

Implicaciones políticas del “segundo” Heidegger.

Aníbal Romero.

(2004)

Se ha dicho que la peculiar historia de la metafísica occidental, que desarrolla Heidegger en su obra, constituye un “ejercicio en filosofía política”.¹ Esta afirmación me parece un tanto exagerada. Sin embargo, es cierto que fue el propio Heidegger quien en los años treinta situó “la verdad del ser, tal como él la buscaba, en un contexto político”.² No sólo durante esa década, sino a lo largo de su quehacer filosófico —con variaciones de énfasis según el caso—, Heidegger ubicó reiteradamente su pensamiento en un contexto histórico-político, y asimismo sostuvo que una de las maneras de mostrarse la verdad es “la acción que funda un Estado”.³ De igual modo cabe apuntar que la filosofía de Heidegger se dirige a definir el “sentido o sinsentido del actuar humano”,⁴ lo cual tiene una ineludible dimensión ética y política en cuanto al impacto colectivo de la acción individual.

No pretendo que Heidegger sea un pensador primordialmente político; no obstante, considero que su evolución intelectual tiene significativas implicaciones políticas, y además, que la misma contribuye a esclarecer una más amplia tendencia intelectual de crítica político-cultural a la modernidad. Esto me parece importante, pues no pocos intérpretes de Heidegger se niegan tercamente a reconocer esta crucial dimensión de la obra del filósofo —hecha explícita por él mismo—, y argumentan contra toda evidencia, por ejemplo, que en **Ser y tiempo** “la teoría de la propiedad (autenticidad) y la impropiiedad de la existencia

¹ Charles Bambach, **Heidegger’s Roots** (Ithaca & London: Cornell University Press, 2003), p. 310

² Otto Pöggeler, **El camino del pensar de Martin Heidegger** (Madrid: Alianza Editorial, 1986), p. 354

³ M. Heidegger, “El origen de la obra de arte”, en, **Caminos de bosque** (Madrid: Alianza Editorial, 2000), p. 45

⁴ N. Tepedino, “El segundo Heidegger y la ética: del nihilismo a la religación”, *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, vol. XXIX, 2002, p. 212

está al servicio de la no-verdad del Ser y no tiene...una significación ético-política...la caracterización del Dasein cotidiano como 'uno' o 'se' no contiene ningún desprecio de lo social..."⁵ Semejante aseveración desconoce de modo inaceptable el marco histórico en que se insertó la obra, el de la primera postguerra europea, así como su carácter de ningún modo subestimable como expresión de los condicionamientos sico-culturales de ese tiempo y circunstancias, en particular en Alemania. En palabras de Steiner, tan sólo en ese contexto lingüístico y emotivo resulta inteligible esta gran obra, y si bien **Ser y tiempo** es un producto inmensamente original, el mismo "tiene claras afinidades con una constelación —exactamente contemporánea suya— de lo apocalíptico".⁶ Lejos de disminuir su relevancia o erosionar su valor filosófico trascendente, la observación de Steiner es vital para resaltar el verdadero significado de una obra —**Ser y tiempo**— que entre otros logros expresó de modo radical una época histórica, y trazó los lineamientos fundamentales de una reflexión, enraizada a su vez en la crítica al mundo moderno y sus efectos sobre el hombre. Como lo manifestó el propio Heidegger en un curso de 1929-30, ese tiempo era el "espacio espiritual...en el que nos movemos".⁷

La negativa de ciertos intérpretes a afrontar, de manera directa y sin ambigüedades, las implicaciones políticas del discurrir filosófico heideggeriano, se presenta de dos maneras: de un lado se encuentran aquéllos que pretenden que la filosofía de Heidegger poco o nada tiene que ver con la política, y que cuando el filósofo toca el tema sencillamente se "sale de foco" y no hay que tomarle demasiado en serio. Otra tendencia, más condenable aún, es la de los "hermeneutas de la inocencia"⁸, que intentan desvincular a Heidegger del

⁵ Véase, Alberto Rosales, "Heidegger y la pregunta por el ser", *Dikaiosyne*, # 6, junio 2001, p. 44

⁶ George Steiner, **Heidegger** (México: FCE, 1999), p. 13

⁷ M. Heidegger, **The Fundamental Concepts of Metaphysics** (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1995), p. 71

⁸ La frase es de Domenico Losurdo, **Heidegger et l'idéologie de guerre** (Paris: Presses Universitaires de France, 1998). P. 199

nacionalsocialismo.⁹ No será mi objetivo en este ensayo retomar en detalle la polémica sobre el nazismo de Heidegger. Abordaré el asunto para delinear los antecedentes que se requieren en este caso, pero el centro de mi atención se dirigirá finalmente a desvelar las implicaciones políticas del “segundo” Heidegger, entendiendo por tal el Heidegger del “giro” o “Kehre”, y al respecto argumentaré que ese “giro” tuvo un profundo contenido político, que comienza por una especie de revelación que llevó al filósofo a concebir su propio tiempo, el del ascenso de Hitler y los nazis, como “El momento crucial de nuestra historia”, que había llegado.¹⁰

Es evidente que en el período que se inicia entre 1929 y 1930 Heidegger se hallaba a la expectativa de una especie de despertar personal y colectivo con respecto a Alemania. Ello queda explícito en la obra ya citada, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, que recoge un curso dictado en ese tiempo y en el que el filósofo, por una parte, cuestiona la “filosofía de la cultura” generada por otros pensadores críticos de la modernidad, ya que en su opinión la misma “no se apodera de nosotros”; por otra parte, Heidegger desespera ante “nuestra huída y desorientación”, en tanto que “nuestra ilusión y nuestro desamparo se hacen más agudos”. Finalmente el filósofo reclama una “esencial posibilidad de ser” que lo arranque de un “hastío profundo”, pues al final “el hombre se ha hastiado de sí mismo”, se encuentra “en el limbo”, acosado por una “ausencia de misterio”, necesitado de formular “una demanda decisiva” y de desatar un “estado de resolución” o “puesta en tensión” (*Gestimmtheit-attunement* en inglés) que “nos despierte al hoy” en función del “modo fundamental en que el Dasein es Dasein”.¹¹ En síntesis, Heidegger pide que se presente “alguien

⁹ Ambas posiciones pueden percibirse, con variados grados de intensidad y constantes dudas y retrocesos, en el insatisfactorio libro de Ernst Nolte, **Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento** (Madrid: Editorial Tecnos, 1998), pp. 117-119, 144-147, 224-227, 302

¹⁰ M. Heidegger, **Les hymnes de Hölderlin: La Germanie et Le Rhin** (Paris: Gallimard, 1988), p. 269

¹¹ Heidegger, **The Fundamental Concepts of Metaphysics**, pp. 67, 69-70, 76-77, 82, 161-162, 171

capaz de instigar el terror en nuestro Dasein nuevamente”, pues ¿cómo es posible que “un evento como la Gran Guerra nos haya arrojado a un lado sin dejar huellas?”. Lo que se impone es que “el Dasein se haga de nuevo transparente a sí mismo y permita ser tocado por algo diferente”.¹²

En el curso del semestre de invierno de 1931-32 Heidegger profundiza esta línea de reflexión, y comienza a concebir la figura del filósofo como una especie de personaje heroico en un tiempo de incertidumbre, un personaje capaz de conducir al resto hasta la “esencia de la verdad”, como —literalmente— un “liberador” que saca a los otros de las sombras, que “mira hacia la luz, posee la visión iluminadora, y por ello está más sólidamente plantado en el terreno del Dasein humano-histórico”, pues es “el amigo del ser”.¹³ Heidegger sostiene entonces que ser un “liberador” exige “actuar en la historia con aquellos a quienes uno pertenece en su naturaleza”, y proclama que “La historia...es siempre cuestión de la tarea única impuesta por el destino en una determinada situación práctica”.¹⁴

Con semejantes antecedentes en mente, no cabe sorprenderse de que Heidegger haya sido conquistado en su espíritu y sensibilidad por la “revolución nacional” de 1933. Alrededor de ese tiempo maduran en Heidegger dos tendencias: por una parte, la concepción de la “verdad del ser” como en esencia histórica: se trata de una verdad que determina o define a la historia occidental, por cuanto que ella, de manera que es siempre diferente, “entrega la apertura del ente...y la refleja en las interpretaciones filosóficas del ser”.¹⁵ Por otra parte se acentúa en el filósofo la crítica al mundo moderno como un tiempo de mengua, caracterizado por el predominio de la subjetividad, la “muerte de los

¹² Ibid., pp. 172-173

¹³ M. Heidegger, **The Essence of Truth. On Plato’s Cave Allegory and the Theaetetus** (London & New York: Continuum Publishers, 2002), pp. 47, 55-58, 60-61

¹⁴ Ibid., pp. 62, 66

¹⁵ Breno Onetto, *Introducción a las “Contribuciones a la filosofía”*, en la página web, Heidegger en castellano: <http://personales.ciudad.com.ar/MHeidegger/contribuciones.htm>

dioses” y el desencanto del mundo. Dado que las actitudes del hombre hacia la realidad se sostienen sobre ciertos modos de entenderla, y ya que los sistemas filosóficos desde la época de los antiguos griegos han articulado esas comprensiones sucesivas del ser, la filosofía “determina básicamente el curso más íntimo de nuestra historia”.¹⁶ La postura radicalmente crítica de Heidegger hacia la modernidad le condujo a un inequívoco cuestionamiento tanto de la democracia liberal como del comunismo soviético, y a interpretar ambos sistemas como expresiones esencialmente similares de la época de la técnica.¹⁷

En este contexto de ideas debe entonces ubicarse la identificación de Heidegger con el nazismo, que constituyó una especie de —como él mismo lo definió— “nacionalsocialismo privado”¹⁸, en el fondo una visión mítica de la comunidad de origen germánico definida en términos lingüísticos y geopolíticos, dentro de un clima cultural cuasi-rural y pastoril que vinculaba al *Volk* alemán con un pasado idílico cercano a los griegos, y con un futuro mesiánico ligado a la “salvación de Occidente”. El pueblo alemán, “pueblo metafísico”¹⁹, es percibido por Heidegger como el portador de una misión histórica singular, y así como en 1929-30 el filósofo esperaba el arribo de una *parousía* que todavía se hallaba en el futuro, a partir de 1933 y por un tiempo —y a pesar de sus fracasos políticos personales— consideró que el momento crucial de hecho había llegado.

En tal sentido, comparto la opinión de Adorno, quien enfatiza la importancia de un texto que no pertenece a la obra propiamente filosófica en un plano académico de Heidegger, pero que es profundamente revelador de la visión del mundo y de la vida del filósofo. Se trata de su alocución de 1934 “¿Por qué

¹⁶ M. Heidegger, **Questions II** (Paris: Gallimard, 1968), p. 15. Citado por Alain Rénaut, **The Era of the Individual** (Princeton: Princeton University Press, 1967), p. 4

¹⁷ Al respecto, véase, M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en: **Caminos de bosque**, pp. 63-90; también: **Introducción a la metafísica** (Barcelona: Gedisa, 1993), pp. 42-44

¹⁸ M. Heidegger, “El Rectorado”, en, **Escritos sobre la Universidad alemana** (Madrid: Tecnos, 1989), p. 32

¹⁹ Heidegger, **Introducción a la metafísica**, p. 43

permanecemos en la provincia?”, en la que Heidegger evidencia su apego romántico a los valores de la existencia campesina, su rechazo visceral al mundo urbano moderno, y su mentalidad arraigada en imágenes y metáforas agrarias y artesanas.²⁰ Creo como Adorno que un texto como éste es clave para comprender qué es lo que entiende Heidegger por “autenticidad”. Adorno atina igualmente al aseverar que cuando se ataca una manifestación del espíritu, se debe también comprender su origen.²¹ Éste y otros textos del Heidegger de esos años ponen de manifiesto que el “nacionalsocialismo privado” del filósofo se relacionaba con sólo *uno* de los dos componentes del movimiento y la ideología nazis, movimiento que fue siempre una mezcla incongruente de tradicionalismo e innovación, de “ruralismo” e hipermodernismo, de retórica *volkish*, rescate de las “valores autóctonos”, y tecnificación avanzada para la guerra más demoledora.²² Las obras que Heidegger dedicó a Hölderlin entre 1934 y 1942, son especialmente esclarecedoras acerca de su visión de la comunidad nacional dotada de una misión superior, y destinada a ir más allá de lo existente para fundar una *polis* en la que pudiese explayarse la verdad del ser, pues como dijo el filósofo años después en su famosa entrevista a la revista *Der Spiegel*, “todo lo esencial y grande sólo ha podido surgir cuando el hombre tenía una patria y estaba arraigado en una tradición”.²³ Esta perspectiva heideggeriana, repito, se sustentó inicialmente en un apego arcaico y romántico a cierta imagen tradicionalista de una Alemania pre-moderna, imagen que el filósofo creyó ver reflejada en algunos rasgos del nazismo. Creo razonable conjeturar que el filósofo también se sintió atraído por el radicalismo de ciertos sectores extremistas del partido nazi, que proclamaban una revolución al gusto de un pensador que aspiraba conducir a su pueblo a una primordial relación con el Ser.

²⁰ M. Heidegger, “¿Por qué permanecemos en la provincia?”, tomado de la página web *Heidegger en español*: <http://personales.ciudad.com.ar/Heidegger/enprovincia.htm>. En torno a este tema, véase Bambach, pp.63-66

²¹ Theodor Adorno, **Terminología filosófica** (Madrid: Taurus, 1983), vol.1, pp. 114-128

²² Sobre este punto, consúltese el excelente estudio de Luc Ferry y Alain Rènaut, **Heidegger et les modernes** (Paris: Grasset, 1988), pp.126-130

²³ Heidegger, **Escritos sobre la Universidad alemana**, p. 71

El curso adverso para Alemania de la Segunda Guerra Mundial sacudió severamente a Heidegger. De cierta manera la derrota alemana fue también una derrota para el pensamiento de Heidegger, pues la victoria recayó en los enemigos ideológicos a quienes con tanta fuerza había combatido: el “americanismo”, la democracia liberal, el socialismo, la Cristiandad y el mensaje de las iglesias.²⁴ Como lo expresa Losurdo, es posible que la batalla de Stalingrado no haya representado solamente el punto de inflexión estratégico de la guerra, sino también un “punto nodal en el pensamiento de Heidegger”.²⁵ Ya desde fines de los años treinta, Heidegger venía atravesando un proceso de distanciamiento crítico frente al nazismo, al que comienza a ver como una expresión adicional del mismo destino metafísico impuesto por la técnica y la voluntad de dominación, que caracterizan a la totalidad de la subjetividad moderna. Esto puede constatarse en sus trabajos sobre Nietzsche de 1936-40, en uno de los cuales se lee que “En estos días (1940, AR) nosotros mismos somos testigos de una misteriosa ley de la historia por la que un día un pueblo no está ya a la altura de la metafísica que ha surgido de su propia historia, y esto precisamente en el instante en que esta metafísica se ha vuelto incondicionada...No basta con poseer carros de combate, aviones y aparatos de comunicación; tampoco basta con disponer de hombres que puedan emplearlos; ni siquiera basta con que el hombre domine simplemente la técnica...”²⁶

No obstante, y paralelamente a la batalla de Stalingrado, durante el semestre invernal de 1942-43, Heidegger afirmaba en su curso sobre Parménides que: “El comienzo más original sólo puede ocurrir como un *primer comienzo* para un pueblo de pensadores y poetas (se refiere, desde luego, a Alemania, AR) en Occidente...y debemos saber que este pueblo histórico, si es que la palabra

²⁴ Véase, Nicolas Tertulian, “The History of Being and Political Revolution: Reflections on a Posthumous Work of Heidegger”, en, T. Rockmore & J. Margolis (eds.), **The Heidegger Case** (Philadelphia: Temple University Press, 1992), p. 209

²⁵ Losurdo, p. 179

²⁶ M. Heidegger, **Nietzsche** (Barcelona: Ediciones Destino, 2000), vol.II, p. 137

‘victoria’ tiene sentido acá, ya ha sido victorioso y es invencible, en la medida que permanezca como el pueblo de poetas y pensadores que de hecho es en su esencia...”²⁷ En realidad, lo que Heidegger acabó por criticarle a Hitler y los nazis, a mi modo de ver las cosas, *es que no fueron lo suficientemente radicales, y no llevaron adelante con coherencia su lucha contra el mundo moderno.*

En medio de la derrota que se avecinaba, Heidegger reiteró su convicción de que, a pesar de todo, le correspondía a los alemanes, como a los griegos antes que ellos, salvaguardar “la decisión esencial sobre la esencia de la verdad”, si es que “el hombre histórico occidental va a ser salvado”.²⁸ Ante la batalla de Stalingrado en sus estertores finales, el filósofo reflexionaba en estos términos: “Este sacrificio es la más pura experiencia de la voz del Ser. ¿Y si la humanidad alemana es la humanidad histórica que, como la griega, ha sido llamada para poetizar y pensar?, ¡y para ello debe primeramente percibir la voz del Ser! ¿No deben entonces los sacrificios ser tan numerosos como las causas que los originan, pues el sacrificio tiene una esencia propia y no requiere otras metas y usos? ¿No está la voz del comienzo anunciándose en nuestro destino histórico?”²⁹ Su respuesta a estas preguntas se encuentra en su curso de 1943-44 sobre Heráclito: “El planeta está en llamas —escribió en esa ocasión. El ser del hombre se ha desmembrado. Sólo de los alemanes podrá surgir el despertar histórico, en la medida que puedan hallar y preservar su especificidad alemana”.³⁰

El veredicto de Heidegger sobre los estremecedores eventos de la guerra no pudo haber sido más caústico y políticamente miope: “Mediante esta lucha no se decide nada. No hace más que sellar el predominio de lo impropio dentro del

²⁷ M. Heidegger, **Parmenides** (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1998), p. 77

²⁸ *Ibid.*, pp. 86, 113

²⁹ *Ibid.*, p. 167

³⁰ Citado por Tertulian, p. 224. Consúltese, *Gesamtausgabe*, vol. 55, p. 123

nihilismo. Incluso cuando opina que se halla en el lado contrario, es en el fondo y por completo nihilista, en el destructivo significado habitual de la palabra”.³¹ El inmenso significado político y ético de la victoria aliada sobre el nazismo pasó prácticamente desapercibido para el filósofo, quien se preocupó solamente de que “los alemanes, en el mero centro de Occidente, nieguen su vocación histórica y se sacrifiquen a pensamientos foráneos”.³²

A partir de la derrota alemana Heidegger se refugió en un universo teórico depurado de connotaciones radicales y excesivamente nacionalistas, pero en el fondo arraigado como siempre en la idea central de los orígenes, del sitial privilegiado del alemán y los alemanes, de la presunta vinculación con las raíces griegas, de la resurrección de una *polis* “metafísica” abierta a la verdad del Ser, y de la aspiración a una *parousía*, ahora más bien enviada por los designios del Ser sobre una humanidad que continúa expectante.

El fin de la Segunda Guerra Mundial, del modo en que culminó, significó como dije antes un serio revés para Heidegger. Su rechazo al liberalismo y la democracia, sin embargo, permanecieron incólumes, como lo ratificó en su curso del semestre de invierno de 1951-52 y de verano de 1952 en Friburgo. La guerra, ratificó, no decidió “nada”; lo único que logró fue “hacer aparecer con mayor claridad los contornos de cuanto ha quedado por decidir”, citando con aprobación a Nietzsche y sus invectivas contra la democracia como “forma decadente del Estado”.³³ No obstante, el radicalismo nacionalista de Heidegger experimenta un proceso de moderación verbal a partir del fin de la guerra, a pesar de que el lenguaje del hogar, la poesía, la *polis* y la historia del Ser también se había manifestado durante la etapa de mayor intensidad del compromiso ideológico anti-moderno y políticamente reaccionario del filósofo.

³¹ Heidegger, **Nietzsche**, vol. II, p. 313

³² Citado por Bambach, p. 320. Consúltese: *Gesamtausgabe*, vol. 77, p. 224

³³ M. Heidegger, **¿Qué significa pensar?** (Buenos Aires: Editorial Nova, 1964), pp. 68-69.

En conclusión, son cuatro las características principales de la ideología política heideggeriana, varias de las cuales se acentúan desde que empieza a tener lugar el “giro” de su pensamiento en los años treinta: 1) La tendencia a despojar al ser humano (y en particular a los alemanes) de responsabilidad práctica por los eventos concretos de su tiempo, ya que “la voluntad metafísica de la historia acontecida del mundo moderno” no es nunca el fundamento ni la meta de esos eventos: “Donde se interpreta la ejecución de esa voluntad metafísica como ‘producto’ del egoísmo y arbitrariedad de ‘dictadores’ y ‘estados autoritarios’, sólo habla el cálculo político y la propaganda, o bien la carencia de presentimiento metafísico de un saber atascado desde hace siglos, o ambas cosas juntas”.³⁴ 2) El rechazo a la democracia liberal y la preferencia por un orden político de “elegidos”, ciertos individuos y una comunidad determinada, capaces de vislumbrar los atisbos de un gran evento por venir, y de acogerse a los requerimientos que posibilitan el desvelamiento de la verdad del ser. Todo ello se percibe claramente en pasajes de las *Beiträge zur Philosophie* y otras obras.³⁵ 3) El mesianismo que aspira a la “salvación” del hombre occidental mediante la admisión de los designios del Ser, y la vigilia de una nueva historia de plena reconciliación con esa “esencia de la verdad”. 4) El utopismo, derivado de un planteamiento filosófico que cuestiona milenios de historia de Occidente y solicita una regeneración fundamental, vinculada a los griegos, todo lo cual coloca semejante visión más allá de las posibilidades de cualquier movimiento u orden político que pretenda desarrollarse y sobrevivir en el mundo moderno, mundo que Heidegger rechaza de manera fundamental.

³⁴ M. Heidegger, **Conceptos fundamentales** (curso del semestre de verano, 1941) (Madrid: Alianza Editorial, 1999), pp. 46-47

³⁵ M. Heidegger, **Contributions to Philosophy** (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1999), pp. 9-15, 66-69, 277-281

