *Introducción a la metafísica*. La frase es conocida: «Lo que hoy se ofrece en el mercado como filosofía del nacionalsocialismo, y que no tiene nada que ver con la verdad interna y la grandeza de este movimiento (es decir con el encuentro entre la técnica determinada planetariamente y el hombre moderno), pesca en las turbias aguas de estos «valores» y de estas «totalidades». Se ha reprochado a Heidegger no sólo el haber pronunciado esta frase en 1935, sino también el haberla mantenido al editar el curso, en 1953. Sin embargo, la frase atestigua la distancia que ha tomado Heidegger respecto de la realidad ideológica del nacionalsocialismo, distancia tomada esta vez en sentido filosófico. El pasaje concluye con una crítica de la noción de valor, entendida como consecuencia última de la subjetivización del ente, que, comenzada con Platón, y acabada en los Tiempos modernos, es la manifestación y consumación del olvido del ser. El error de la pretendida filosofía del nacionalsocialismo es situarse en la prolongación de esta metafísica de los Tiempos modernos y proponer valores como la «vida» o la «raza», que no son más que recortes arbitrarios en el interior de la totalidad del ente. No es por casualidad por lo que Nietzsche es aquí nombrado como el filósofo que «piensa íntegramente en la perspectiva de la noción de valor» y podía, pues, ser reivindicado por los nazis como el prototipo de una valoración de lo biológico. Pero en 1935 Heidegger trata aún de salvar *contra Nietzsche* una «verdad interna del nacionalsocialismo» que superaría la noción metafísica de valor y que se confundiría con lo que en adelante será la tarea de Heidegger: la determinación del sentido del encuentro entre el hombre moderno y la técnica planetaria.

En esta perspectiva es en la que hay que situar los cursos sobre Nietzsche, pronunciados entre 1936 y 1940, y que son un debate con Nietzsche, cuya filosofía es presentada no como la inversión, sino como el acabamiento de la metafísica y, por tanto, como la fase última del extravío, la que instaura el nihilismo, el reino planetario de la ausencia de significado y de la unidimensionalidad. Desde este momento, el nacionalsocialismo deja definitivamente de mostrarse a Heidegger como un recurso histórico contra el extravío. El mismo se torna, *en su idea tanto como en su realidad*, en la forma más crepuscular del propio extravío. Los jefes (*Führer*), *contrariamente a lo que creen, no conducen nada. Incluso ellos son conducidos* por el «mal destino del ser» que lo agota en la nada de la calculabilidad y de la planificación. «En realidad, los jefes (*Führer*) representan las consecuencias necesarias del hecho de que el ente haya pasado al modo del extravío, donde se extiende el vacío que exige un orden y un aseguramien-

to del ente». Esta frase, sacada del ensayo *Superación de la metafísica*, no fue publicada hasta 1953 en el libro *Ensayos y conferencias (Vorträge und Aufsätze, I, Pfullingen, 1953, p. 85)*, pero forma parte de un conjunto de notas de los años 1936 a 1946. Coincidencias con los cursos sobre Nietzsche muestran con evidencia que éste es el mensaje —sin duda alguna oculto, incluso para Heidegger— que comenzaba a aparecer en la discusión pública que Heidegger mantuvo durante cuatro años con ese maestro de su pensamiento que era, para los nazis, Nietzsche.

Lo que la analítica existencial de *Sein und Zeit* no permitía aún percibir, la historia del ser lo pone a la luz del día y, al revelarlo, lo denuncia. El nazismo quería ser un nuevo comienzo; en realidad es el último avatar del olvido del ser. El nazismo quería labrar el destino; no ha sido más que su juguete. Hablando como Ernst Jünger, se sitúa más acá, no más allá de la línea. Pero Heidegger se separa de Jünger cuando hace que bascule por entero del lado de la metafísica que finaliza la figura moderna del trabajador, del «animal que trabaja», del que, como Jünger, pudo pensar por un momento que iba a regenerar el mundo.

Hay, pues, en Heidegger, tras el vacío filosófico del comienzo, una teoría del nacionalsocialismo que comporta crecientemente una condena, siempre que se admita, al menos, que Heidegger, incluso sin juicio alguno de valor, se esfuerza en remontar con el pensamiento una pendiente, en conjurar una decadencia, y que, en adelante, queda ya establecido que el nazismo pertenece por entero a esta pendiente y a esta decadencia. Pero lo que en esta denuncia ha causado gran malestar e incluso la ha hecho imperceptible para muchos es que no se ofrece nunca como una condena moral. La razón es de carácter general: Heidegger, es sabido, desconfía de los «valores». Un problema que nunca ha dominado enteramente es el de la fundación de una ética (llámesela como se quiera) que prescindiera de los juicios de valor, como la que, se dice, intentó buscar en el Antiguo Testamento. Pero esto va más allá de nuestro propósito. Sin embargo, queda claro que la ausencia de una doctrina moral en modo alguno significa inmoralismo y que Heidegger ha ofrecido progresivamente bastantes criterios para que su teoría pueda considerarse una teoría crítica, aun cuando la expresión no se encuentre en él.

Acabo de citar una expresión que, ilustrada por la Escuela de Frankfurt, parece estar en las antípodas de todo lo que evoca el nombre mismo de Heidegger. Me parece, sin embargo, que, cuando se trata de situar al nazismo, el modo de pensar al que Heidegger está más cercano es el marxismo, en la medida en que éste veía en el nazismo un epifenómeno de un movimiento histórico más profundo, a saber, el capitalismo o lo que Marcuse —al comienzo discípulo de Heidegger— llama la sociedad industrial avanzada. Heidegger y la escuela de Frankfurt tienen en común que ven en el nazismo un efecto, a la vez perverso y lógico, del dominio «ideológico» de la racionalidad y, de una manera más general, en el Estado totalita-

rio la realización más monstruosa, por más acabada, de la administración total de la sociedad y del ente.

Podría ser —para responder a una de las cuestiones subsidiarias que planteaba el comienzo— que el declive de la influencia del marxismo, el retorno con fuerza de un humanismo moralizante y de una filosofía «liberal» hagan posible hoy lo que no lo era ayer: la disociación del nazismo y del fascismo, con el que la polémica marxista lo confundía en cuanto hacía del primero una especie del segundo; la reducción paralela del nazismo al Holocausto y, como consecuencia, su estilización en figura del Mal absoluto, en bloque errático de la Historia o en Cesura apocalíptica, representaciones todas que tienen como efecto hacer que cada vez parezca más odioso, cada vez más inexcusable todo contacto, incluso superficial, con él. ¡Qué de camino se ha recorrido desde que Lukács, en el *Asalto a la razón* (1954), denunciara en el irracionalismo de toda la filosofía burguesa contemporánea la ideología del imperialismo, fase última del capitalismo! En aquel tiempo, Heidegger estaba —me atrevería a decir— en buena compañía, en un lugar que no era más infame que el de Bergson, Husserl o incluso... Wittgenstein. Los tiempos hoy han cambiado, lo que no quiere decir que la percepción de la historia haya necesariamente ganado en agudeza ni que el juicio sobre los hombres se haya vuelto más ecuánime.

\* \* \*

Conocí a Heidegger en 1948, durante su travesía del desierto. Suspendido por las autoridades francesas de ocupación, prohibida su docencia en la Universidad, no recibía, más que en la semiclandestinidad de su casa de Zähringen, algunas raras visitas, sobre todo francesas. Pero durante este tiempo, en la Universidad, cada vez que Max Müller, víctima del nazismo, pronunciaba en su curso el nombre de Heidegger, excusándose casi de hablar en su lugar, se producía en la sala, mediante un breve golpear en los pupitres, una manifestación de simpatía por el hombre entonces humillado, de reconocimiento hacia el pensador, a la vez que de impaciencia para con los militares que ejercían lo que todos nosotros teníamos entonces por una intolerable censura. Los pocos franceses que había allí no se quedaban a la zaga de este género de manifestación. Sabíamos, sin embargo, todos, franceses y alemanes, que Heidegger había sido nazi: ¿por qué otra razón iba a haber sido suspendido? Y no era preciso tomarse mucho trabajo para recoger algunos ecos todavía vivos del famoso rectorado. ¿Era la inconsciencia de la juventud lo que nos hacía entonces tan indiferentes a este aspecto? No lo creo. A través del extraordinario público de veteranos, de lisiados, de expulsados, de supervivientes de no se sabía qué matanzas, que frecuentaban entonces las aulas, era una visión global y directa de Alemania lo que nos disuadía de hacer de Heidegger un caso particular y, en algún sentido, ejemplar. Heidegger era un pensador de Alemania: el pro-

blema que nos planteaba era el mismo que nos planteaban los alemanes, en su mayoría más bien simpáticos y, sin embargo, tan colectivamente comprometidos, con quienes nos codeábamos todos los días. Nos pusimos, pues, a leer a Heidegger *in absentia*, dejando para después la cuestión de saber por qué un tan gran pensador no había escapado al error colectivo.

Hoy pienso que la filosofía no protege contra los errores de juicio. Pero permite, después, dar cuenta de ellos y sacar la lección correspondiente. Tras el fracaso de su imposible aventura de Siracusa, donde creía poder convertir a un tirano, Platón escribió *La República*. Igualmente, tras el «fiasco del rectorado»<sup>7</sup>, Heidegger, a quien se ha reprochado un poco apresuradamente su «silencio», meditó públicamente sobre su error, aunque fuera a su manera, elevada y críptica a la vez. Esta meditación no ha dejado de tener influencia sobre el «giro» que, a partir de 1935-1936, le permite pasar de la analítica todavía descriptiva del *Desein* a una «deconstrucción» de la historia del ser, en la que el nazismo encontrará en adelante el único sitio que merece: un sitio del lado del «fin de la metafísica», cuya «superación» es en adelante la única «tarea del pensamiento».

*(Traducción de Ramón Rodríguez)*

ex: «Le Débat», n.º 48 (Enero-Marzo, 1988), págs. 112-122

---

7. La expresión es de H. Ochsner (*Op. cit.*, pág. 117) y data de 1934.