

El debate de los historiadores alemanes y el problema de la culpa.
Aníbal Romero
(2002)

1

En los meses de verano del año 1986 tuvo lugar en la entonces todavía dividida Alemania un intenso debate entre varias de las principales figuras intelectuales del país. La discusión se encendió a raíz de un artículo del filósofo Jürgen Habermas, en respuesta a un texto del historiador Ernst Nolte. En su escrito, este último reiteraba algunas de las principales tesis que ya había expuesto en sus libros,¹ y sostenía que diversos grupos de interés —no identificados con claridad por el autor— se empeñaban en politizar la historia alemana moderna, y en particular el período nazi, con el propósito de satanizarle. De esta manera, se impedía un tratamiento históricamente adecuado, es decir, con un criterio equilibrado y “no-contaminado” del Tercer Reich, para examinarlo con verdadera perspectiva científica y objetividad historiográfica, en lugar de tratar a Hitler y el nazismo como especie de fuerzas diabólicas e incomprensibles. No se trataba de que Nolte estuviese proponiendo deslastrar de responsabilidades a Hitler o eximirle de culpas por lo que ocurrió bajo el régimen nazi; su intención, ratificada sistemáticamente en ese y otros textos, era abrir un debate más amplio que permitiese ver esa etapa sin estereotipos ni prejuicios, sino como un proceso ubicado en un contexto de causas y efectos, con raíces y consecuencias que era necesario explicar.²

¹ Las dos obras clave de Nolte son, **Three Faces of Fascism** (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966), y **La guerra civil europea, 1917-1945** (México: Fondo de Cultura Económica, 1994). También debe consultarse la colección documental, **Devant l’histoire** (Paris: Cerf, 1988).

² Un excelente resumen del debate se encuentra en, Stephen Brockmann, “The Politics of German History”, *History and Theory*, Vol. 29, # 2, 1990, pp. 179-189. Mi recuento en este estudio se sustenta en el trabajo de Brockmann, así como en el estudio de Gordon A. Craig, “The War of the German Historians”, en, **Politics and Culture in Modern**

Ahora bien, a pesar de que Nolte siempre ha indicado que su legítima intención se dirige a contribuir a que el debate sobre Hitler y el nazismo se ubique en un plano de ponderación y equilibrio, lo cierto es que sus puntos de vista se caracterizan por su naturaleza polémica y en extremo controversial. En especial, su tesis central, de acuerdo con la cual el nazismo fue en buena medida una reacción al bolchevismo, una respuesta ante una amenaza que a su vez imitaba aspectos fundamentales de lo que combatía, esta tesis —repito— tocaba nervios muy sensibles, pues no solamente erosionaba el mito del comunismo como algo antagónico al fascismo-nazismo, sino que en cierto modo atribuía al bolchevismo la culpa por la reacción que suscitó entre aquellos que no compartían el ideal marxista y repudiaban su concreción histórica en la URSS.

Nolte procura dilucidar las relaciones entre ambos movimientos políticos, fascismo y comunismo, con la ayuda de conceptos tales como desafío y reacción, original y copia, corespondencia y correspondencia extrema, y resume así su planteamiento: “para el nacionalsocialismo, el bolchevismo fue motivo de temor y modelo a seguir al mismo tiempo...Un motivo de temor no es lo mismo que un espantajo. Un espantajo puede ser irreal, una mera ilusión; un motivo de temor, por el contrario, cuenta con un sólido fundamento en la realidad, aunque desde el principio encierra la tendencia a adoptar la forma extrema que asimismo es una de las principales características de toda ideología...”³ Esta afirmación es crucial para entender a Nolte, pues en su opinión el *anti-marxismo* representaba el rasgo primordial de la ideología nacionalsocialista.⁴ El “racionalismo científicista” del comunismo desató las fuerzas irracionales a las que apelaba el fascismo, un movimiento político no solamente hostil a la propuesta revolucionaria marxista, sino también al sistema parlamentario liberal

Germany (Palo Alto: The Society for the Promotion of Science and Scholarship, 1998), pp. 357-367.

³ E. Nolte, **La guerra civil...**, p. 27-28

⁴ *Ibid.*, p. 40

democrático que durante buena parte del siglo XIX y la primera década del veinte había sido considerado el modelo “normal” de gobierno para una comunidad civilizada en la era industrial. El fascismo denunció este modelo como degenerado, débil, corrupto y sobre todo incapaz de afrontar con eficacia las tensiones que escindían al capitalismo democrático de ese tiempo. En síntesis, el fascismo proclamaba su voluntad y aptitud para combatir la amenaza marxista y a la vez superar los desafíos de la carcomida “civilización liberal”.⁵ En el caso del nacionalsocialismo esas metas se acompañaban de un explícito y militante antisemitismo, señalado por la inmensa mayoría de los estudiosos del fenómeno como un rasgo fundamental de la ideología nazi y de las motivaciones de Hitler, y sin embargo minimizado por Nolte.

De allí que las aseveraciones de Nolte en cuanto al papel del antisemitismo nazi y su vinculación al anti-marxismo hayan sido repetidamente cuestionadas por una amplia gama de historiadores. Friedländer, por ejemplo, rechaza el esfuerzo de Nolte por reducir el antisemitismo de Hitler a un elemento común a todos los movimientos fascistas, convirtiendo el odio a los judíos en una mera faceta o aspecto del antibolchemismo nazi. Por el contrario, escribe Friedländer, es el *antisemitismo* el que ocupa dentro de la ideología nacionalsocialista un lugar central y *singular*: “Los judíos y no los marxistas fueron la clave de las declaraciones ideológicas de Hitler de principio a fin; la Unión Soviética y hasta los partidos comunistas europeos fueron por breve tiempo aliados de Hitler, y la idea de una posible paz separada con Stalin resurgió en Hitler al final de la guerra, en tanto que cualquier pacto con los judíos resultó siempre impensable para Hitler...”⁶

⁵ Véase, Nolte, **Three Faces of Fascism**, pp. 3-21; Klaus Epstein, “A New Study of Fascism”, en, H. Turner, ed., **Reappraisals of Fascism** (New York: New Viewpoints Editions, 1975), pp. 6-7

⁶ Saul Friedländer, “Nazism: Fascism or Totalitarianism”, en, Charles S. Maier, ed., **The Rise of the Nazi regime: Historical Reassessments** (Boulder: Westview Press, 1986), pp. 25-34

Nolte sostuvo igualmente que el nazismo siguió al bolchevismo hasta el nivel de los campos de la muerte masiva, admitiendo no obstante que los nazis alcanzaron un plano propio con el “proceso técnico de los gases” para envenenar a sus víctimas. Si bien, a su modo de ver las cosas, la naturaleza racial del Holocausto fue distinta de la exterminación por razones más bien socio-políticas ejecutada por los bolcheviques, Nolte aseveró sin embargo que esta diferencia debía ubicarse en el más amplio contexto de la modernidad y su ambición tecnocrática: “Debido a la tendencia inherente al exterminio de un pueblo mundial, (la “solución final”, AR) se distingue de manera básica de todos los demás genocidios y constituye la contraparte exacta de la tendencia a la destrucción absoluta de una clase mundial por parte del bolchevismo; en este sentido se trata de la copia, traducida a términos biologists, de un original social.”⁷ Ambos totalitarismos fueron no obstante comparables en cuestiones esenciales, sostiene Nolte, señalando que estos sistemas políticos y orientaciones ideológicas desplegaron en conjunto y de modo radical las contradicciones del liberalismo. En el plano de las ideas, el extremismo universalista del bolchevismo (la “revolución proletaria” en todos los países) provocó el extremismo de lo particular en el nazismo (el triunfo de la “raza aria”); en el plano práctico, el exterminio de la burguesía llevada a cabo por Lenin y los bolcheviques en nombre de la utopía marxista creó un pánico profundo en el lugar más vulnerable de Europa a la amenaza comunista —Alemania— y contribuyó decisivamente a la victoria nacionalsocialista. Ahora bien, el combate de Hitler contra sus enemigos comunistas estaba perdido de antemano, pues también él y su movimiento estaban insertos en el movimiento universal de la “técnica” y utilizaron los mismos métodos del adversario. Al igual que Stalin, Hitler tomó el rumbo de la industrialización, y pretendió vencer al “judío-bolchevismo” unificando a la humanidad bajo el dominio de la “raza germánica”. De allí que al final no quedasen razones para ganar la guerra, pues el nazismo traicionó su “lógica” original —una lógica que, presuntamente, y siempre según Nolte, tenía inicialmente un sentido de dirección diferente al de la “técnica”

⁷ Nolte, **La guerra civil...**, pp. 464-465

moderna.⁸ Cabe en tal sentido poner de manifiesto la identidad entre esta interpretación “metapolítica” del nazismo por parte de Nolte y la del filósofo Martin Heidegger, similar en lo esencial a la del historiador. Nolte dedicó un libro a Heidegger, en el que intenta explicar —y en buena medida también justificar— la adhesión del filósofo de *Ser y Tiempo* a ese supuesto nazismo “primigenio”, un nazismo presuntamente impulsado por una lógica distinta a la impuesta por la técnica moderna y su voluntad de dominio sobre el hombre y la naturaleza.⁹

Habermas rechazó radicalmente estos planteamientos de Nolte, acusándole de haber trivializado el Holocausto de los judíos por parte de los nazis, al intentar reducirle a un genocidio más, en el fondo “como otros”, en la larga lista de crímenes de la época moderna. También le condenó por intentar borrar las huellas del nazismo sustituyéndole de cierto modo por el bolchevismo, utilizando además el pasado alemán para servir los intereses del presente, de aquéllos que en la Alemania post-hitlerista pretenden *olvidar* el delirio genocida del Tercer Reich, o en todo caso convertir cualquier *sentido de culpa* residual en odio contra el comunismo. Según Habermas, Nolte hacía un uso ilegítimo de los estudios históricos con un propósito ideológico-apologético, frente a lo cual el filósofo reivindicaba una concepción de la crítica histórica orientada a “desatar el poder de la memoria reflexiva.”¹⁰ Ahora bien, a pesar de sus diferencias, tanto Nolte como Habermas estuvieron de acuerdo en un punto: el estudio de la historia es importante en cuanto proveedor de referencias *significativas* para las sociedades, referencias que proporcionan elementos definitorios de la identidad nacional, de la interpretación de las raíces que nos explican, del sentido de la

⁸ Véase, François Furet, **El pasado de una ilusión** (México: Fondo de Cultura Económica, 1995), p. 189

⁹ Ernst Nolte, **Martin Heidegger** (Madrid: Editorial Tecnos, 1998), pp. 135-175. Véase también mi estudio, “Filosofía e ideología política: el caso Heidegger”, en, **Estudios de filosofía política** (Caracas: Editorial Panapo, 1998), pp. 173-214. Uno de los más lúcidos estudios sobre la relación entre Heidegger, su pensamiento y la cosmovisión nacional-socialista es el de Karl Löwith, “Heidegger: Thinker in a Destitute Time”, en, Richard Wolin, ed., **Martin Heidegger and European Nihilism** (New York: Columbia University Press, 1995), pp. 31-134

¹⁰ Brockmann, pp. 182-183

acción colectiva, y de la autopercepción *moral* de lo que somos en función de lo que hemos sido y pretendemos ser.

De modo que el debate entre estas destacadas figuras del pensamiento alemán contemporáneo tuvo un impacto que trascendía la interpretación del nazismo y en el fondo se vinculaba a cuestiones ideológico-políticas del presente. De allí surgieron preguntas clave: ¿Qué explicaba el nazismo, su fuerza y el respaldo del que gozó por parte de una sección muy numerosa de un pueblo considerado —con razón— entre los más cultos de Europa? ¿Qué responsabilidad tuvo Hitler en el drama alemán y qué responsabilidad cabía asumir al resto de los alemanes, en diversos planos de la sociedad? ¿Qué es la “objetividad” histórica? ¿Se había tendido una cortina de humo, un manto de complicidad, una muralla de olvido en torno a los eventos de la dictadura nacionalsocialista y la guerra posterior? ¿Qué papel jugó efectivamente el antisemitismo en la Alemania nazi? ¿Qué papel correspondía los historiadores ante el reto de explicar esos sucesos tan recientes, relativamente, y de tan enorme relevancia? ¿Debía esa historia ser asumida como cualquier otra, o cargada de un juicio moral? ¿En qué medida puede afirmarse que la historia tiene un sentido y establece patrones de identidad y hasta normas de conducta para las sociedades? ¿El esfuerzo por hallar explicaciones al nazismo, ubicarlo en un contexto, desentrañar sus motivaciones, necesariamente implicaba trivializarlo y relativizarlo, hacerlo “comprensible” y con ello debilitar la condena moral ante sus atrocidades, ofender la memoria de sus víctimas y borrar en alguna medida la culpa de sus ejecutores?

La consideración detallada de la mayor parte de estas preguntas escapa a los propósitos del presente ensayo. Sólo aspiro —con base en esta breve introducción a los contenidos generales del debate— analizar el problema de la “culpa”, y reflexionar en torno a lo que sobre este complejo y controversial tema dijeron, o dejaron de decir, cuatro de los más notables pensadores de la

Alemania que padeció la experiencia nazi: Karl Jaspers, Eric Voegelin, Martin Heidegger y el propio Nolte.

2

Pocos meses después del fin de la Segunda Guerra Mundial, Karl Jaspers publicó una obra de fundamental importancia para el debate sobre el tema de la “culpa” de Alemania —de los alemanes— con relación al régimen nazi y su desempeño. Titulada en castellano *El problema de la culpa*, este pequeño libro constituyó un paso adelante en la reflexión de Jaspers, muy diferente a lo que el mismo autor había dicho años antes, al considerar el tema con respecto al desenlace de la Primera Guerra Mundial. Sobre este caso Jaspers había tomado la posición que también asumió Max Weber, según la cual era necesario condenar las pretensiones de las potencias vencedoras de conducir la humillación de Alemania hasta el punto de exigir una “confesión de culpa”. En un plano más específicamente filosófico, Jaspers argumentó que la “culpa” alcanzaba a toda persona y todo grupo humano, en vista de la escasez de recursos en el planeta y del imperativo de combatir para obtenerlos. De allí resulta que todo individuo porta en sí algo de culpabilidad por el mero hecho de existir: “Mi ser resta espacio a los otros como el de ellos me lo quita. Toda posición que conquisto desplaza al otro de la posibilidad de reclamar para sí parte del espacio disponible. Cada una de mis victorias empequeñece al otro y mi vida depende del combate victorioso de mis ancestros”.¹¹ De tal manera que no resulta posible eludir esa culpa: “Si yo autorizo con mi ser condiciones que, siendo indispensables para mi existencia, exigen el combate y sufrimiento de otros, soy entonces culpable de la explotación de la que vivo”. En consecuencia era absurdo imputar una culpabilidad particular y especial a Alemania por la

¹¹ Este recuento de la postura de Jaspers en esta etapa, y las citas de sus textos, provienen de, Domenico Losurdo, **Heidegger et l'idéologie de guerre** (Paris: P.U.F., 1998), pp. 188-189

Primera Guerra Mundial, pues junto con las otras potencias no había hecho otra cosa que participar de la lucha conjunta por espacio vital que es común a la existencia humana sobre la tierra.¹²

Esta postura filosófica de Jaspers experimentó un cambio fundamental luego del fin de la Segunda Guerra Mundial (y aún bastante antes de su culminación). Ahora Jaspers consideraba que lo sucedido bajo el régimen nazi no podía atribuirse a una especie de destino o proceso histórico superior e inevitable, sino a una situación “cuyos resultados son determinados decisivamente por nuestra libertad individual sobre la base de lo auténticamente cognoscible, que siempre es algo particular”. En otras palabras, de acuerdo con Jaspers, en esta nueva etapa de su pensamiento, “lo decisivo es que no hay ninguna ley natural y ninguna ley de la historia que determine en su totalidad la marcha de las cosas. El futuro es una cuestión de la responsabilidad de las decisiones y actos de las personas y, en última instancia, de cada individuo de los miles de millones de personas. Todo depende del individuo”. No era ni digno ni justo centrar de manera exclusiva la responsabilidad por las decisiones tomadas por el régimen nazi en sus jerarcas, ya que las dictaduras requieren también de la complicidad activa y pasiva de buena parte de la sociedad: “El terror produjo el sorprendente fenómeno de que el pueblo alemán participara en los crímenes del Führer. Los sometidos se convirtieron en cómplices. Desde luego, sólo en una medida limitada pero de forma tal que personas de las cuales nunca uno lo hubiera esperado...asesinaron también concienzudamente y, siguiendo órdenes, cometieron los otros crímenes en los campos de concentración”. Jaspers sostuvo que en el caso de los jerarcas nazis podría hablarse de un mal “diabólico” o “absoluto”, en tanto que la ciudadanía alemana había caído en el “mal radical”: “Nos robaron la libertad, primero la interna y luego la externa. Pero fueron posibles (los jefes nazis) porque tantas personas

¹² Ibid.

no querían ser libres, no querían ser autorresponsables. Hoy tenemos las consecuencias de esta renuncia”.¹³

La diferencia entre “mal radical” y “mal absoluto” se desprende de una interpretación de la filosofía moral kantiana, cuyos detalles escapan a los límites de este estudio.¹⁴ En apretada síntesis, Kant argumentó que existe en el hombre una tendencia natural al mal que puede ser imputada a nuestro libre arbitrio, y es un mal radical porque es capaz de corromper la base de todas las máximas morales; a la vez, no obstante, es una tendencia superable porque se encuentra en el hombre en tanto que ser que actúa libremente y cuya voluntad puede dominar sus inclinaciones “naturales”. En nuestro tiempo, y después de la experiencia nazi, se ha propuesto extender la noción de un mal radical y equipararlo a lo diabólico, de un mal capaz de corromper no ya sólo las máximas morales sino la voluntad misma: se trataría entonces de un “mal absoluto” que destruye toda posibilidad de moralidad.

Para Jaspers, el concepto de “culpa” tiene cuatro connotaciones que deben ser diferenciadas: A) La “culpa criminal”, que consiste en acciones demostrables objetivamente que infringen leyes inequívocas. B) “Culpa política”, que se desprende de las acciones de los conductores políticos y ciudadanos de un Estado, cuyas consecuencias competen a cada individuo por el hecho de estar sujeto a la autoridad de ese Estado, pues cada persona es corresponsable de cómo sea gobernada. C) “Culpa moral”, que surge de mis acciones como individuo, pues nunca vale, sin más, el principio de “obediencia debida”: “Los crímenes son crímenes, aunque hayan sido ordenados (si bien hay siempre circunstancias atenuantes, dependiendo del grado de peligro, el

¹³ Estas citas de Jaspers provienen de su *Autobiografía filosófica* y de la edición alemana de su opúsculo *El problema de la culpa*, y se encuentran en la Introducción de Ernesto Garzón a la edición castellana. Véase, Karl Jaspers, **El problema de la culpa** (Barcelona: Ediciones Paidós, 1998), pp. 31-32

¹⁴ Al respecto, puede consultarse, I. Kant, **Fundamentación de la metafísica de las costumbres** (México: Editorial Porrúa, 1998), pp. 15-67; I. Kant, **Religion Within the Limits of Reason Alone** (New York: Harper & Row, 1960), pp. 15-84

chantaje y el terror)". D) "Culpa metafísica", que Jaspers define así: "hay una *solidaridad* entre hombres como tales que hace a cada uno responsable de todo el agravio y de toda la injusticia del mundo, especialmente de los crímenes que suceden en su presencia o con su conocimiento. Si no hago lo que puedo para impedirlos soy también culpable. Si no arriesgo mi vida para impedir el asesinato de otros, sino que me quedo como si nada, me siento culpable de un modo que no es adecuadamente comprensible por la vía política y moral".¹⁵ Desde luego, el concepto de "culpa metafísica" corre el riesgo de extender excesivamente la cobertura de una imputación moral o criminal, más allá de las necesarias distinciones que cabe hacer en cada caso, pero tiene por otra parte el mérito de representar —en el caso de Jaspers— una posición autocrítica muy distante de las fórmulas demasiado complacientes de sus escritos previos sobre el tema.¹⁶

Según Jaspers, es parte del destino de cada cual hallarse involucrado en las relaciones de poder en medio de las cuales cada persona existe, y ello forma parte de la inevitable culpa de todos, de la culpa que nos corresponde como seres humanos. Dejar de lado esas relaciones de poder y no contribuir a la lucha por el imperio del derecho y de la libertad constituye "una culpa política de primer orden y también una culpa moral". La primera se convierte en culpa moral cuando el ejercicio del poder conduce a la destrucción del derecho, del *ethos* y de la "pureza" del propio pueblo. Jaspers insiste en que tiene sentido atribuir responsabilidad a todos los ciudadanos de un Estado por las consecuencias que se desprenden de las acciones de ese Estado. No obstante, sostiene igualmente, semejante responsabilidad se encuentra limitada y no implica una inculpación moral y metafísica de los individuos. Por otro lado, sólo los individuos pueden ser castigados por los crímenes específicos: "Es absurdo inculpar por un crimen a un pueblo entero. Sólo es criminal el individuo. También es absurdo acusar moralmente a todo un pueblo". No puede haber, dice Jaspers, "culpa colectiva" de un pueblo o de un grupo dentro de un pueblo —

¹⁵ Jaspers, **El problema de la culpa**, p. 54

¹⁶ Lasurdo, p. 189

exceptuando la responsabilidad política; no puede haber culpa criminal colectiva, ni moral ni metafísica. Jaspers también distingue entre los que denomina “activos y pasivos”. Los actores políticos, ejecutores de órdenes y propagandistas del régimen, aunque no todos hayan sido criminales, tuvieron por su actividad una culpa determinable; pero además cada alemán fue culpable por no haber hecho nada, aunque la culpa de la pasividad es diferente: “La impotencia disculpa; no se exige moralmente llegar hasta la muerte efectiva”.

En síntesis, de acuerdo con Jaspers, cada alemán sin excepción tuvo en su oportunidad —en ese tiempo— parte de responsabilidad política por el nazismo, aunque creo que habría que añadir que los que desde un primer momento se opusieron a Hitler y persistieron en su actitud opositora hasta el fin del régimen y de sus vidas, no deberían ser “declarados culpables” políticamente, por decirlo de alguna manera. En segundo lugar, Jaspers afirma que no todo alemán sino tan sólo “una muy pequeña minoría” debería ser castigada criminalmente por los desmanes nazis, “y otra minoría tiene que pagar por las actividades nacionalsocialistas”. Este último punto queda oscuro, pero es de presumir que Jaspers se refiere a actividades que no incluyeron crímenes propiamente dichos, aunque sí delitos de otra índole. En tercer lugar, cada alemán, aunque no siempre por los mismos motivos, debería llevar a cabo “un autoexamen por razones de orden moral”. Finalmente, cada alemán “que tiene capacidad para la comprensión transforma su conciencia de la realidad y su conciencia de sí en el curso de la experiencia metafísica de tales desgracias...Es un asunto que corresponde a la soledad del individuo”.¹⁷

Las distinciones y puntualizaciones que Jaspers llevó a cabo contribuyen decisivamente al esclarecimiento conceptual de un problema espinoso, en sí mismo y también más allá del caso específico del nazismo y sus ejecutorias. El examen de este notable filósofo conciencia puso de manifiesto gran honestidad, y nos alcanza hoy día como muy sincero y ciertamente comprometido con un

¹⁷ Jaspers, pp. 54-55, 60-62, 86-87, 89

ideal humanista. Sin embargo, hubo y siguen existiendo posiciones distintas, unas en ciertos sentidos aún más críticas que la de Jaspers —tal es el caso de Eric Voegelin—, y otras de un tenor muy distinto, casi que del todo carentes de sentido de culpa de algún tipo, como las de Heidegger y Nolte.

3

A mediados de 1964, en la Universidad de Munich, el destacado filósofo Eric Voegelin pronunció una serie de conferencias sobre “Hitler y los alemanes”, que constituyen uno de los más sustanciales y controversiales aportes al debate sobre la “culpa”. En sus charlas, Voegelin arremetió contra el conformismo intelectual y político que había dominado la actitud de muchos alemanes luego de los tiempos inmediatamente posteriores a la guerra, conformismo que se extendió a medida que el paso del tiempo y las tensiones de la Guerra Fría empezaron a distanciar los eventos de la época nazi, y a minimizar lo entonces ocurrido en función de las exigencias de “unidad occidental” ante los nuevos adversarios del presente: la Rusia soviética y la aspiración expansionista del comunismo. A ello se sumó la tendencia, predominante en ciertos círculos historioráficos, periodísticos y políticos, a “satanizar” la figura de Hitler y convertirle en una especie de fenómeno supra-social, en una fuerza irresistible de mágica seducción y dominio, cuyo poder insondable explicaba y excusaba por tanto a quienes en su momento le siguieron. Las propias teorías sobre el “totalitarismo”, en boga en los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, contribuyeron en alguna medida a dibujar la imagen de procesos incontenibles de intimidación y manipulación, procesos colectivos que superaban y avasallaban a los individuos, les aplastaban psicológica y espiritualmente y les dejaban presuntamente huérfanos de voluntad y sin defensas morales para resistir y negarse a la sumisión, al menos en el terreno ético. De hecho, una obra en otros aspectos tan lúcida como la de Hannah Arendt sobre el totalitarismo, describe un sistema en el que “todos los hombres devienen Un Hombre, y toda acción tiende a la aceleración del movimiento de la Naturaleza o de la Historia, y

todo acto sin excepción es la ejecución de una sentencia de muerte que la Naturaleza o la Historia han pronunciado...”,¹⁸ colocando así al individuo como el minúsculo engranaje de un mecanismo que asfixia cualquier opción de repudio ético frente a ese monstruo global e irrefutable.

Ante esto, Voegelin comenzó por ratificar la postura ya expuesta por Jaspers según la cual sólo una sincera y profunda actitud autocrítica de, en primer término, aceptación del pasado propio, y en segundo lugar de revisión *en la conciencia individual de cada cual* de lo hecho por cada persona, así como de los actos cometidos en nombre del pueblo alemán, podía sembrar las semillas de una futura sociedad democrática de ciudadanos libres y desprovistos de una ponzoñosa desconfianza mutua. Solamente en una sociedad permeada por una actitud semejante podrían hallarse las energías éticas suficientes para decretar la culpabilidad de los que cometieron o admitieron crímenes en la época nazi, confirmando que la culpa en el terreno *moral* es siempre individual, no colectiva, aún cuando muchos hayan participado en el o los actos en cuestión. Y Voegelin enfatizó una y otra vez en sus exposiciones que el individuo es libre al tomar la decisión de actuar moral o inmoralmemente¹⁹

Voegelin sacudió el conformismo prevaleciente y volvió a colocar los términos del debate en su justo lugar. Lo hizo mediante una reconsideración de la figura de Hitler, reduciéndole a dimensiones sociopolíticas aptas para un análisis ponderado del fenómeno, ajeno a la satanización dirigida a colocarle más allá de una consideración científica (de acuerdo con los criterios aceptados en las ciencias sociales, que desde luego incluyen el estudio de la irracionalidad y el carisma en la política). Voegelin formuló sus interrogantes en torno a un centro conceptual: ¿cómo fue posible que una efectiva mayoría del pueblo

¹⁸ Hannah Arendt, **Le système totalitaire** (Paris: Éditions du Seuil, 1972), p. 214

¹⁹ El siguiente recuento sobre las charlas de Voegelin proviene del libro publicado posteriormente, y de su excelente Introducción por Brendan Purcell. Véase, Eric Voegelin, **Hitler and the Germans** (Columbia & London: University of Missouri Press, 1999), pp. 7, 17

alemán aceptase a un líder con las características de Hitler? Para responder esta pregunta, Voegelin desplegó una argumentación basada en la idea platónica según la cual la *polis* expresa las cualidades de los individuos que la componen, y la *polis* puede experimentar severos procesos de decadencia debido al deterioro moral de sus integrantes individuales. Por ejemplo, puede emerger una generación de personas que “piadosamente alaban el Estado de Derecho y condenan al tirano, pero a la vez lo envidian y nada desearían más que serlo ellos mismos. En una sociedad decadente estas personas representan esa reserva de seres comunes y corrientes...que suministran la aceptación masiva al ascenso del tirano”. Esta situación, que deriva del rechazo a lo trascendente, de la autodivinización de lo humano que en realidad significa la *deshumanización* de lo humano, es calificada por Voegelin como una “estupidez” fundamental que puede contaminar la existencia de los individuos en determinadas coyunturas históricas. Una vez que el tipo de individuo a quien Heráclito llamaba *idiotes* (o *stultus*) se multiplica y alcanza una masa crítica entre las élites y el público en general, una persona como Hitler puede verse como la manifestación de su radical estupidez común. Hitler representó el “cierre a lo trascendente” predominante en el seno de una sociedad ya moralmente genuflexa.

De modo que el ascenso de Hitler al poder tiene que verse “en conexión con una disposición del pueblo alemán (de entonces, AR) que le llevó al poder”. En palabras de Voegelin, “Hitler no fue significativo, aunque haya sido un político brillante. Lo significativo consiste en algo distinto al talento del *medium*, capaz de explotar la estupidez y degeneración ética de un pueblo para sus fines”. Lo que Voegelin aclara, y lo que hace de su crítica un alegato especialmente demoledor frente a todo conformismo, es que “No tenemos derecho a ser estúpidos”.²⁰ Dicho de otra manera, no hay excusas morales para la abdicación ante el mal. En tal sentido, Voegelin asumió con coraje intelectual el desafío de atribuir culpa

²⁰ Ibid., pp. 25-28, 59, 62-63, 107

en el terreno que cabía hacerlo: el plano individual en cuanto a la ética, y el plano colectivo en cuanto a lo político. Esta posición, semejante a la de Jaspers, contrasta radicalmente con la de otro gran pensador alemán de ese tiempo, que procuró evadir responsabilidades personales y minimizar o excusar las colectivas, asignando al curso de la historia concreta una direccionalidad metafísica ubicada más allá de nuestra voluntad y propósitos. Me refiero a Martin Heidegger.

4

El tema del nazismo de Heidegger ha sido exhaustivamente discutido, y no pretendo acá dar cuenta detallada de este debate y sus múltiples implicaciones.²¹ Mi propósito es detenerme en el tema de la culpa y el modo en que Heidegger asumió e interpretó su desafío.²² Para empezar habría que señalar que, en radical contraste con Jaspers y Voegelin, Heidegger “no percibía ninguna culpa (personal, AR), ni en el sentido jurídico ni tampoco en el moral”.²³ A decir verdad, el asunto es algo más complejo, pero en esencia Safranski acierta al sostener que Heidegger adoptó una actitud tal, luego de concluída la guerra, que con sobradas razones ha hecho pensar a muchos que el filósofo de *Ser y tiempo* evadió al máximo cualquier sentido de responsabilidad efectiva por lo ocurrido bajo el régimen nazi, quizás con la excepción de una poco elaborada responsabilidad “metafísica”, puesta de manifiesto en una línea de una carta de 1948 a Herbert Marcuse, en la que Heidegger —en referencia explícita a

²¹ Consúltense al respecto las siguientes obras biográfico-filosóficas, Hugo Ott, **Martin Heidegger. A Political Life** (New York: Basic Books, 1993), pp. 309-351; Victor Farías, **Heidegger and Nazism** (Philadelphia: Temple University Press, 1989), pp. 278-300; Rüdiger Safranski, **Un maestro de Alemania** (Barcelona: Tusquets Editores, 1997), pp. 338-347, 387-396, 480-486

²² Los documentos fundamentales en torno al tema de la “culpa” y su interpretación por Heidegger, aparte de una serie de cartas y documentos personales y oficiales, la mayoría incluídos en las obras biográficas ya mencionadas, son, el texto de Heidegger (1945) titulado “El Rectorado, 1933.1934. Hechos y reflexiones”, y la entrevista (publicada en 1966), a la revista *Spiegel*, ambos incorporados en, M. Heidegger, **Escritos sobre la Universidad alemana** (Madrid: Tecnos, 1989), pp. 21-83

²³ Safranski, p. 393

Jaspers— escribió que “El hecho de estar vivos es nuestra culpa”.²⁴ En cuanto a la culpa por los crímenes nazis, y la responsabilidad política, moral y jurídica de los alemanes en general, de sectores del pueblo alemán, y de sí mismo en particular, la postura de Heidegger puede calificarse de evasiva y en ocasiones de abiertamente agresiva y “negacionista”, y en ella cabe distinguir —sólo con propósitos explicativos— entre aspectos políticos, filosóficos y personales.

Con relación a lo político, se impone de entrada destacar la carta inicial que Herbert Marcuse remitió a Heidegger el 28 de agosto de 1947, en la que señaló lo siguiente: “Usted me ha dicho que se separó por completo del régimen nazi después de 1934...No quiero dudar de su palabra. Pero es un hecho que usted se identificó profundamente con el régimen entre 1933 y 1934...Usted nunca se ha disculpado por ello...Nunca ha denunciado una sola acción o idea del régimen...Un filósofo puede errar en política, y es su deber exponer sus errores. Ahora bien, un filósofo no puede equivocarse con relación a un régimen que mató a millones de judíos por el hecho de ser judíos, un régimen donde el terror se convirtió en norma y en que todo lo vinculado al espíritu, la libertad y la verdad se transformó en todo su contrario”.²⁵ La respuesta de Heidegger vino el 20 de enero de 1948, y de la misma importa resaltar estos puntos. Según Heidegger, “Con referencia a 1933: Yo esperaba del nacionalsocialismo una renovación espiritual de la existencia, la reconciliación de los antagonismos sociales, y el rescate de Occidente del peligro del comunismo...Usted tiene razón al indicar que no he ofrecido una clara y pública confesión (después de 1945, AR); ello me habría empujado, y a mi familia, hacia la destrucción...Una confesión posterior a 1945 me resultaba imposible, pues los otrora partidarios del nazismo demostraron su arrepentimiento de manera repugnante, y yo no tengo nada que ver con ellos...En cuanto a su severo reproche (sobre la exterminación de los judíos, AR)...sólo puedo añadir que en lugar de “judíos” uno debería colocar “los alemanes orientales”, y ése es aún más el caso con uno

²⁴ Citado en, Farías, p. 285

²⁵ Ibid., p. 283

de los poderes aliados vencedores (la Unión Soviética, AR), con la diferencia que el mundo entero conoce lo que ha acontecido a partir de 1945, en tanto que el terror sanguinario de los nazis fue mantenido en secreto del pueblo alemán”.

A todo esto respondió Marcuse el 13 de mayo de 1948: “No se trata de que juzguemos los comienzos del nacionalsocialismo desde la perspectiva de su fin. Ya sabíamos, y yo lo había visto así, que el comienzo ya anunciaba su fin. Nada se ha sumado posteriormente que no hubiese estado allí desde el principio. La discusión se plantea más bien en cuanto a que los alemanes fueron expuestos a la perversión de todos los conceptos y sentimientos, perversión que tantos complacientemente aceptaron. De otro modo no se explica que usted, quien fue capaz de entender a los filósofos de Occidente como ningún otro, haya podido ver en el nazismo ‘la renovación de la existencia en su totalidad’ y el ‘rescate de la existencia occidental del peligro comunista’...Este es...un problema del conocimiento, de la verdad. Usted, el filósofo, ¿ha confundido la liquidación de la existencia de Occidente con su rejuvenecimiento? ¿No estaba esa liquidación ya prefigurada en cada palabra del Führer, en cada gesto y acto de la SA años atrás de 1933?...¿Cómo es posible que usted compare la tortura, mutilación y aniquilación de millones de seres con el traslado obligado de grupos que no sufrieron estos crímenes (con algunas excepciones)? El mundo de hoy es tal que la diferencia entre los campos de concentración nazis y la deportación e internamiento que siguieron a la guerra constituye la diferencia entre lo inhumano y lo humano”.²⁶

En este intercambio epistolar se expresan varios temas que cabe analizar. En primer término, y en un plano filosófico, Heidegger afirma que en el nazismo él observó algo más que un mero movimiento político, sino más bien una especie de manifestación de una tendencia o designio “metafísico”, planteamiento que había realizado en su apología de 1945 —y en obras

²⁶ Ibid., pp. 285-286

filosóficas anteriores—²⁷ donde insistió que “En el movimiento que llegaba al poder vi...la posibilidad de unir y renovar interiormente al pueblo y una vía para encontrar su destino en la historia de Occidente...(mi) rectorado fue un intento de ver en el ‘movimiento’ llegado al poder...lo que apuntaba más allá y que podía quizá llevar un día a una concentración en torno a la esencia histórica occidental de lo alemán”.²⁸ En segundo lugar, y ya en un plano político, Heidegger sostiene que, en parte, no hizo una autocrítica luego de 1945 pues en la atmósfera imperante de depuración y “desnazificación” ello le habría condenado, con su familia, a mayores penurias (aunque decir que ello les habría conducido “a la destrucción” me parece ciertamente exagerado). Por otro lado se distancia de tantos nazis que pretendieron cambiar de ropaje en 1945 —y después— sin pudor alguno. Hasta este punto, los argumentos de Heidegger, si bien endebles y apologéticos, pueden razonablemente admitirse en un debate sensato sobre los problemas en cuestión. Lo que asombra, no obstante, es el intento por parte del filósofo de minimizar los crímenes nazis mediante su equiparación a otros eventos, también condenables, de la época de la guerra o inmediatamente posteriores. La ingenuidad —en una interpretación benevolente— o torpeza política de Heidegger —siendo menos indulgentes— saltan igualmente a la vista cuando se pregunta: “¿qué habría sucedido y qué se habría podido prevenir si en 1933 todas las fuerzas más capaces se hubieran puesto en camino, en secreta alianza, para, lentamente, purificar y moderar al ‘movimiento’ que llegaba al poder?”²⁹ Parece evidente que Heidegger no tuvo jamás una idea clara del radicalismo político de Hitler y el nacionalsocialismo, y ni siquiera su propia y frustrante experiencia como Rector le enseñó que su ilusa

²⁷ Véase, M. Heidegger, **Introducción a la metafísica** (Barcelona: Editorial Gedisa, 1993), p. 179. Consúltese también, con relación al punto, mi ya citado estudio, “Filosofía e ideología política: El caso Heidegger”, pp. 193-203

²⁸ Heidegger, “El Rectorado”, en **Escritos sobre la Universidad alemana**, pp. 24-25, 41

²⁹ *Ibid.*, p. 27. La insensibilidad política y ética de Heidegger alcanzó su punto culminante en una charla pronunciada en 1949, en la que afirmó que “La agricultura es hoy una industria de alimentos mecanizada, en esencia lo mismo que la manufactura de cadáveres en las cámaras de gases de los campos de exterminio, lo mismo que el bloqueo y depredación de los campos, lo mismo que la producción de bombas de hidrógeno”, citado en, Farías, p. 287

pretensión de dotar al nazismo de un barniz “metafísico” era una patética y dolorosa utopía.

La mencionada interrogante de Heidegger fue formulada en el marco de una reflexión más amplia sobre el “destino metafísico” de Occidente, una reflexión que busca, con inocultable sutileza, eliminar la cuestión de la culpa como problema moral y político, asfixiándola en una oscura y pastosa dimensión de análisis en la cual, al final, lo que realmente interesa es “el dominio universal de la voluntad de poder en la historia”, pues es “la más íntima historia de la metafísica” la que “determina nuestra existencia”.³⁰ Y en la entrevista otorgada a la revista *Spiegel*, una década antes de su muerte, Heidegger repitió su fórmula de acuerdo con la cual, “veo la tarea del pensar en cooperar...a que el hombre logre una relación satisfactoria con la técnica. El nacionalsocialismo iba sin duda en esa dirección; pero esa gente era demasiado inexperta en el pensamiento como para lograr una relación realmente explícita con lo que hoy acontece y que está en marcha desde hace tres siglos”.³¹ Ante semejantes aseveraciones no queda sino creer que, para Heidegger, el verdadero problema de Hitler y los nazis estuvo en no haber admitido las directrices de alguien —el filósofo, seguramente— más “experto en el pensamiento”, y capaz de guiarles, a los criminales de la SS y tantos otros “descarriados”, por la legítima senda de una “adecuada relación con la técnica”.

No puedo en estas páginas considerar con el cuidado necesario la argumentación filosófica de Heidegger sobre el “dominio de la técnica moderna”.³² Lo esencial, para los efectos de este estudio, es señalar que con el fin de la guerra el pensamiento de Heidegger procura de manera inequívoca una

³⁰ Heidegger, **Escritos...**, pp. 26, 72

³¹ *Ibid.*, pp. 77-78

³² Son numerosos los estudios al respecto. Tres de los más interesantes son, Michael E. Zimmerman, **Heidegger's Confrontation With Modernity** (Bloomington: Indiana University Press, 1990), pp. 205-221, 248-274; Charles Bambach, **Heidegger's Roots** (Ithaca: Cornell University Press, 2003), pp. 301-335; Tom Rockmore, **On Heidegger's Nazism and Philosophy** (Berkeley: University of California Press, 1992), pp. 204-243

homogeneización de las diferencias políticas e ideológicas que dividen al mundo, para subsumirlas bajo un único destino metafísico originado por el “olvido del Ser”, patentizado a su vez este último en el dominio de la “voluntad de poder” o “voluntad de voluntad” que se expresa en la técnica. Tal vez el texto que de manera más explícita pone de manifiesto la vocación uniformizadora de Heidegger, esta nueva perspectiva según la cual, en la oscura noche de la “devastación de la tierra” se esfuman las diferencias sustantivas para converger en un único destino, es *La superación de la metafísica*, un ensayo de 1946. Allí, Heidegger argumenta que “La Metafísica, en todas sus figuras y en todos sus niveles históricos, es una única fatalidad...” de la historia, y en nuestro tiempo, “La época de la Metafísica consumada está a punto de empezar”. La “forma fundamental” del aparecer de nuestro destino metafísico es la técnica: “Aquí este nombre abraza todas las zonas del ente que están equipando siempre la totalidad del ente: la Naturaleza convertida en objeto, la cultura como cultura que se practica, la política como política que se hace y los ideales como algo que se ha construido encima”. En semejante contexto “es el poder el factor determinante”, mas en la lucha por el poder “la esencia del poder está puesta por ambos lados en la esencia de su dominio incondicionado...esta lucha está al servicio del poder y es lo que el poder quiere. El poder se ha apoderado de antemano de estas luchas”.³³ Nótese que Heidegger habla de “ambos lados” en lucha por el poder en 1946: nada más obvio que suponer que el filósofo piensa en los bandos de la Guerra Fría de entonces. Por otra parte, repárese igualmente en la idea de acuerdo con la cual es el poder, no los seres humanos, el que “quiere”: es un sino, un destino, una fatalidad que se nos impone y que tiene un alcance planetario. En este contexto la guerra y la paz tampoco se diferencian de manera esencial, “porque tampoco la guerra es ya nada que pudiera desembocar en una paz”; la guerra “se ha convertido en una variedad de la usura del ente, que se continúa en la paz”. Y algo similar cabe decir de los “dirigentes”, líderes o *Führer*. “El dirigente es el escándalo que no se libra de

³³ Martin Heidegger, **Conferencias y artículos** (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001), pp. 56, 58, 66

perseguir el escándalo que él mismo ha provocado, pero sólo de modo aparente, *porque los dirigentes no son los que actúan* (énfasis AR). Se cree que los dirigentes...se han arrogado todos los derechos y se han organizado según su obstinación. En realidad *ellos son las consecuencias inevitables del hecho de que el ente haya pasado al modo de la errancia*, en la que se expande el vacío que exige un único ordenamiento y un único aseguramiento del ente”. De modo entonces que Hitler fue “inevitable”, y en esos términos resultaría equivocado, aparte de injusto, imputar responsabilidades por su ascenso al poder y por sus crímenes, y los de sus seguidores. Desde luego, en esta noche metafísica en la que “todos los gatos son pardos” se diluyen también “las diferencias entre lo nacional y los pueblos como momentos de decisión aún esenciales”, y al final sólo resta “Esta uniformidad del ente que surge del vacío del abandono del Ser”, una uniformidad para la cual “todas las formas de Estado no son más que un instrumento de dirección entre otros”.³⁴ En función de una perspectiva semejante, se hace imposible distinguir entre democracia y totalitarismo, libertad y opresión, creación y destrucción, ya que “Ninguna mera acción va a cambiar el estado del mundo, porque el Ser, como eficacia y actividad efectiva, cierra el ente al acaecimiento propio”.³⁵ De esta manera, no se trata de que Heidegger no tome en cuenta el tema de la culpa, ni mucho menos que aborde el problema o refute o defienda determinadas posiciones; lo que hace es, por decirlo así, sumergir cualquier responsabilidad precisa en un balance globalizador que incluye genocidios, guerras, crímenes, ideologías y sistemas políticos y los hace homogéneos en una misma catástrofe planetaria.

Es difícil no estar de acuerdo con los severos juicios emitidos por, entre otros, Karl Löwith y George Steiner sobre Heidegger, en particular en lo referente a la actitud del filósofo ante el problema de la “culpa”. Löwith no se anda con rodeos y asevera que Heidegger “fue siempre un nacionalsocialista”, y

³⁴ Ibid., pp. 68-71

³⁵ Ibid., p. 72

“resulta poco adecuado criticar su decisión política aislándola de su filosofía”.³⁶ Steiner también sostiene que “la evidencia es...incontrovertible: *había* una relación real entre el lenguaje y la visión de *Ser y tiempo*...y los del nazismo. Quienes nieguen esto o son ciegos o son embusteros”. Para Steiner, el silencio de Heidegger sobre la “culpa” equivale a hacerse cómplice de la misma.³⁷ Creo que esa evaluación hace justicia a Heidegger, y merece la pena citar *in extenso* estos párrafos del brillante estudio que dedicó Steiner al filósofo, que creo resaltan con ponderación y firme tino los rasgos personales del individuo que fue Heidegger: “La fuerza bruta puede mesmerizar al temperamento del mandarín académico...Es indiscutible que Martin Heidegger se vió a sí mismo como un elegido *praeceptor Germaniae*, como un jefe del pensamiento que moldearía una resurrección nacional...En la sensibilidad y la visión del maestro carismático, del absolutista de la filosofía puede haber más que un simple toque de sadismo vicario..(en los documentos heideggerianos de los años 33 y 34, AR) transpira la embriaguez de la ferocidad y la mística de un hombrecillo súbitamente transportado (o, antes bien, que se creía transportado) al centro mismo de grandes asuntos histórico-políticos”.³⁸ Heidegger fue un gigante del pensamiento, pero un “hombrecillo” en el plano moral.

5

Fue Ernst Nolte quien, como ya vimos, detonó el llamado “debate de los historiadores” en Alemania en los años ochenta del siglo pasado. Este debate colocó de nuevo en lugar prioritario el tema de la “culpa”, y es de interés

³⁶ Karl Löwith, **Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio** (Madrid: Visor, 1992), p. 62

³⁷ George Steiner, “El silencio de Heidegger”, en, **Lecturas, obsesiones y otros ensayos** (Madrid: Alianza Editorial, 1990), pp. 348, 351

³⁸ George Steiner, **Heidegger** (México: FCE, 1999), pp. 31-32

destacar que al respecto Nolte asume posiciones fuertemente influenciadas por la filosofía de Heidegger, a quien Nolte de hecho dedicó un libro donde intenta defender al filósofo. Ciertamente, como con acierto lo señala Furet, las obras históricas de Nolte tienen el mérito de haber roto el “tabú” por mucho tiempo predominante en Europa —en especial en Alemania, Francia e Italia— que obstaculizaba las comparaciones entre el comunismo y el nazismo.³⁹ Ya en su libro de 1963, *El fascismo en su época*,⁴⁰ Nolte presentó las líneas maestras de su interpretación histórico-filosófica del siglo XX, una interpretación a la vez neo-hegeliana y heideggeriana.⁴¹ Nolte parte de la caracterización del liberalismo como un sistema contradictorio y abierto indefinidamente hacia el porvenir, que ha sido el semillero en el que germinaron las ideologías radicales del comunismo y el fascismo. La primera conduce a un extremo aquéllo que Nolte denomina la “trascendencia” de la sociedad moderna, es decir, el proceso de abstracción universalista del individualismo democrático, que separa a los hombres de la naturaleza y de las tradiciones (aquí se perciben hondos trazos del Heidegger posterior a 1945). Por otra parte, el fascismo es una especie de llamado a recuperar las raíces de lo propio y autóctono, una reacción contra la angustia que genera el “miedo a ser libres”, un impulso hacia lo local y un refugio psicológico frente a las presiones de la modernidad. Según Nolte, estas ideologías deben estudiarse de manera conjunta pues las mismas expresan las contradicciones del liberalismo. Ahora bien, sostiene Nolte, el triunfo comunista de Lenin precedió al fascismo de Mussolini y al nacionalsocialismo, y esa victoria bolchevique y su impacto condicionaron lo que vino después. En tal sentido, el universalismo ideológico bolchevique desató el extremismo particularista nazi, y el proceso de exterminación de la burguesía en la Rusia soviética abrió las puertas al pánico social que como contrapartida suscitó el contraterror hitleriano. Sin embargo, “Hitler no emprende por sí mismo más que un combate perdido de antemano contra sus enemigos. También él está atrapado en el movimiento

³⁹ Furet, p. 189.

⁴⁰ Editado en inglés con el título de **Three Faces of Fascism**, véase nota 1 en este estudio.

⁴¹ Esta síntesis de la obra de Nolte proviene de Furet, *ibid.*, pp. 189-190

universal de la ‘técnica’ y utiliza los mismos métodos que el adversario...Por tanto, en esta guerra programada no quedará nada de las razones para ganarla. Así, el nazismo traiciona en su evolución su lógica original”.⁴²

Son muy claras las huellas heideggerianas en las disquisiciones de Nolte sobre la “técnica”,⁴³ y en efecto, en su libro sobre el filósofo Nolte se esfuerza por explicar y justificar la militancia nazi de Heidegger, e intenta establecer una fisura crucial entre lo ocurrido en los años 1933-4, el período del Rectorado y del mayor radicalismo hitleriano del filósofo, y de otro lado, su presunta “ruptura” con el nacionalsocialismo, y su evolución posterior.⁴⁴ La defensa de Heidegger por parte de Nolte no me parece exitosa, sino más bien complaciente y en ocasiones deleznable, como cuando afirma que “Nadie que haya nacido después de aquella época tiene derecho a enjuiciar una tendencia de comportamiento tan generalizada como fue la de Heidegger...”⁴⁵ A decir verdad ese *derecho existe*, y es precisamente el hecho de que tantos en Alemania hayan seguido a Hitler lo que despierta, a la vez, asombro, rechazo, y angustia al constatar las debilidades morales, la tendencia a la irracionalidad política, y la tentación a la barbarie que con tanta eficacia puede apoderarse del espíritu de un pueblo, o de buena parte de él. Nolte igualmente sostiene que “Existe el peligro de atribuir a aquel partidario del ‘alzamiento nacional’ de 1933 (Heidegger) un saber que sólo puede brotar de la mirada retrospectiva, fabricando así conexiones tan injustificadas como, por ejemplo, la de hacer de aquel ‘miembro de la *Wehrmacht*’ de Hitler un ‘defensor de Auschwitz’”.⁴⁶ No creo que se trate, de parte de los críticos de Heidegger, de convertir el silencio del filósofo con respecto a los campos de exterminio nazis en un “defensor” de los mismos. De lo que se trata es de cuestionar sus intentos de “trivialización comparativa”, por

⁴² Ibid., p. 190

⁴³ Véase, en especial, el ensayo de Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en, **Conferencias y artículos**, pp. 9-32

⁴⁴ Ernst Nolte, **Martin Heidegger**, pp. 134-195

⁴⁵ Ibid., p. 302

⁴⁶ *ibid.*, p. 309

un lado —es decir, su aparente voluntad de minimizar el significado de la exterminación de los judíos mediante su comparación con las atrocidades soviéticas—, y por otro lado de criticar, con razón, el esfuerzo heideggeriano por desatar una tormenta metafísica, cuyos oscuros nubarrones ensombrecen la mirada crítica y las necesarias distinciones político-ideológicas que plantea en mundo que nos rodea.

Es en realidad Nolte el que incurre en exageraciones que debilitan sus tesis. Esta tendencia a exagerar y distorsionar las cosas se observa en su voluntad de atribuir a los judíos el carácter de enemigos organizados de Hitler y los nazis, llegando a citar una declaración del dirigente hebreo Chaim Weizman, de septiembre de 1939, como “prueba” de esa supuesta actividad organizada a escala global. En esa ocasión, y en nombre del Congreso Judío Mundial, Weizman solicitó a los judíos del mundo entero luchar junto a la Gran Bretaña contra el nazismo. Nada a la vez tan justificado y de limitada relevancia práctica., en las condiciones de entonces, para el pueblo judío dentro y fuera de Alemania.⁴⁷ Distorsiona igualmente los hechos Nolte cuando procura establecer una relación *causal* entre el *Gulag* soviético y Auschwitz.⁴⁸ Hitler, como enfatizaron varios de los historiadores críticos de Nolte durante el debate, dió diversas explicaciones de su deseo de exterminar a los judíos, pero en ninguna de ellas se refirió al miedo a los bolcheviques y sus métodos, y es bien conocido que el líder nazi pensaba —al menos hasta Stalingrado en 1942-3— que la Unión Soviética, precisamente porque se hallaba “gobernada por judíos”, estaba al borde del colapso interior. Y en cuanto a la singularidad del Holocausto de los judíos, frente a los intentos de trivializarlo comparativamente, cabe citar las palabras del historiador Eberhard Jäckel, de la Universidad de Stuttgart, en su contribución al debate: “...nunca antes un Estado, con toda la autoridad de su líder, decidió y anunció que se proponía liquidar a un grupo en particular de seres humanos, incluyendo a los ancianos, las mujeres, los niños y los lisiados,

⁴⁷ Sobre este punto, véase, Furet, p. 190

⁴⁸ Nolte, **La guerra civil europea**, p. 493

tan completamente como fuese posible, para luego llevar a la práctica esa decisión con todos los recursos disponibles en manos del gobierno”.⁴⁹

Es indudable que los seres humanos hemos cometido numerosas atrocidades contra otros miembros de nuestra especie, pero carece de sentido pretender minimizar el horror de alguna o algunas de ellas mediante una comparación con otras casi tan terribles o igualmente horrendas. En ese intento, y en lo que concierne a la Alemania nazi, los judíos, y el debate sobre la “culpa”, puede percibirse a veces una especie de nacionalismo herido —en el caso de Nolte, por ejemplo. Ahora bien, la importancia de definir y atribuir culpabilidad no debe conducirnos a perder de vista la necesidad de establecer distinciones, como las apuntadas por Jaspers y Voegelin, y de tener siempre presente que la culpa moral es *siempre* individual, aunque la culpa política, y la “metafísica”, sí pueden alcanzar a un colectivo.

⁴⁹ Citado en Craig, “The War of the German Historians”, p. 361