

# HEIDEGGER, EL LUGARTENIENTE DE LA NADA



# HEIDEGGER, EL LUGARTENIENTE DE LA NADA

JUAN JOSÉ SEBRELI

Ensayos filosóficos  
Heidegger, el lugarteniente de la nada  
Juan José Sebreli

Diagramación: Mery Murillo Álvarez  
Asesor literario y corrección de textos:  
José Raúl Jaramillo Restrepo

La impresión fue dirigida por Carlos Villa Ángel

Formato: 13,5 x 21 cms.

Número de páginas: 96

Impreso en Todográficas Ltda. en el mes de julio del 2008.

En su composición se utilizó tipo Minion de 12 y 13 puntos.

Se usó papel Bond Bahía de 75 grs. y cartulina de 150 grs.

Esta es una publicación didáctica y cultural, sin ánimo de lucro.

Ningún ejemplar será puesto a la venta.

Editorial  $\pi$

[www.editorialpi.com](http://www.editorialpi.com)

Comentarios a: [alvarolu@editorialpi.com](mailto:alvarolu@editorialpi.com)

Edición al cuidado de Álvaro Lobo.

## CONTENIDO

- 12 El lenguaje de Heidegger
- 19 El Führer de la Universidad
- 32 La revolución traicionada
- 39 Contra los Judíos
- 44 Ontología y Política
- 53 El culto de los grandes hombres
- 57 Antimodernismo y ataque a la ciudad
- 63 El Ser para (o hacia) la muerte
- 65 El existencialismo de Heidegger
- 69 Heidegger izquierdizado
- 73 El regreso de los dioses
- 85 Notas



A pesar de sus personalidades tan distintas, Heidegger y Nietzsche pasaron en sus vidas por algunas circunstancias similares. Ambos conocieron épocas de auge y decadencia, según la oscilación de las bogas cambiantes—expresionismo, nacionalsocialismo, existencialismo, posestructuralismo, revivalismos religiosos—, que les permitieron sobrevivir a los avatares del siglo. Puede decirse que fueron filósofos siempre de moda, aunque de distintas modas y con públicos cambiantes. Este suceso contradecía paradójicamente lo que Heidegger pensaba de la filosofía en general y de la suya en particular: que debía carecer de «actualidad», no responder a las exigencias de su tiempo, ya que «el filosofar es un saber que no sólo no puede volverse tempestivo, sino que más bien, al revés, coloca el tiempo bajo su medida».<sup>1</sup> Olvidando esa propuesta, las interpretaciones de su obra se referían a la «crisis de nuestro tiempo» y sus elecciones políticas contribuyeron a reforzar la identificación de su filosofía con el momento histórico y la inmediatez política.

El joven Heidegger surgió durante la primera posguerra, en la República de Weimar inmersa en el clima del expre-

sionismo; este estilo difuso –secuela del romanticismo, del simbolismo y del decadentismo– reflejaba la angustia y la sensación de derrumbe provocadas por la guerra y sus consecuencias de incertidumbre económica, política, social y cultural.

El expresionismo impregnaba de tal modo la pintura, la literatura, la música, el teatro, el cine y hasta la política que un dramaturgo de esa escuela, Ernst Toller, llegó a encabezar en 1919 el efímero gobierno espartaquista de Munich.

El mismo Heidegger compartía con los expresionistas idénticos maestros de pensamiento, como manifestara en el «Discurso inaugural» de Heidelberg: «Los años excitantes entre 1910 y 1914» le habían traído el descubrimiento de Dostoievski, Kierkegaard y Nietzsche.<sup>2</sup>

En su escritorio exhibía no sólo el retrato del escritor ruso sino también un cuadro expresionista sobre la crucifixión. Había descubierto la poesía expresionista en una antología, *El ocaso de la humanidad* (1921), y reconocía la incidencia de esos poetas en su obra. A Georg Trakl, que tenía las características personales típicas de los representantes de ese estilo –una vida turbulenta, una muerte joven–, le dedicó un ensayo.

Su filosofía no podía permanecer inmune a esas influencias y *Ser y tiempo* (1927), tanto por su aire, sus temas –la angustia, el desasosiego, el desamparo del hombre, la muerte– como por su prosa patética y tortuosa, fue una muestra singular del expresionismo alemán de los años veinte. En las elucubraciones heideggerianas del «ser para la muerte» aparecían señales de otro poeta, Rainer Maria Rilke, y sus intuiciones de *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge* (1910) sobre la angustia y «la muerte propia».



El desencanto del mundo moderno estigmatizado como mercantilista y hedonista provenía también de algunos poetas: el expresionista Gottfried Benn o el simbolista Stefan George. Las descripciones del capítulo V de la primera sección de *Ser y tiempo* sobre el «uno» impersonal podían asociarse con las muchedumbres urbanas anónimas de la pintura o el cine expresionistas. Asimismo, pertenecían, inequívocamente, a los tópicos literarios de «la invasión de las masas», «la decadencia del mundo moderno», «el ocaso de Occidente».

Heidegger rechazaba la extrapolación antropológica –«óntica» según el lenguaje filosófico– de sus análisis, a los que consideraba estrictamente ontológicos. La filosofía existencialista– más aún la sociología y la psicología– según Heidegger permanecía en el plano óntico porque sólo se ocupaba de los entes, existentes particulares, en tanto la ontología buscaba acceder al ser, fundamento de todos los entes. No obstante, *Ser y tiempo* era también una filosofía existencial porque se interesaba en el hombre, único ente que se pregunta por el ser.

Algunos párrafos del mismo capítulo V –el 27, «El cotidiano ser sí mismo» y uno anónimo, el *on*; el 35 «Las habladurías», y el 36 «La avidez de novedades»– reflejaban muchas de las críticas sociales de Heidegger a la vacía trivialidad de la vida cotidiana, al anonimato de las multitudes en la sociedad de masas donde «todos son el otro y ninguno el mismo». Aunque se negara a reconocerlo, su obra tenía el sello inconfundible de la sociología o parasociología o teoría política de la época, del llamado pesimismo cultural –*Kulturpessimismus*– o «revolución de derecha» o «conservadurismo revolucionario», patrimonio común a

autores tan dispares como Tönnies, Spengler, Scheler, Jünger, Klages, Frobenius, Sombart, Schmitt, Spann, Keyserling y Van der Brucke, entre otros, que prepararon el clima cultural propicio para la recepción de Hitler en los círculos intelectuales. Heidegger no citaba a esos escritores, salvo a Oswald Spengler y, a veces, para criticarlo; sin embargo, era innegable que desarrollaba algunos temas que La *decadencia* de Occidente (1918) había puesto de moda: el rechazo de la modernidad, los ataques a la ciencia y la técnica, la oposición del campo a las ciudades desarraigadas, el culto de los líderes, el desprecio por las masas. Heidegger terminó reconociendo en su curso sobre Nietzsche el papel que Spengler había tenido en la cultura alemana:

«Ha devenido uno de los primeros y esenciales educadores políticos en el decenio entre los años 1920 y 1930, en tanto que trataba de escribir la historia para el hombre de Estado y desarrollar históricamente el arte de ser un hombre de Estado.»<sup>3</sup>

La antimodernidad, constante de la filosofía heideggeriana —común al romanticismo y al pesimismo cultural—, aparecía ya en su primer artículo de 1910, sobre un personaje bastante olvidado, Abraham de Sancta Clara, un monje benedictino del siglo diecisiete que había exaltado el germanismo, la xenofobia y el antisemitismo. En esa ocasión Heidegger hacía gala de su antimodernismo:

«¡Si solamente nuestra época de cultura puramente superficial, enamorada de cambios rápidos, pudiera encarar el porvenir volviendo su mirada hacia el pasado! Esa rabia de innovar que destruye los fundamentos, ese loco descuido por el contenido espiritual profundo de la vida y del arte, esa concepción moderna de la vida vuelta hacia la sucesión rápida de los placeres del instante, son indicios que testimo-

nian una decadencia, un triste rechazo de la salud del carácter trascendente de la vida.»<sup>4</sup>

A esa literatura profética y apocalíptica pertenecía, ¿por qué no?, la obra de Adolf Hitler, nacido como Heidegger en 1889 y ambos admiradores de Nietzsche. *Ser y tiempo* fue publicada casualmente el mismo año que *Mein Kampf*. Este último texto, destinado a tener tan particular repercusión, también hablaba de la «decadencia» y de las señales de «nuestra cultura declinante y nuestro colapso general». Frente a esas similitudes, George Steiner propuso: «Mucho en el lenguaje de Hitler ( ... ) aún requiere ser analizado».<sup>5</sup>

Heidegger detestaba las biografías, que le parecían un género desdeñable; para él sólo se debía conocer de un filósofo que nació y murió en tales años, el resto de su vida carecía de importancia. Quizás esta arbitraria aseveración provenía de que, en su propia vida, había demasiados episodios para ocultar.

De origen modesto, clase media baja rural, pudo estudiar gracias a becas. Alguna marca le había dejado su condición de único estudiante pobre en una universidad de provincia donde sólo los hijos de los ricos asistían. Tal vez esa situación desfavorable lo predispuso a sentirse atraído, más tarde, por la veta populista y el resentimiento antiburgués cultivados por el nacionalsocialismo.

El joven Heidegger, en una segunda etapa del decurso de sus ideas que coincidió con la época nacionalsocialista, fue llevado, como muchos otros expresionistas, a creer que el hitlerismo representaba la renovación espiritual que habían anhelado. Los ataques moralizadores contra la República de Weimar, el rechazo por igual de la democracia, el liberalismo, el capitalismo, el socialismo y las promesas de puri-

ficación que provenían del nazismo, convencieron al filósofo de que estaba frente a una verdadera «revolución metafísica».

Pero las ilusiones de muchos expresionistas de convertirse en representantes de un nuevo arte oficial, insufladas por la temprana adhesión a sus preceptos estéticos del ministro de Propaganda, Joseph Goebbels, y de los sectores más intelectualizados de la Juventud hitlerista, se desvanecieron pronto. Hitler, fiel a sus preferencias personales, optó por una híbrida mezcla de neoclasicismo barroco y el expresionismo pasó a la galería de «arte degenerado».

Heidegger, en cambio, tuvo mejor suerte: su filosofía ofrecía facetas compatibles con la ideología imperante. Más aún, su figura junto con la de Nietzsche servirían como guías espirituales de la nueva doctrina. Si en el caso de Nietzsche esta apropiación *post mortem* podía ser discutida, en Heidegger no quedaba duda alguna. Se afilió por propia voluntad al partido nazi y pagó sus cuotas hasta la disolución del mismo; usaba la divisa con la cruz esvástica aun cuando viajaba al extranjero a ver a su colega Jaspers.

### *El lenguaje de Heidegger*

La prosa de los filósofos suele ofrecer dificultades para su comprensión que obligan a una atenta lectura y a un cierto aprendizaje. En el caso de Heidegger, su lenguaje era deliberada e innecesariamente difícil, críptico, con frecuencia enigmático; una jerga donde no se sabía si quería decir algo o todo lo contrario, o tal vez nada. Ya en el curso «Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo» (1925) justificaba la necesidad «de introducir palabras pesadas y que quizá no resulten bonitas». Abusaba de los neologis-

mos, de algunas características del idioma alemán como la formación de palabras compuestas con guiones que fueron llamadas palabras-trencito, de los sustantivos transformados en verbos —«nadar», «mundear»—, de vocablos usados con un sentido metafórico arbitrario o resemantizado o con un significado pretendidamente primordial referido a etimologías que desautorizaban los filólogos. Sus obras, más que tratados filosóficos parecían un ejercicio de estilo, una experimentación del lenguaje como las propuestas contemporáneas de las vanguardias literarias. Esas analogías entre creaciones de distintos géneros motivaron la reflexión de George Steiner:

«Tal vez un día podamos llegar a comprender qué movimientos tectónicos de la conciencia, qué crisis en el significado de 'significado' hicieron posibles y necesarios, más o menos en la misma época, *Sein und Zeit*, *Finnegans Wake* y los ejercicios de Gertrude Stein.»<sup>6</sup>

Los clásicos o la Ilustración inglesa y francesa procuraban ser claros y comprensibles; eran racionalistas y pensaban que las ideas podían y debían comunicarse; además, creían en la potencial igualdad de los hombres y aspiraban a que todos tuvieran acceso al conocimiento. Heidegger, irracionalista y antidemocrático, fue voluntariamente oscuro para oponerse a la claridad de la Ilustración. En el período de activismo nacionalsocialista, la prosa de sus discursos adquirió además un tono de arenga militar.

No se podía tener la pretensión, según él, de entender a un pensador «puesto que ningún pensador, lo mismo que ningún poeta, se entiende a sí mismo».<sup>7</sup> Según su discípulo Otto Pöggeler, Heidegger era incapaz de dar cuenta de los pasos por el recorrido en su camino del pensar ni de presentar de una manera acabada lo alcanzado.<sup>8</sup>

La incomprendibilidad de la forma respondía a la irracionalidad del contenido. Su pensamiento era inefable y de transmisión esotérica porque, según su doctrina, el Ser permanecía insondable, recóndito y, por lo tanto, sólo accesible a una elite de iniciados. Así lo reconocía en una carta de 1951 a Hannah Arendt:

«Las cosas que uno reflexiona resultan más y más misteriosas. Todavía llegaremos al día en que debamos atrevernos a decir lo del todo indecible, sin preocuparnos por la comprensibilidad que se va extendiendo de forma cada vez más palpable.»<sup>9</sup>

El mismo Heidegger aconsejaba que la filosofía y el pensamiento necesitaban alejarse de la ciencia o, mejor, deberían ser alógicos e irracionales puesto que, según él, no era posible circunscribirlos a las reglas fijas de la lógica, del discurso racional y ni siquiera de la gramática, de cuyas cadenas precisaba «liberarse el lenguaje».<sup>10</sup> Quizá su frase «la ciencia no piensa»<sup>11</sup> sintetizara sus ideas no sólo sobre cuestiones metodológicas sino sobre el abismo infranqueable que se abría, para él, entre ciencia y pensamiento.

El hermetismo, una de las claves de su éxito, permitía a sus seguidores ostentar el privilegio de la pertenencia a una minoría de elegidos, a quienes les había sido otorgada el aura de copartícipes de un secreto. Uno de sus discípulos, Hans Jonas, describió esa sensación:

«( ... ) me sentía como ante un gran misterio, pero con el convencimiento de que merecía la pena convertirse en un iniciado. No se trataba sólo de mi instinto, sino que los demás estudiantes también se sentían fascinados por ese lenguaje sugestivo, a pesar de que no estoy muy seguro de que entendieran mucho más que yo. «<sup>12</sup>

Sobre sus dotes histriónicas y su habilidad demagógica que lograban hipnotizar a sus alumnos ha dado testimonio Karl Löwith, otro de sus discípulos:

« ... era un hombre pequeño y oscuro que hacía desaparecer ante sus oyentes por arte de magia lo que les acababa de mostrar. La técnica de su discurso levantaba una construcción sobre ideas que luego procedía a desmontar para colocar al oyente ante el problema y dejarlo en el vacío. Sus artes de persuasión tuvieron a veces graves consecuencias: atraía con más facilidad a las personalidades más psicopáticas, y una estudiante llegó a suicidarse después de años de conjeturas.»<sup>13</sup>

La oscuridad disimulaba a veces el vacío de las ideas; así, cuando Heidegger abandonaba la prosa críptica, caía en vulgaridades. La novedad de *Ser y tiempo* –como lo señalara Luis Fernando Moreno Claros–, radicaba más en su forma que en su contenido, simple y esquemático si se lo traducía a un lenguaje convencional.<sup>14</sup> Después de recorrer treinta páginas incomprensibles de *Sobre la esencia de la verdad* (1943), se llegaba a la siguiente conclusión: «la esencia de la verdad es la verdad de la esencia».

Tal vez Heidegger siguiera en ese aspecto el consejo de cultivar el secreto, que le diera su amigo Ernst Laslowski: «Sería bueno que ( ... ) te rodearas de una misteriosa oscuridad y provocaras la curiosidad de la gente».<sup>15</sup>

El lado *kitsch* no solamente estaba en la cursilería de sus cartas de amor a Hannah Arendt –plenas de colinas de flores y torres en ruinas– o en su vida cotidiana, donde solía olvidar su desprecio aristocratizante por las masas populares para compartir entretenimientos colectivos banales como el fútbol, el boxeo o la televisión de la casa del vecino; también se lo encontraba en algunos pasajes de su obra seria.

Las traducciones, especialmente las francesas, observaba Pierre Bourdieu, lo favorecían porque transformaban en conceptos frecuentemente teratológicos unas banalidades o unas invenciones fáciles cuyo verdadero nivel intelectual no se les escapaba a los lectores alemanes; esta variante contribuiría a explicar el diferente recibo de su obra en Alemania y en Francia.<sup>16</sup>

Heidegger tenía una versión propia de su filosofía, puesto que la diferenciaba del resto de la metafísica occidental; no debía ser entendida a través del raciocinio y el argumento, sino «sentirse» como un poema o «vivirse» como una experiencia mística o religiosa. El diálogo con el lector era sustituido por la «escucha» del mensaje, por la voz del gurú, del profeta que hablaba desde lo alto de la montaña.

Las frases devenían postulados indiscutibles surgidos de una revelación del Ser mismo.

El último Heidegger no admitía llamarse filósofo –amigo de la sabiduría– sino sabio, pensador del Ser a través del lenguaje: «El Habla es la casa del Ser». Pero no se trataba del lenguaje del habla corriente ni tampoco del de la lógica formal, sino el original, el primigenio que sólo conservaba la poesía. Los escritos que le interesaban procedían de los místicos: Meister Eckhart, Sancta Clara, los budistas zen, pensadores religiosos –Kierkegaard, Pascal–, o poetas –Hölderlin, Hebel, Trakl, Rilke, Benn, Mörike, Rimbaud, Celan, Rene Char–; rara vez hablaba sobre filósofos.

Había pasado de la prosa, donde las palabras son instrumentos para comunicarse con el otro, a la poesía, que concebía el lenguaje –desde Mallarmé y los simbolistas hasta los surrealistas– como un fin en sí mismo, indiferente a la realidad que denotaba. Sus textos tardíos traspasaban los



géneros, iban desde filosofía en prosa poética hasta poemas filosóficos como *Desde la experiencia del pensar*.

La transformación de la filosofía en poesía –como ya vimos– había sido un ideal de los filósofos románticos y también de Nietzsche. Heidegger llevó esa fusión al paroxismo, al punto que en 1957 fue propuesta su incorporación a la Academia de Bellas Artes de Berlín por considerar que su obra debía leerse como «un gran poema».

Esta postura heideggeriana influyó en el llamado «giro lingüístico» de los estructuralistas y posestructuralistas que hicieron de la lingüística la disciplina piloto e impusieron el predominio del significante sobre el significado. La prosa manierista, artificiosa y rebuscada de posestructuralistas y deconstructivistas no era sino una caricatura grotesca del habla de Heidegger.

Es común acusar a los traductores de haber convertido los textos heideggerianos en galimatías. Pero Heidegger fue más lejos, cuando afirmaba que sus libros eran intraducibles. Este denuedo estaba implícito en su tajante afirmación de que sólo el griego y el alemán eran lenguas aptas para hablar de filosofía y que entre ambas existía un parentesco singular. Más aún, consideraba que la traducción del pensamiento griego al latín había sido un acontecimiento nefasto que, hasta el presente, impedía acceder a los filósofos de la Antigüedad. Cuando los países de lengua latina comenzaron a filosofar, sostenía, no podían hacerlo en su propia lengua, pues éstas no eran aptas para condescender a las esencias; por consiguiente, cualquier aprendiz de filósofo debía hablar alemán. Su fiel discípulo Jean Beaufret confirmaba que no se podía pretender leer a Heidegger sin saber alemán, aunque él mismo se había dedicado a la tarea, según su parecer inútil, de traducirlo al francés.

La identidad de la función de la lengua griega y la alemana tenía, para Heidegger, una causa racial; durante el curso del verano de 1933 se refería a una misma «cepa étnica» helénico–germánica.<sup>17</sup> «Logos» (1954) reiteraba<sup>18</sup> la superioridad de la lengua alemana para el develamiento de las verdades ocultas de la filosofía griega; esta cualidad permitía, por su parte, salvar a la filosofía y a la humanidad de la decadencia de la civilización occidental.

La visión étnica y etnocéntrica del lenguaje la ratificó en el reportaje último concedido a la revista *Der Spiegel*, considerado como su testamento filosófico: «Al igual que no se puede traducir la poesía, no se puede traducir un pensamiento (. . .). Sólo las cartas comerciales pueden traducirse».

La falta de buenas traducciones de la obra heideggeriana probaría su tesis, pero se puede contestar que tampoco ha sido traducida, hasta ahora, al alemán, ya que su prosa tal vez sea lo que Borges llamó «un dialecto del alemán y nada más» o mejor aún lo que los lingüistas califican de «ideolecto»: forma de expresión exclusiva de un solo individuo.

La postura heideggeriana sobre la intraducibilidad del pensamiento remite a su ascendencia romántica herderiana, aunque quizá también haya contribuido en ella su veta católica tradicionalista: los viejos católicos, temerosos de la interpretación heterodoxa, prohibían la traducción de la Biblia, de ahí la condena a fray Luis de León por su versión del *Cantar de los cantares*.

Pienso, contra la opinión de Heidegger, que no sólo todo pensamiento puede traducirse sino que toda lectura es traducción. Aunque se lea a Platón en griego, es necesario traducirlo a códigos lingüísticos, culturales e ideológicos

comprensibles en nuestra época; jamás se podrá volver a leer a Platón como lo hacían sus contemporáneos.

Pero Heidegger no ha sido el único que sostuvo este punto de vista con respecto al lenguaje; lo han hecho también Spengler y su filosofía cíclica de la historia, luego los estructuralistas y posestructuralistas. Para todos ellos –adherentes al particularismo antiuniversalista y al relativismo histórico– la cultura, y por lo tanto las lenguas, serían círculos cerrados e incommunicables; sólo los aspectos superficiales podían ser transmitidos pues lo más interesante y profundo era inefable. Toda traducción sería, para estos intelectuales, a lo sumo, una paráfrasis, una aproximación analógica.

La otra perspectiva, la universalista, característica del humanismo racionalista clásico –denigrado por Heidegger– comporta, por el contrario, una visión optimista que admite la posibilidad de la comunicación más allá de las fronteras de la lengua. Todo puede traducirse porque la estructura subyacente del lenguaje es universal, común a todos los hombres. Las diferencias entre los idiomas son secundarias y la traducción no es sino la identificación de los universales genéricos, históricos, sociales. El lenguaje es la esencia de lo humano; secundario, en cambio, es hablar un determinado idioma, asunto que depende, en última instancia, de los avatares de la política.

### *El Führer de la Universidad*

La parte más conflictiva de la vida de Heidegger transcurrió durante el régimen nacionalsocialista.<sup>19</sup> Pocos meses antes de que Hitler asumiera el poder terminaba su curso sobre Platón con la siguiente propuesta: «Sobre esto (la si-

tuación política) no hemos de seguir hablando, ahora se trata solamente de actuar». Por esos días circulaba entre los profesores un documento de Heidegger incitando a afiliarse al partido nazi. En marzo de 1933 le escribió a Karl Jaspers aconsejándole adherir al movimiento, sin importarle que la mujer de éste fuera judía; en otra misiva de la misma época a Elizabeth Blochmann admitía la importancia que daba a la nueva política:

«El acontecimiento actual tiene para mí (. . . ) una inusual fuerza unificadora. Refuerza la voluntad y la seguridad en servicio del cumplimiento de un gran cometido y de la cooperación en la construcción de un mundo fundado en el pueblo.»<sup>20</sup>

En abril de ese año trató de convencer, también por carta, nada menos que a Carl Schmitt, que devendría el jurista más importante del nacionalsocialismo. Él mismo «en un gesto teatral», según Jaspers, se afilió al partido el primero de mayo, día del trabajador, jornada elegida por Hitler para asaltar a los sindicatos.

Dos meses después del ascenso de Hitler al poder –abril de 1933– Heidegger fue nombrado rector de la Universidad de Friburgo. Mintió ante el tribunal de desnazificación cuando alegó haber aceptado el cargo a pedido del rector renunciante y de un grupo de profesores democráticos «para evitar algo peor». Por el contrario, hizo activas diligencias para conseguirlo y fue apoyado por el grupo de universitarios nazis.

Con un sentido efectista del espectáculo, se presentaba en sus cátedras vestido con traje tirolés, pantalón tres cuartos abrochado en la rodilla y camisa abierta, como un aldeano de la Selva Negra; los estudiantes, no sin sorna, lo

llamaban «traje existencial», en tanto que a los profesores les parecía un campesino endomingado. Esa vestimenta folclórica fue, en su período de rector, alternada con el uniforme pardo de los SA.

Pertenecía a un tipo de profesor –Foucault y Lacan fueron otros– que, como algunos líderes políticos, desplegaba en sus apariciones el histrionismo de un actor que se representaba a sí mismo y conseguía fascinar al auditorio. Algunos testimonios de quienes asistieron a sus clases recuerdan su sugestión casi hipnótica; esa teatralidad, inusual entre los catedráticos, había sido seguramente aprendida en su educación con los jesuitas.

La oratoria milenarista y apocalíptica, pletórica de hipótesis, acerca del oscurecimiento del mundo, las profecías redentoristas de una vida nueva y el reencuentro del Ser olvidado, lo asemejaban, más que a un profesor, a esos predicadores ambulantes que pululaban por plazas y cervecerías en los años de posguerra y de donde había salido el propio Hitler, uno de esos «profetas *ex cathedra*» de cuyo peligro ya había advertido Max Weber.

Su discurso «La autoafirmación de la Universidad alemana» fue toda una declaración ideológica: aclamó el advenimiento de Hitler como «la grandeza y magnificencia de un comienzo» y desplazó la cultura y el conocimiento a un lugar secundario:

«(. ..) el mundo espiritual de un pueblo no es la superestructura de una cultura ni tampoco un arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino es el poder de conservación más profundo de sus fuerzas de tierra y de sangre, en tanto que poder de emoción más íntimo y poder de estrechamiento más vasto de su existencia.»<sup>21</sup>

El discurso mereció el comentario despectivo de Benedetto Croce: «Es una cosa estúpida y al mismo tiempo servil. No me sorprende el éxito «que su filosofar tendrá por algún tiempo: lo vacío y general siempre tiene éxito».<sup>22</sup> Ese texto, como prueba de que Heidegger nunca había renegado de él, fue reeditado por su hijo Hermann en 1982.

Su rectorado no se limitó a la labor académica sino que encaró tareas de intensa agitación. A las directivas nazis, cumplidas puntualmente –uso de la esvástica en la solapa, saludo ritual al comienzo y final de las clases–, agregó ceremonias de su propia iniciativa: impuso a los estudiantes instrucción militar y en un gesto arcaizante restableció los duelos a espada. Lejos de considerarse un funcionario meramente administrativo, se definió a sí mismo Führer de la Universidad, como Hitler lo era del Estado.

Los eventos celebratorios se sucedían: el 17 de mayo en el Estadio Universitario, después de la transmisión de un discurso de Hitler donde hipócritamente proclamaba la paz mundial, Heidegger dijo estar «todavía directamente bajo la imponente impresión de la enérgica exhortación que el canciller alemán del Reich acaba de dirigir a la conciencia del mundo». El 26 de mayo habló en un homenaje a su ex compañero de estudios Leo Schlageter, un joven nacionalista fanático fusilado por los franceses por actos de terrorismo y transformado en héroe y mártir de los nazis.

Se valió de una conferencia en Heidelberg, el 30 de junio, para atacar el desenfreno investigador, la idea de un progreso internacional de la ciencia y el humanismo: «El espíritu nacionalsocialista ha de llevar a cabo una lucha rigurosa que no debe ahogarse mediante representaciones humanizantes, cristianas, que reprimen su incondi-

cionalidad».<sup>23</sup> Contra las quejas de los hombres de ciencia por la pérdida de tiempo que implicaban las prácticas militares y el deporte, contestaba: «Pero ¿qué significa aquí perder el tiempo cuando de lo que se trata es de luchar por el Estado?».<sup>24</sup>

En agosto, su alocución en el Instituto de Anatomía Patológica versó sobre la «salud» y la «enfermedad», conceptos que unía a los del «suelo» y la «sangre»: «Cada pueblo encuentra la garantía primera de su autenticidad y su grandeza en la sangre, el suelo y el crecimiento corporal». Para fortalecer esta idea recurrió a Platón, ya que para el griego la «salud», como para Heidegger, era estar «listos y fuertes para la acción en el Estado» .

El 3 de noviembre escribía en el órgano de los estudiantes *Freiburger Studenten Zeitung*: «La revolución nacional-socialista trae la completa subversión de nuestra existencia alemana» y recordaba a los jóvenes: «Las reglas de vuestro ser no son las máximas y las ideas. Sólo el Führer es la única realidad actual y futura de la acción alemana y de su ley».<sup>25</sup>

Al jurar lealtad al Führer –9 de noviembre– junto al alcalde de Friburgo y al líder de los estudiantes, Heidegger prometió: «seguimiento y lealtad incondicional ( ... ) al salvador de nuestro pueblo ( ... ) al maestro y al campeón de un nuevo espíritu de la comunidad autorresponsable de los pueblos».

El 11 de noviembre en «Manifestación electoral de la ciencia alemana» en Leipzig, rodeado de hombres de la SA portando banderas con la esvástica, pronunció un discurso que mostraba el uso que hacía, hasta en las intervenciones más circunstanciales, de la terminología filosófica en gene-

ral y de la suya en particular –decisión, ser, existencia, esencia– y atestiguaba sus esfuerzos por unir su pensamiento filosófico con su compromiso político.

«Este voto es imposible compararlo con el conjunto de los procesos de la Universidad que han tenido lugar hasta aquí. Lo que hay de único en este voto es la grandeza simple de la Universidad. El Universo implacable de lo simple y de lo último alcanza hasta límites extremos de la existencia de nuestro pueblo y ¿cuál es esa frontera? Consiste en esa existencia original de todo Ser de preservar y asegurar su propia esencia.»<sup>26</sup>

Otro discurso, «El estudiante alemán como trabajador» –25 de noviembre–, le permitió definir al Estado nacionalsocialista con la expresión de Jünger: «Estado de los trabajadores» y, a la vez, exaltar el primitivismo:

«Ser primitivo significa estar por impulso e instinto interno allí donde comienzan las cosas: ser primitivo es estar movido por fuerzas interiores. Por eso precisamente, porque el nuevo estudiante es primitivo, está llamado a ejecutar la nueva exigencia del saber.»

El 30 de noviembre habló en Tubinga sobre «La Universidad en el Estado nacionalsocialista» y anunció que la revolución en la Universidad aún no había comenzado: «La revolución nacionalsocialista es y será la transformación más completa de la educación de los hombres, los estudiantes y los jóvenes profesores que vengan después». Proclamaba asimismo, despreocupado de su antiguo sometimiento a ella, «el fin de la filosofía (. . .) un pensamiento privado de suelo y de potencia».<sup>27</sup>

Su rectorado no fue ajeno a las prácticas discriminatorias, que no se limitaban a los judíos sino a todos los profesores conocidos como disidentes. En informes que le solici-



taban funcionarios nazis y, a veces, en cartas secretas, denunció por propia iniciativa, entre otros, al profesor de química, Hermann Staudinger –futuro Premio Nobel– y a su antiguo amigo, el profesor Eduard Baumgarten, al que acusó de no simpatizar con los SA y de haberse «norteamericanizado». Pidió la expulsión de un importante profesor de filosofía, Richard Honigwald, en una carta al consejero del ministro de Cultura de Baviera, con argumentos que mostraban a la vez su propio pensamiento y la adecuación de éste a la ideología nacionalsocialista: «( ... ) se alejó de la visión del hombre en su enraizamiento histórico y tradición popular de su origen de la sangre y el suelo». <sup>28</sup>

Además le complacía la supresión de la autonomía universitaria, que para él era una «libertad falsa, negativa». Su preocupación por una educación nacionalsocialista lo llevó a elaborar una doctrina sustentada en la teoría de los «tres servicios». Su fuente de inspiración tal vez haya sido la tríada compuesta por trabajadores, guerreros y filósofos de *La República* de Platón. Concibió como el primero y más importante de esos servicios, el militar, ya que el estudiante también era un soldado que necesitaba estar preparado para la guerra, de ahí la instrumentación de los ejercicios físicos y la práctica militar en la Universidad. El segundo servicio era el trabajo; los universitarios debían incorporarse a la fábrica o a las tareas agrícolas para conectarse con el pueblo. Sólo en tercer término mencionaba el conocimiento intelectual o científico, donde no faltaba, por cierto, la instrucción en la doctrina nacionalsocialista.

Sobre el trabajo de los alumnos publicó un artículo, «El llamado al servicio de trabajo», en el periódico estudiantil

del 23 de enero de 1934 donde insistía sobre los beneficios del mismo para el grupo social:

«La nueva vía de educación de nuestra juventud alemana pasa por el servicio de trabajo. Tal servicio procura la experiencia de base de la dureza, de la proximidad del suelo y de los útiles, del rigor y de la severidad del trabajo físico más simple y de esa manera lo más esencial en el seno del grupo.»

Digresión. Curiosamente el programa educativo heideggeriano de supresión de los límites entre trabajo intelectual y manual y la inserción de los estudiantes en fábricas y campos de labranza fue llevado a la práctica, años después, por ideologías muy distintas a la suya –los maoístas en China y los kmers rojos en Camboya–, con resultados catastróficos. También ha sido una consigna agitadora del movimiento de rebelión estudiantil alemán de 1967, aunque, sin mencionar, por obvias razones, el conflictivo antecedente heideggeriano.

Heidegger, sin embargo, no perdió la oportunidad de señalar la similitud de ambos proyectos y la primacía del suyo: «Gran cantidad de reivindicaciones actuales que en todas partes son planteadas por los estudiantes fueron ya formuladas en 1933 por la juventud estudiantil».<sup>29</sup> En sus deseos imaginarios el período de su rectorado se transformaba en un «mayo del 68» fascista.

La fusión del intelectual, el campesino y el obrero, así como la designación de un «Estado del trabajo», eran teorías que Heidegger tomaba en préstamo de *El trabajador* (1932) de Ernst Jünger.<sup>30</sup> El «trabajador» de Jünger contemplaba un vasto espectro, incluía hasta al empresario y llevaba implícita, por consiguiente, la negación de las clases so-

ciales y sus conflictos. En dos oportunidades Heidegger arengó a los obreros; una cuando en compañía de Göring habló en Essen a los trabajadores de la fábrica Krupp. Sostuvo entonces que «Herr Krupp no es otra cosa que el tipo mismo del Obrero». La otra ocasión fue en un acto de confraternidad obrero–estudiantil en 1934, en el anfiteatro de la Universidad, donde explicó su concepción jungeriana del trabajo:

«Trabajadores y trabajo, en el sentido que da el socialismo nacional a esas palabras, no se separa en clases, sino por el contrario liga y une a los compatriotas y las categorías sociales en la única grande voluntad del Estado. «<sup>31</sup>

Esta faceta populista que compartían Heidegger y Jünger provenía de *Socialismo y prusianismo* (1920), de Spengler, de donde la había tomado el novelista que gozaba, a la vez, de la consideración de aquel autor. En este calidoscopio de influjos y mutuos halagos, Heidegger ya había mostrado su interés por Spengler en una conferencia de 1920 –nunca recuperada– y propuso un seminario sobre Jünger que las autoridades nazis desautorizaron.

A la vida universitaria le agregó el rector Heidegger los campamentos llamados «científicos», donde los estudiantes practicaban ejercicios militares, cantaban y estudiaban en contacto con la naturaleza. De ese modo, plasmaba una de sus ideas obsesivas: el desprecio a la ciudad cosmopolita y corrupta y el retorno al campo purificador, el «romanticismo excursionista» como lo llama Rüdiger Safranski. Regresaba así a sus días de juventud, cuando participaba de los movimientos que, en la primera posguerra, se volvieron semilleros de las juventudes hitlerianas, a las que pertenecían sus propios alumnos.

La renuncia de Heidegger al rectorado, a los diez meses, no estuvo motivada por su desencanto del nacionalsocialismo –como pretenden sus defensores– sino más bien por el fracaso de su extravagante intento de «revolución cultural», que reveló una dosis de ingenuidad y un gran desconocimiento de la gente y del mismo régimen. En su afán revolucionario, Heidegger tuvo en contra, por un lado, las intrigas y pasiones de camarillas que le disputaban el espacio de poder y, por otro, la pereza y el desinterés de la mayoría de los profesores y estudiantes, todos ellos reacios a una nueva disciplina que les obligaba a cambiar las rutinas, exigía trabajos complementarios y esfuerzos molestos. En la Universidad había una minoría de verdaderos militantes nazis –los idealistas fanáticos– y una minoría más pequeña aún y, por supuesto, secreta, de antinazis; la mayoría, en cambio, eran indiferentes o adeptos tibios que se habían plegado, por oportunismo o conformismo, al régimen vigente, pero no estaban dispuestos a hacer demasiados sacrificios. Estudiantes y profesores se aburrían enseguida de los campamentos y del trabajo en las fábricas que estorbaban su vida habitual.

El conflicto se agudizó cuando en 1934 los profesores de la Facultad de Derecho se negaron a incorporar las prácticas militares, asunto que desencadenó la renuncia del rector. Heidegger confesó a Karl Lowith que los responsables de su renuncia habían sido los «señorones» de la Universidad engraidos de su distinción como para implicarse a fondo en los cambios, dejándolo solo en su intento de nazificar la enseñanza.<sup>32</sup>

Su posterior renuncia a la cátedra que le ofrecieron para la misma época en la Universidad de Berlín tuvo causas pa-

recidas y, en particular, la oposición del cuerpo docente. Sus gestos estrafalarios sólo fascinaban a algunos estudiantes, en tanto ciertas poses militares que el filósofo solía adoptar, su físico inapropiado y el entorno del claustro universitario lo tornaban francamente grotesco.

Tampoco contó Heidegger con el aval de las autoridades superiores durante su rectorado; en dos oportunidades se entrevistó con el ministro de Educación, Rust, para interiorizarlo de sus planes pero no obtuvo respuesta. El programa universitario de Heidegger era demasiado radical y, en ese momento, la dictadura entraba en una etapa «thermidoriana» que empezó con la liquidación del ala izquierda del partido –Ernst Röhm y los SA–. El hecho es que la ilusión de una revolución nacional comenzó a diluirse con la Noche de los cuchillos largos el 30 de junio de 1934 y así lo dio a entender en su carta al presidente de la comisión de depuración:

«En lo que a mí concierne, al comienzo del año 1934 el sentido de mi dimisión era claro. Se volvió absolutamente claro después del 30 de junio de ese mismo año. Quien asumió después de esa fecha un cargo a la cabeza de la universidad, podía saber en qué compañía se encontraría. «<sup>33</sup>

Víctor Farías afirma que Heidegger se identificaba con el grupo de Ernst Röhm. La propuesta es admisible, pero sólo a medias; el sesgo neopagano, orgiástico y homoerótico de los SA era incompatible con el ascetismo religioso del filósofo. No obstante, Heidegger mantenía buenas relaciones con el jefe de los grupos estudiantiles ligados a la SA, unos fanáticos que lo apoyaron en su gestión al frente de la Universidad. Un mes después de los sucesos de la Noche de los cuchillos largos, ese grupo estudiantil fue desmantelado.

Esta medida concitó una carta de protesta de Heidegger, que nadie respondió y lo dejó más desamparado frente a sus adversarios.

Las actitudes radicalizadas de Heidegger molestaban a los docentes conservadores y, a la vez, obstaculizaban la nueva táctica de los jerarcas para captar al ejército y al gran capital. Entre esos dos frentes abiertos, su caída era inevitable.

El nacionalsocialismo radicalizado de Heidegger fue una actitud más intelectual que política, una suerte de nazismo imaginario, similar al de los grupos radicalizados como el liderado por Gregor Strasser que creían en el carácter revolucionario del movimiento traicionado por un aburguesado Hitler.

La filosofía heideggeriana quería ser un llamado a la política y el filósofo entró en ella sin dejar a un lado las categorías de *Ser y tiempo*. Nunca abandonó la convicción de que el nacionalsocialismo era una auténtica revolución truncada a mitad de camino. Las peleas internas con algunos funcionarios, con colegas del claustro y filósofos del tipo de Alfred Baeumler o Ernst Krieck que lo alejaron de la Universidad, daban sentido al oscuro párrafo del curso *Introducción a la metafísica*, donde marcaba la diferencia entre el nacionalsocialismo «auténtico» y sus deformaciones vulgares:

«Lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacionalsocialismo pero que no tiene nada que ver con la interior verdad y la grandeza de ese movimiento hace su pesca en esas turbias aguas turbulentas de ‘valores’ y ‘totalidades’.»<sup>34</sup>

En esta posición se mantuvo inflexible cuando ese ciclo histórico ya había concluido. Todavía en enero de 1948 le

escribía a Marcuse sobre cuáles eran las renovaciones que había esperado del nacionalsocialismo:

«Con relación a 1933: yo esperaba del nacionalsocialismo una renovación espiritual de la vida en su totalidad, una reconciliación de los antagonismos y un redimir el Dasein occidental de los peligros del comunismo (...).»

Muchos años después todavía reivindicaba su actuación durante el rectorado y rescataba los aspectos positivos del nacionalsocialismo, aunque separándolos de la figura de Hitler. En carta a Palmier insistía en que la elección había sido unánime, como quien se convence a sí mismo sobre sus razones para aceptar el rectorado:

«Lo que me incitó en esa época a aceptar la elección unánime como rector, por parte de mis colegas, no era solamente la esperanza en Hitler, que debía ser tan cruelmente decepcionada más tarde. Fue asimismo determinante la perspectiva de que había que convencer al cuerpo profesoral de la Universidad para contribuir a hacer que el nacionalsocialismo se desarrollara en la dirección de un socialismo nacional de modo de volver efectivas las potencialidades espirituales que había en él.»<sup>35</sup>

De cualquier modo, el mutuo malestar entre Heidegger y los jerarcas nazis no dejaba de ser un ejemplo más de las siempre conflictivas relaciones entre los intelectuales y los hombres de acción. Los nazis no veían con buenos ojos a los intelectuales «extraños al pueblo» –*Volksfremd*–, según la jerga nazi. Un informe del Ministerio de Educación había calificado a Heidegger como un «nacionalsocialista privado» inofensivo e inútil.

Sobre esas trágicas contradicciones entre políticos e intelectuales, Lucien Goldmann imaginó una sugestiva comparación fundada en el vínculo, aunque no reconocido

por ninguno de ellos, entre Lukács y Heidegger y sus conexiones recíprocas y paralelas, de uno con Stalin, y del otro con Hitler.<sup>36</sup> Otto Poggeler<sup>37</sup> observaría también esos conflictivos acercamientos entre estos políticos e intelectuales.

Ambos pensadores, Lukács y Heidegger, habían aspirado a convertirse en mentores intelectuales –Maquiavelo detrás del príncipe– de sendos dictadores. Los dos estaban convencidos de que comprendían mejor la naturaleza del hecho político que los propios jefes de Estado; ninguno de ellos logró su propósito que, en cambio, había conseguido un filósofo menor –Giovanni Gentile– con un dictador menor, Mussolini.

Ante el fracaso, Lukács y Heidegger optaron por dar un paso al costado, resignándose a un papel de oscuro rango en regímenes en los que seguían creyendo con reticencias; obedecieron y mantuvieron sus críticas en silencio.

#### *La revolución traicionada*

Los defensores de Heidegger –él mismo también ante el tribunal de desnazificación– pretendieron que, después de su renuncia al rectorado y hasta el fin de la guerra, simuló ser un exiliado interior, un marginal, casi un perseguido. Lejos de eso, siguió realizando numerosas actividades oficiales hasta la caída del régimen. Sus expresiones de adhesión continuaron después de su renuncia al rectorado; en agosto de 1934 firmó junto a otros intelectuales profascistas –Carl Schmitt, Werner Sombart, Karl Haushofer– una declaración en la que pedían la unificación en la persona de Hitler de las funciones de canciller y presidente del Reich.



Durante todo el período hitleriano, en sus cursos y conferencias, abundaban las referencias implícitas al nacionalsocialismo sin el menor asomo de crítica. Cuando estalló la guerra, interpretaba sus avatares desde una perspectiva metafísica: consideraba los movimientos del ejército alemán como un «acto metafísico» y en el primer curso sobre Nietzsche adhirió a la idea nietzscheana de «guerra civil universal».<sup>38</sup>

Todavía en 1943, en el curso sobre Heráclito, insistía en comentarios metafísicos sobre el desarrollo de la guerra:

«El planeta está en llamas, la esencia del hombre se ha salido de su cauce. La reflexión histórica mundial puede surgir únicamente de los alemanes, suponiendo que éstos encuentren y defiendan la germanidad.»<sup>39</sup>

Desde mayo de 1934 hasta 1936 formó parte de una comisión de filosofía del derecho que encontraría los fundamentos del nuevo derecho alemán en entidades como «raza, caudillo, sangre, autoridad, fe, suelo, defensa, idealismo».

En agosto de 1934 propuso la organización de una academia de profesores del Reich en Berlín, destinada a adoctrinar a los docentes en la necesidad de contemplar a la ciencia desde el punto de vista del nacionalsocialismo:

«Repensar la ciencia tradicional a partir de interrogaciones y de fuerzas del nacionalsocialismo. Comprender la universidad de mañana como una comunidad de vida educativa fundada sobre una concepción homogénea del mundo.»

Esa academia fue concebida por Heidegger como una orden caballeresca medieval o una abadía, una «comunidad de vida educativa basada en una concepción cerrada del mundo» donde profesores y alumnos convivieran en una «alternancia natural entre trabajo científico, esparci-

miento, concentración, juego de lucha, trabajo corporal, marchas, deporte y festividades».

En 1935 formó parte de la comisión encargada de la nueva edición de las *Obras completas* de Nietzsche. Por esos años no reparaba en exhibirse en actos públicos al lado de Goebbels, Göring, Rosenberg, Hess, Hans Frank.

Sus actividades académicas no sólo eran profundas en Alemania sino que se extendieron a ciudades aliadas o neutrales: Zurich (1936) y Roma, invitado por Mussolini. Todavía en los años cuarenta tenía programadas conferencias en los países con regímenes fascistas –España, Portugal e Italia–, las que fueron suspendidas por el curso adverso de la guerra.

Para mostrarse perseguido falseaba los hechos: el *Discurso del rectorado*, argumentaba, había sido retirado de la venta en 1934, pero ocultaba la reedición de 1937; tampoco recordaba que en 1944 su editor recibió una remesa especial de papel para imprimir sus libros.<sup>40</sup> La quinta edición de *Ser y tiempo* apareció en 1941.

Por lo que puede observarse, la inclusión de Heidegger en múltiples actividades no se correspondía precisamente con el tratamiento que daban los jefes nazis a quienes «caían en desgracia».

Ante el tribunal de desnazificación trató de mostrar su condición de perseguido alegando que en 1944 fue enviado a integrar las milicias a pesar de su edad. Doble mentira, no fue él en particular sino todos los varones menores de sesenta años los movilizados y, además, rápidamente consiguió ser eximido mediante un certificado médico. Huyó de Friburgo dejando a su mujer bajo los bombardeos y se refugió en una mansión campestre de Wildestein, propiedad de una

de sus admiradoras, la princesa Margot de Sajonia–Meiningen. Mientras las ciudades alemanas ardían, Heidegger pasaba los últimos meses de guerra en ese lugar apacible, lejos del caos, asistiendo a una gran fiesta en el castillo cercano –el baile del *Titanic*– y donde días después él mismo daría una conferencia sobre Hölderlin. Esta conducta cínica y algo hedónica estaba bien lejos del estoicismo con que había incitado a sus jóvenes discípulos a luchar heroicamente como la manera más auténtica de ser–para–la muerte.

Antes que reconocer su error sobre la verdadera naturaleza del nacionalsocialismo, parecía pensar que el equivocado había sido Hitler que no supo responder a las expectativas creadas ni estar a la altura de las circunstancias. Nunca aclaró cuáles eran esas promesas incumplidas; según sus allegados, Heidegger no comprendía y no le preocupaban las particularidades de la realidad política, pues sólo estaba interesado en las grandes generalizaciones.

Su megalomanía lo llevaba a la convicción de ser él y no Hitler el conocedor de lo que debía ser el nacionalsocialismo. En diálogo con Jünger reconoció, hablando sobre su pasado nazi en un gesto de soberbia inaudita, que sólo podría disculparse por su conducta si Hitler lo hubiera hecho ante él.<sup>41</sup>

Tras la caída del régimen, no mostró ningún sentimiento de culpa y se negó a hacer su autocrítica, pues no encontraba perspectiva desde la cual condenar al nacionalsocialismo; no podía –según él– elegir entre ninguna de las dos opciones vencedoras –Estados Unidos o la Unión Soviética–, porque las detestaba a ambas; tampoco aceptaba la perspectiva del humanismo al que desdeñaba por ser una expresión de la modernidad.

En respuesta a la carta de Herbert Marcuse donde le pedía hiciera público su arrepentimiento, Heidegger expuso sus motivos por el apoyo al hitlerismo:

«Sobre 1933 yo esperaba del nacionalsocialismo una renovación espiritual de la vida entera, una reconciliación de las oposiciones sociales y la salvación de la existencia occidental ante el peligro del comunismo.»

Consideraba que toda política resultaba un callejón sin salida, por lo cual decidió alejarse para siempre de ella; así lo escribía en carta a Jaspers del 8 de abril de 1950:

«Pese a todo, querido Jaspers, pese a la muerte y a las lágrimas, pese al sufrimiento y la atrocidad, pese a la pobreza y la pena, pese al extrañamiento y el exilio, en esta carencia de hogar no ocurre nada; en ella esconde un advenimiento, cuyas señales más lejanas quizá todavía nosotros las podemos experimentar en un ligero dolor como de parte y tenemos que recogerlas a fin de preservarlas para un futuro que ninguna construcción histórica menos que cualquier otra la actual, de pensamiento sobre todo técnico, descifrará.»<sup>42</sup>

Esa carta y otra del mismo año dirigida a Hannah Arendt manifestaban un profundo pesimismo sobre la época pero, no obstante, alentaban cierta expectativa en el renacer de Alemania. Para alguien como él, que detestaba el comunismo y descreía de la democracia, no había otra opción que alguna forma de neonazismo que pululaba por entonces entre las ruinas; es fácil inducir que formaba parte de ese ejército fantasma de ex nazis a la expectativa. A Hannah Arendt le escribía: «Puede ocurrir también que durante mucho tiempo ya no exista algo así como confiar en un futuro que descubra algo que ahora permanece oculto y que guarde lo originario». Con Jaspers en la ya citada carta era más explícito: «Todo lo que podemos esperar es el esta-

llido de un advenimiento desconocido que surja de la nueva condición de los alemanes sin patria».

Si Hannah Arendt, víctima de ceguera de amor, no reaccionó ante esas señales, Jaspers las vio claramente y le respondió acusándolo de mantener viva una filosofía que alentaba los totalitarismos:

«Una filosofía que piensa y pronuncia frases como las de su carta, que evoca la visión de algo monstruoso, ¿no es acaso la preparación de otra victoria del totalitarismo puesto que se separa de la realidad? ¿No es la misma filosofía que circulaba antes de 1933 y que posibilitó el apoyo a Hitler? ¿Está pasando algo parecido?».

Esta carta no tuvo respuesta, pero todavía en 1952 Heidegger enviaba a Hannah Arendt escritos apocalípticos sobre la situación del momento con oscuros mensajes no carentes de expectativas, con aire conspirativo, de algún secreto retorno.

«Entretanto, el mundo se vuelve más y más sombrío ( ... ). La esencia de la historia resulta cada vez más enigmática (...). Sólo quedaría la resignación. Por el contrario, veo en todo, a pesar del aumento de la amenaza exterior, la llegada de secretos nuevos o, mejor dicho, antiquísimos.»<sup>43</sup>

En la entrevista de la revista *Der Spiegel* del 23 de septiembre de 1966 reiteraba que la tarea del pensamiento de los tiempos modernos «consiste en ayudar dentro de sus límites a que el hombre llegue a entrar en relación suficiente con el ser de la técnica» y agregaba: «el nacionalsocialismo estaba evidentemente colocado en esa dirección» y sólo fracasó por el pensamiento «en extremo indigente» de quienes lo llevaron a la práctica.<sup>44</sup>

Su atracción por el fascismo había sido simétrica a su desdén por las democracias liberales occidentales; ya en el

primer curso sobre Nietzsche (1936) sostuvo que éstas no eran sino mediocridades, «medianías que en el actual estado de la historia del planeta no encontrarán sitio». Ideas sobre las que reincidían sus comentarios del curso sobre Hölderlin: «En toda Europa siguen aferrándose a la democracia y no quieren aprender a ver que ésta será su muerte histórica».<sup>45</sup>

Hasta en una carta tardía –tal vez su último escrito (1974)– a su discípulo Heinrich Wiegand Petzet reafirmaba su antidemocratismo: «nuestra Europa está a punto de naufragar a causa de la democracia».<sup>46</sup>

El ya citado reportaje de *Der Spiegel*, que pasa por ser su testamento político, es un ejemplo de que sus dudas sobre el futuro se desvanecían si hablaba de la ineficacia de la democracia:

«Hoy es para mí una pregunta decisiva la de cómo puede ordenarse en general un sistema político –y cuál sea éste– a la actual era técnica. No conozco ninguna respuesta a esa pregunta. No estoy convencido de que ese sistema sea la democracia.»

El maestro de las frases oscuras y ambivalentes fue, sin embargo, claro y tajante respecto de su desprecio por la democracia.

Su propia cónyuge, Elfride Petri, fue una fanática militante nazi y antisemita convencida. Esto no le impidió, después de 1945, recibir en su casa a Hannah Arendt, la amante judía de su marido, propagadora de la obra heideggeriana en los países anglosajones y encargada, en lo posible, de blanquear el pasado de su amigo.

La negativa de Heidegger, pese a los reclamos de Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Paul Celan, Maurice Blan-

chot y Franz Rosenz para que expresara su arrepentimiento, no obstaculizó la consagración, en los años cincuenta, como el principal maestro de pensamiento de una intelectualidad autodenominada progresista y aun revolucionaria.

### *Contra los Judíos*

Un tema que Heidegger y sus adeptos han pretendido negar después de la caída del hitlerismo ha sido el mentado antisemitismo. Poco les ha importado que difícilmente pueda separarse la adhesión al nacionalsocialismo del odio a los judíos. Más aún, Heidegger ni siquiera necesitó esperar el advenimiento de Hitler para mostrar su prejuicio contra los judíos.

La primera manifestación antisemita del joven Heidegger fue el ya citado escrito de 1910 sobre Abraham de Sancta Clara, que le sirvió para elogiar «al inolvidable Karl Lueger», un fanático antisemita alcalde de Viena que había gozado de la admiración del joven Hitler cuando vivió en esa ciudad.

Esas simpatías por antisemitas no serían abandonadas por Heidegger que, en la última conferencia del 2 de mayo de 1964, pronunciada en su pueblo natal, retornaba su interés por Sancta Clara revelando, de ese modo, que Auschwitz no le había enseñado nada.

El antisemitismo temprano de Heidegger así como su expectativa en la aparición de un dictador nacionalista para detener la invasión judía se manifestaban crudamente en cartas privadas como la enviada el 18 de octubre de 1916 a su entonces novia Elfride Petri:

«La judaización (*Verjundung*) de nuestra cultura y de las universidades es en efecto pavorosa y pienso que la raza ale-

mana (*die deutsche Rasse*) debería encontrar suficiente fuerza interior para alcanzar la cumbre (...). Para que la raza alemana alcance la cumbre tiene necesidad de un Führer.»<sup>47</sup>

Su antisemitismo no fue sólo una cuestión privada: Toni Cassirer, mujer de Ernst Cassirer, recordaba en sus Memorias que «no nos era desconocida su inclinación por el antisemitismo».

Una carta dirigida a Victor Schwoerer el 2 de octubre de 1929 adelantaba elementos que juzgaba imprescindibles para la educación de los alemanes y que pondría en ejecución durante los meses de su rectorado:

«Estamos ante la alternativa de, o bien dar a nuestra vida espiritual alemana fuerzas y educadores verdaderamente enraizados en nuestro suelo, o dejarla abandonada a la creciente judaización en el sentido amplio y en el sentido estricto del término.»

Otra carta del 6 de octubre de 1929 enviada por Heidegger al presidente de la Sociedad de la Ciencia Alemana, le advertía con parecidas palabras que a Schwoerer sobre los peligros de la «judaización» en la enseñanza:

«( ... ) nada menos que la inaplazable reflexión sobre el hecho de que nos encontramos ante la opción, o bien de devolver a la vida espiritual alemana fuerzas y educadores genuinamente autóctonos o bien de entregarla definitivamente en manos de la creciente judaización reinante, en el sentido amplio y estricto de la palabra.»<sup>48</sup>

Jaspers recordaba que durante la última entrevista que había tenido con Heidegger, en mayo de 1933, no faltó de éste una referencia a que «había ( ... ) una peligrosa asociación internacional de judíos».<sup>49</sup>



La discriminación racial durante su rectorado se cumplió con todo rigor, distribuyó entre los docentes un cuestionario que investigaba el origen racial de éstos, expulsó a los profesores judíos, prohibió las asociaciones estudiantiles judías, impuso, sin el menor asomo de crítica, el juramento obligatorio sobre la pureza de raza. Organizó el departamento racial universitario donde dictaron cursos especialistas del Instituto de Antropología e Higiene Racial de Berlín bajo el control de los SS y cuyo dirigente, Eugen Fischer, fue su amigo aun después de la caída del nazismo. En ese instituto trabajaba el doctor Josef Menghele, médico que experimentó con prisioneros del campo de Auschwitz.

En una carta de abril de 1934 dirigida al ministro de Educación del estado de Bade, Heidegger se explayaba sobre su búsqueda de una persona «apta para enseñar la materia de higiene racial» con el objeto de crear una cátedra de «doctrina racial» o de «biología hereditaria» .<sup>50</sup>

Su conducta privada con relación a sus amigos judíos no difería de la pública. Excluyó en la reedición de *Ser y tiempo* la dedicatoria a su maestro y amigo Husserl, a quien dejó de visitar. Cuando éste fue expulsado de la Universidad en 1934, Elfride Heidegger envió una carta a la esposa del profesor, de quien era amiga, donde la cortesía no podía ocultar la crueldad al referirse a «este nuevo y duro, aunque, desde el punto de vista alemán, razonable decreto» .<sup>51</sup>

Como lo expresa con sinceridad Husserl en carta a Alexander Pfänder, el antisemitismo de Heidegger fue la causa de la ruptura con su colega: «En los últimos años se sumó el antisemitismo, cada vez más manifiesto, incluso contra un grupo de entusiastas discípulos judíos y dentro de la facultad». <sup>52</sup>

El antisemitismo estaba presente, de una u otra manera, en sus obras mayores. Uno de los pocos autores contemporáneos que Heidegger citaba en *Ser y tiempo* era el conde Paul Yorck von Wartenburg (parágrafo 77), a quien había conocido a través de Wilhelm Dilthey. La cita era muy apropiada, ya que el conde le proporcionaba argumentos a sus propias teorías cuando exigía un suelo para la filosofía, en consecuencia les negaba capacidad filosófica a los judíos porque «falta a la raza entera el sentimiento de suelo físico y psíquico».<sup>53</sup>

*Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, conocido como los *Beiträge* –escritos del período 1936-1938 publicados póstumamente–, que pasa por ser una de sus obras fundamentales, también daba muestras de su antisemitismo. Es posible además encontrar en esas páginas párrafos que podían confundirse con la literatura nacionalsocialista y sus clisés, que identificaban al bolchevismo con el judaísmo. Tampoco faltaba la vinculación típicamente nietzscheana entre el judaísmo y el cristianismo visto como «rebelión de esclavos»; el filósofo estaba en su período anticatólico y anticristiano.

«( ... ) el bolchevismo es originariamente una posibilidad occidental europea: el ascenso de las masas, la industria, la técnica, la extinción del cristianismo pero en tanto el dominio racional como equiparación de todos es sólo la consecuencia del cristianismo y éste es en el fondo de origen judío (cf. el pensamiento de Nietzsche acerca de la sublevación esclava de la moral) el bolchevismo es de hecho judío ¡pero entonces también el cristianismo es en el fondo bolchevique! ¿Y qué decisiones se hacen necesarias a partir de aquí?». <sup>54</sup>

*Meditación (Besinnung)*, recopilación de ensayos de los años 1938–1939, considerados la continuación de los *Beiträge*, retomaba el tema de los judíos acusándolos a la vez por democráticos y por comunistas:

«La dominación judeocristiana conduce (...) conforme a su naturaleza un doble juego y está a la vez del lado de la ‘dictadura del proletariado’ y del lado de la empresa cultural liberal–democrática; ese doble juego enmascara aún por cierto tiempo el desarraigo ya existente y la ausencia de fuerza para las decisiones esenciales.»<sup>55</sup>

Los defensores de Heidegger alegan que su antisemitismo fue cultural y no racista, basándose en algunas citas contra el biologismo del curso sobre Nietzsche. Pero Heidegger aclaraba que «el biologismo de Nietzsche no es darwinismo». La confusión viene de que efectivamente Heidegger estaba contra cierto tipo de biologismo darwinista, al que llamaba «biologismo liberal» o «liberalismo biológico»,<sup>56</sup> de origen anglosajón, y al que contraponía una «nueva biología» aria, la de Jakob von Uexküll,<sup>57</sup> basada en el enraizamiento con la tierra.

Heidegger no se pronunció nunca sobre el genocidio de los judíos, ni sobre los campos de concentración y exterminio; sólo en dos ocasiones lo hizo en forma circunstancial y con observaciones desdichadas. La primera fue en una carta del 20 de enero de 1948 dirigida a Marcuse, donde para justificar los crímenes del nazismo señalaba otros similares cometidos por el estalinismo: «si en lugar de ‘judíos’ hubieras escrito ‘alemanes orientales’, o sea los alemanes de los territorios orientales, entonces, lo mismo se le aplica a uno de los aliados». La respuesta de Marcuse del 12 de mayo del mismo año fue terminante: «Sólo fuera de la

dimensión de la lógica es posible explicar, relativizar, ‘comprender’, un crimen diciendo que otros habían hecho lo mismo». Se trataba de la falacia de la analogía irrelevante usada para desviar la atención del interlocutor hacia un tema sólo aparentemente conexo.

La otra mención al genocidio de los judíos fue en 1949, en una de las cuatro conferencias de Bremen sobre la técnica, donde lo presentó como un aspecto más de la modernidad técnica: «La fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y los campos de exterminio es, en cuanto a su esencia, lo mismo que la industria agrícola mecanizada» .<sup>58</sup> Pocas veces fue expresado con tanta frialdad semejante desprecio por la vida humana.

### *Ontología y Política*

Un admirador de Heidegger, Alphonse de Waelhens, en un artículo de *Les Temps Modernes*, se interrogaba sobre si la obra del filósofo estaba unida intrínsecamente al nacionalsocialismo o si, por el contrario, los dos campos, el de la filosofía y el de la política, permanecieron fundamental y afortunadamente separados:

«(si) lleva lógicamente hasta él, haciendo abstracción de las reacciones personales afortunadas o desafortunadas, justas o injustas, coherentes o incoherentes, heroicas, cobardes o criminales de una persona privada.»

La respuesta no era, sin embargo, tan difícil. Las debilidades personales, la cobardía, la comodidad o el oportunismo, que podían haber sido atenuantes –hasta cierto punto y en otras circunstancias–, no justificaban a Heidegger, que estaba sinceramente consustanciado con la doctrina y su líder. Su discípulo Otto Pöggeler se preguntaba:

«¿No fue una determinada orientación de su pensamiento lo que hizo que Heidegger –y no por casualidad– viniera a dar en las proximidades del nacionalsocialismo y que después nunca lograra en realidad escapar de esa proximidad?». <sup>59</sup>

Otro de sus discípulos, Herbert Marcuse, coincidía con ese interrogante cuando en 1947 le escribía sin tapujos al maestro: «El filósofo de 1933–1934 no puede ser por completo diferente al que era antes de 1933 y mucho menos porque expresabas y basabas tu justificación entusiasta del Estado nazi en términos filosóficos». <sup>60</sup>

Es cierto que Heidegger había aclarado cualquier duda por adelantado; a la pregunta de Karl Löwith –entrevista en Zurich en 1936– sobre si su nacionalsocialismo «no residía en la esencia de su filosofía» contestó que, en efecto, «el concepto de historicidad era el fundamento de su puesta en marcha política». <sup>51</sup>

Es verdad que muchos grandes artistas adhirieron al nazismo –músicos como Richard Strauss, Wilhelm Furtwangler, Walter Giesekind o Elizabeth Schwartzkopf– y aunque el hecho suscite el más reprobable juicio ético, en estos casos la ideología no dejó su impronta sobre el arte y éste conservó intacto su valor. La ejecución de los preludios de Debussy no desmejoró porque el pianista Giesekind fuera nazi.

Un filósofo, en cambio, no tenía la posibilidad de escindir su compromiso político de su pensamiento, sobre todo tratándose de Heidegger, cuyos temas fundamentales eran la relación entre el hombre y el mundo, la normativa sobre el comportamiento humano y la calificación del mismo en «auténtico» e «inauténtico».

Hacia los años cincuenta Heidegger reconocía, en una carta a Jaspers, que «soñó» políticamente y por eso se equivocó.<sup>62</sup> El error estaba, sin embargo, como ha señalado Safranski, en «soñar filosóficamente» o, mejor aún, en hacer una política imaginaria, pensada desde una óptica exclusivamente filosófica que ignoraba los hechos reales y desconocía la especificidad de lo político.<sup>63</sup> Karl Vossler definió con toda lucidez ese modo de pensamiento común a Heidegger y a los filósofos de la «revolución de derecha» como «un politizar metafísico, especulativo, romántico, fanático, abstracto y místico».

Heidegger pertenecía a un tipo humano de intelectuales utopistas que sostienen el gobierno de los filósofos y terminan en apologistas de los despotismos: Platón con Dionisio, el tirano de Siracusa; Séneca con Nerón y, en el siglo veinte, los muchos que cortejaron a Hitler y Mussolini como a Stalin, Mao o Fidel Castro.

La adhesión al nacionalsocialismo no fue sorpresiva en la filosofía heideggeriana, por el contrario, muchos de sus conceptos predisponían a la espera del advenimiento de Hitler. Sus ideas opuestas a la filosofía de la conciencia y la individualidad que sacrificaba la comunidad del pueblo —una de sus más preciadas entelequias— las expresó desde el inicio de su carrera. En una conferencia de 1927, «El combate presente por una visión del mundo histórico», sustituía el pensamiento de Descartes —centrado en el yo— por otro, que encontraba fundamento en el suelo (*Boden*) y permitía pensar al individuo no ya como una conciencia sino como una parte de la comunidad nacional. Insistió en sus denuestos a Descartes en el curso *Sobre la esencia de la verdad* (1933–1934) responsabilizándolo de la declinación de la filosofía.

«Ese nuevo comienzo pretendido de la filosofía de los tiempos modernos con Descartes no solamente no existe sino que en verdad es el comienzo de una declinación nueva y esencial de la filosofía. Descartes no reconduce la filosofía a sí misma, a su fundamento y su suelo, sino que la rechaza aun más lejos del cuestionamiento y de su cuestión fundamental.»<sup>64</sup>

Si se leían sólo los párrafos sobre la existencia inauténtica del famoso capítulo V de la primera sección de *Ser y tiempo* (1927) —«El ser cotidiano del *Dasein* y la caída del *Dasein*»— resultaban suficientemente ambiguos como para pensar que Heidegger ofrecía una interpretación existencialista del individuo solitario opuesto a la masificación, a la manera del primer Sartre.

Sin embargo, la apariencia de individualismo existencialista se diluía frente al párrafo 74 del capítulo V de la segunda sección —«Temporalidad e historicidad»—, donde desarrollaba los conceptos de «pueblo» (*volk*) y comunidad, usados con un sesgo colectivista que le serviría luego, sin necesidad de distorsionar sus ideas, para aceptar el nacionalsocialismo.

«Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo. El ‘destino colectivo’ no es un conjunto de ‘destinos individuales’, como tampoco puede concebirse el ‘ser uno con otro’ como un venir a estar juntos varios sujetos. (...) En la coparticipación y en la lucha es donde queda en franquicia el poder del ‘destino colectivo’. (...) En esa ‘tradición’ se funda simultáneamente el ‘destino colectivo’, por el cual comprendemos el gestarse histórico del ‘ser—ahí’ en el ‘ser—con’ otros. El ‘destino colectivo’ en forma de ‘destino individual’ puede abrirse expresamente como destino adherido a la tradición transmitida.»<sup>65</sup>

Este divague expresaba el planteamiento heideggeriano de que el «destino» privaba al individuo del derecho a elegir su propio pueblo, ya que era «arrojado» a uno en particular y estaba, por consiguiente, obligado a vivir inmerso en su historia, su cultura y la herencia de la tradición transmitida. La libertad individual quedaba anulada ante la obediencia a los valores tradicionales: «El ‘ser solo’ es un modo deficiente del ‘ser-con’ (*mit-sein*)». <sup>66</sup>

El ser con esos otros conducía a que, estructuralmente y no de hecho, la autenticidad del ser-ahí se afirmaba en el ser-con, es decir, estar junto a los otros pero no a cualquier otro sino a unos hombres determinados, los de la misma patria, lengua, sangre o raza, y no con otros hombres, también determinados, los de otro lugar, los extraños, los extranjeros. Al sostener la inmanencia esencial del ser con los otros, Heidegger negaba a lo individual toda autonomía y lo transformaba en mera parte de la colectividad. Quien no estaba integrado a la comunidad caía, inevitablemente, en la inautenticidad de la banalidad cotidiana. En el ensayo *De la esencia del fundamento* (1931) reiteraba la idea de que el hombre debía separarse de su «yoidad» para integrarse en la existencia con los otros.

*Ser y tiempo* circulaba por una temática, que en algún sentido era afín a los ideales del nacionalsocialismo y aun se le había adelantado; sólo impedía ver este vínculo la oscuridad de las palabras del filósofo, que se hicieron políticamente explícitas con el ascenso de Hitler.

En el discurso *La universidad en el Estado nacionalsocialista* (1933) sostenía que el conocimiento de sí mismo provenía de ser coposeedor de la verdad del pueblo-nación: «Aprender significa darse a sí mismo desde la posesión pri-



mitiva de su existencia nacional y descubrirse a sí mismo como el coposeedor de la verdad del pueblo en su Estado». <sup>67</sup>

El artículo «El llamado al servicio del trabajo» –enero de 1934– explicitaba la noción del «ser-con» entendida como camaradería forjada en la pertenencia a una estructura del Estado, afianzada por el accionar común. Esa camaradería, por estar expuesta «a un gran peligro», devenía una comunidad virtualmente heroica. La integración del pueblo más que mediante el trabajo se lograba por actos heroicos; no por el respeto a las leyes o la obediencia a las instituciones sino por la sumisión al líder (*führer*).

El individuo auténtico asumía voluntariamente y se responsabilizaba por ese destino colectivo, optaba por el «sacrificio» de la vida por su pueblo, y la vida ejemplar que podía y debía «elegir» era la de ser «héroe». En el héroe, la existencia individual y la colectiva se unían para vivir una existencia auténtica.

En carta a su discípulo Eric Wolf, de diciembre de 1933, decía: «el individuo singular, dondequiera que se halle, no vale nada. El destino de nuestro pueblo en su Estado, vale todo». <sup>68</sup>

Los seminarios de Heidegger en los años treinta volverán una y otra vez sobre estas ideas; en el primero, «La cuestión fundamental de la filosofía» (verano de 1933), donde aparecían los conceptos de «pueblo», «nación», «Estado», «führer», se ocupó más del destino del pueblo alemán que de las cuestiones del Ser y era una convocatoria a los estudiantes a plegarse al nacionalsocialismo. También lanzó, en ese curso, un nuevo ataque a Descartes y a toda la filosofía occidental basada en la individualidad y la razón.

Del mismo modo, un seminario –aún inédito– exclusivo para estudiantes avanzados, «Sobre la esencia y los conceptos de naturaleza, de historia y de Estado», del invierno 1933–1934, recaía en el abandono de la filosofía para incursionar en asuntos de educación política y terminó siendo un curso de introducción al nacionalsocialismo. Asimilaba la relación entre el ser y el ente al vínculo del Estado con el pueblo, entendido como «comunidad de origen y raza» (*Stammesgemeinschaft und Rasse*).<sup>69</sup>

La pregunta kantiana ¿qué es el hombre? debía reducirse a la pregunta ¿qué somos nosotros? y el *nosotros* sólo designaba la existencia del pueblo alemán (*volkisch*), el único «pueblo metafísico». <sup>70</sup> Parecía que el misterio del Ser con el que Heidegger intrigó durante toda su vida a estudiantes y lectores, le había sido de pronto develado. El Ser era el Estado y el ente, el pueblo. El Estado identificado con el Ser debía entenderse, por supuesto, en su concepción totalitaria, cuando intervenía en todos los aspectos de la vida del individuo y no como el estado de derecho de la limitada democracia liberal del siglo diecinueve que sobrevaloraba al individuo sobre la comunidad.

El siguiente seminario, «Hegel y el Estado», del invierno 1934 -1935, recaía en su consabida teoría de la política como afirmación de sí de un pueblo o de una raza.

«Lógica como la cuestión de la esencia del lenguaje» –seminario del verano de 1934– giraba sobre la disolución del individuo en el pueblo–nación. Heidegger hablaba de sustituir el yo por el nosotros, la expresión «en cada caso mío» por el «en cada caso nuestro», el «sí mismo» por el «nosotros mismos». El esfuerzo por el «yo mismo» exponía al individuo a perder el suelo bajo sus pies al orientar su

búsqueda hacia un lugar falso, un yo desligado. El sí mismo sólo se encontraba en el «nosotros», aunque no en cualquier congregación de hombres. Había un «nosotros» inauténtico –el «uno» anónimo de los acontecimientos banales–, el nosotros auténtico era el pueblo, «nuestro» pueblo. «Por tanto el todo de un pueblo es un hombre en grande»<sup>71</sup>. El hombre auténtico se identificaba con el pueblo y a su vez éste con el Estado. «¿Quiénes somos nosotros mismos? El pueblo es nuestro ser mismo. (...) La voluntad del Estado es la voluntad de dominio de un pueblo sobre sí mismo».

El curso *Introducción a la metafísica* (1935) implicaba una decisión radical: el filósofo abandonaba las abstracciones y, llevado por la corriente, se elevaba al profetismo mesiánico que exaltaba hasta el paroxismo a sus jóvenes alumnos. Hizo abundantes incursiones en la más cruda realidad política del momento, dichas con una claridad inusual para el filósofo. Un lugar central en las disertaciones lo ocupaba la reflexión sobre la figura del caudillo, el *führer*, como el gran hacedor que ponía en acción la verdad.

El pueblo alemán, heredero del griego, era un «pueblo metafísico», el único capaz de enfrentar la fatalidad que se cernía sobre el planeta. La posición geográfica de Alemania en el centro de Europa daba para Heidegger la clave de su destino histórico universal.

«La conjura del peligro que representa el oscurecimiento del mundo sólo podía esperarse de la ‘asunción de la misión histórica de nuestro pueblo en el centro de Occidente’. La pregunta por el Ser en conexión con el destino de Europa, destino que es donde se decide el destino de la Tierra, a la vez que para Europa misma nuestra existencia histórica como alemanes se revela como el punto central. (...). Europa está situada entre las hojas de tenaza que representan

Rusia y América, las cuales, en lo tocante a su carácter universal y a su relación con el espíritu, representan metafísicamente lo mismo». <sup>72</sup>

No se privó el filósofo de caer en generalizaciones reduccionistas, tan esquemáticas como la de amalgamar al bolchevismo –por el solo hecho de derivar de una doctrina occidental– con el norteamericanismo.

En las ediciones de posguerra de este curso y como prueba de su falta de arrepentimiento, no tomó la precaución de expurgar, salvo algunas pequeñas modificaciones, los párrafos más comprometedores, como los referidos al Führer y el muy conocido de las últimas páginas donde mostraba su creencia, nunca desmentida, en la revolución nacionalsocialista y, a la vez, su divergencia con algunos de sus ejecutores: «Lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacionalsocialismo pero que no tiene nada que ver con la interior verdad y grandeza de este movimiento ...». <sup>73</sup>

«La época de la imagen del mundo» –conferencia de 1938– planteaba, una vez más, la oposición entre individuo y pueblo:

« ... es preciso llegar a la cuestión expresa de si el hombre quiere y debe ser el yo limitado a su capricho o desenfrenado en su arbitrariedad o el nosotros de la sociedad, si quiere y debe ser hombre como individuo o comunidad o como mero miembro de la corporación, si él, como Estado y nación y como pueblo y como pueblo o como humanidad en general del hombre moderno, quiere y debe ser el sujeto que ya es como ente moderno. Sólo cuando el hombre ya es esencialmente sujeto, existe la posibilidad de deslizarse hacia el abuso del subjetivismo en el sentido del individualismo. Mas también sólo allí donde el hombre sigue siendo sujeto, tiene sentido la lucha expresa contra el individualismo y en favor de la comunidad como campo final de todo ren-

dimiento y provecho»<sup>74</sup>.

Todavía en 1942, en el último curso sobre Hölderlin, insistía en el «carácter histórico único del nacionalsocialismo»; además describía al poeta como un ferviente nacionalista e interpretaba sus poemas de acuerdo con su noción del «ser-con-los-otros», forma auténtica del «ser-ahí». Al comentar los himnos de Hölderlin diferenciaba, siguiendo a Tonnies, la sociedad de la comunidad: «Sociedad, en el sentido actual del término, ya no es algo con fundamento ni cuyo sentido derive de la comunidad».

En los cursos sobre Parménides, de 1942–1943, y sobre Heráclito, en el verano de 1943, seguía con sus prédicas sobre el papel de los alemanes en la historia, desconociendo la ya segura caída de Hitler:

«Sólo de los alemanes puede venir esa vuelta a la razón, esa recapacitación, entendida en términos de historia universal, en el supuesto, claro está, de que sepan encontrar y proteger ‘lo alemán’.»<sup>75</sup>

### *El culto de los grandes hombres*

La existencia inauténtica se encarnaba, según Heidegger, en el individuo aislado de su pueblo. Sin embargo afirmaba, por otra parte, la validez de una existencia auténtica individual pero sólo posible para los grandes hombres o superhombres –en el sentido nietzscheano–; a esa especie pertenecían los poetas (o artistas), los pensadores y los hombres de Estado o políticos.

Jacob Burckhardt –al que acaso Heidegger llegó a través de Nietzsche– otorgaba el papel de «grandes individualidades» forjadoras de la historia a esos tres mismos personajes: el poeta y el filósofo que tomaban conciencia oscuramente

de cuáles eran los deseos del gran político que creaba las condiciones para la realización de los anhelos populares.

Esta tríada tenía también otra fuente insospechada, la del propio Hitler que, en *Mein Kampf*, reunía en una sola persona, su maestro Dietrich Eckart, los tres papeles: «El hombre que ha consagrado su vida a despertar a su pueblo, nuestro pueblo, por la poesía y el pensamiento y finalmente por la acción».<sup>76</sup>

La idea sobre el papel del poeta, el pensador y el político como los creadores de la cultura del pueblo fue uno de los ejes del primer curso sobre Hölderlin dictado en el semestre de 1934–1935:

«Ese tiempo original, histórico, de los pueblos, es por consiguiente el tiempo de los poetas, de los pensadores y de los fundadores de Estado, es decir, de aquellos que fundan y justifican la existencia histórica de un pueblo. Ésos son los verdaderos creadores.

( ... ) El temple fundamental, es decir, la verdad de la existencia de un pueblo, se funda originariamente por el poetizar. Pero el ser del ente así descubierto se comprende como ser por el pensamiento y el ser así comprendido es puesto en el temple de la verdad histórica por el hecho de que el pueblo es llevado a sí mismo como pueblo. Eso acontece por la instauración del Estado a través de los creadores del mismo.»<sup>77</sup>

La emblemática tríada reapareció en su escrito «El origen de la obra de arte» (1936):

«Ya oímos que la existencia histórica de los pueblos, inicio, apogeo y ocaso, tiene su origen en la poesía y de ésta procede el saber auténtico en el sentido de la filosofía, en ambas se funde la obtención del ser de la existencia de un pueblo mediante el Estado, la política. Ese tiempo originario e histórico de los pueblos es por ello el tiempo de los poetas,

pensadores y creadores del Estado, es decir, de quienes propiamente fundan y fundamentan la existencia humana de un pueblo. Ellos son los auténticos creadores.»<sup>78</sup>

Heidegger sugería quiénes eran las figuras concretas que encarnaban esas tres fuerzas creadoras de la cultura del pueblo: el poeta Hölderlin, el pensador –sin decirlo– él mismo y el político, por supuesto, Hitler, entonces en el cenit.

Un poeta en boga en los tiempos del nazismo era Hölderlin, que había sido redescubierto por Nietzsche y logró imponerse como personaje de culto en el círculo de Stefan Georg y en los movimientos juvenilistas. Oficialmente se lo usaba como poeta nacional para oponerlo a la figura de Goethe, inasimilable por clásico, racionalista y cosmopolita. La locura igualmente predisponía a Hölderlin a transformarse en legendaria; una locura que había dejado de tener por causa un desorden mental para ser la forma que, según sus admiradores, había adoptado su angustia ante el drama del pueblo alemán. Heidegger lo introdujo en la Universidad, aduciendo que el poeta había tenido el genio de haberse anticipado al filósofo y al hombre de Estado «por atreverse de nuevo con los dioses y crear así un mundo histórico» .

Por la vía de Hölderlin, Heidegger incorporaba el tema de la estetización de la política –tal como la había concebido Nietzsche y llevado a la práctica el fascismo–, el mito romántico del arte como pensamiento auténtico y creador activo del mundo histórico.

En un tiempo de indigencia «donde los dioses han huido», si éstos retornaran, según la óptica heideggeriana, serían sus interlocutores los «grandes creadores» –el poeta, el pensador y el político– que asumían, de ese modo, el papel

de semidioses, titanes o superhombres y, a la vez, de mediadores entre los dioses y el pueblo. Por muy metafóricos que fueran estos párrafos, dichos en aquellos años no podían ser entendidos sino como la elevación del propio Hitler al Olimpo.

La pasión de Heidegger por Hitler no fue, sin embargo, recíproca; el Führer, que gustaba citar a grandes autores, jamás lo mencionó. Según el estudioso Rudolf Augstein, «muy probablemente nunca supo nada de Heidegger, posiblemente ni siquiera su nombre».<sup>79</sup>

Durante la era posthitleriana, Heidegger significativamente habló nada más que del poetizar y el pensar, pero olvidó toda referencia al hacedor de política; Hitler no había dejado herederos. En carta de la posguerra a Jaspers se refería a lo político como: «Una esfera que hace tiempo está superada por otros modos de ser y lleva una existencia de sombra». En la entrevista publicada póstumamente por *Der Spiegel* sostenía que «en todo caso el pensar (*Denken*) y el poetizar (*Dichten*), son las únicas respuestas posibles a nuestro Tiempo».<sup>80</sup>

Sólo en una ocasión –en la sexta lección de la primera parte del curso *¿Qué significa pensar?* (1951-1952)– se acordó de hablar sobre el hombre político y lo hizo despectivamente, diferenciándolo del superhombre.<sup>81</sup>

El activismo, el decisionismo, la «resolución» del primer Heidegger se transformaban, de ese modo, en la actitud contemplativa, quietista del segundo. Pero no sólo abandonaba el pensar político, sino aun el filosófico a la manera tradicional; anunciaba el fin de la metafísica –incluso la suya de otros tiempos– y se quedaba con el pensamiento poético, «la poesía que piensa» («Desde la experiencia del



pensamiento»). En consecuencia, dejó de ocuparse de los filósofos para interesarse casi únicamente por los poetas: Hölderlin –el primer curso de 1933-1934– había renunciado ya a la nueva etapa.

### *Antimodernismo y ataque a la ciudad*

Si el nacionalsocialismo se ubicaba en la tendencia romántica y antimodernista, ésta se mezclaba, sin embargo, con un rasgo opuesto al que Jeffrey Herf ha llamado el «modernismo reaccionario».<sup>82</sup> El culto de la tecnología más avanzada era puesto al servicio de una concepción del mundo premoderna; se trataba de adaptar la técnica a la mitología romántica y arrollar con su dinamismo y fuerza a la modernidad racionalista burguesa, a los decadentes valores culturales y morales del humanismo ilustrado. El fascismo italiano vinculado al futurismo era un ejemplo emblemático de esta tendencia. En el nacionalsocialismo, en tanto Himmler, Rosenberg y Richard Walter Darré, ministro de agricultura, representaban el antimodernismo *volkisch* y el retorno a las idílicas comunidades campesinas, Goebbels, con su fórmula sintetizadora del «romanticismo de acero», expresaba el «modernismo reaccionario». La guerra era el punto de fusión de la máquina con el culto heroico romántico. Hitler oscilaba entre una y otra, según la circunstancia y el público, dando pie a ambos por igual.

Algunos autores creyeron ver en los años del ascenso de Hitler y de la guerra un cambio en Heidegger desde su anterior antimodernismo a un modernismo reaccionario.<sup>83</sup> Se basan en la vinculación ideológica de Heidegger con Jünger, un indudable representante de esa tendencia. El propio Heidegger afirmaba en la posguerra que «jamás ha-

bía estado en contra de la tecnología». Herf sostiene que, por el contrario, Heidegger creía en la necesidad de optar por el alma alemana, irreconciliable con la tecnología moderna representada por los norteamericanos y los rusos. La velada crítica que le hizo al nacionalsocialismo en el poder fue precisamente haberse dejado pervertir por la tecnología. Su posición antimoderna y antitecnológica quedó expresada en el curso *Introducción a la metafísica* (1935) y otros escritos de la época hitleriana, como «Ensayo sobre el arte» (1935), «La superación de la metafísica» (1936), «El tiempo de la imagen mundial» (1938).

La alocución radial de marzo de 1934 «¿Por qué permanecemos en provincia?» es una prueba insoslayable de que Heidegger no era un modernista reaccionario. El antimodernismo se basaba, precisamente, en el rechazo de la vida urbana y el retorno a la comunidad rural. La cultura alemana ofrecía una prestigiosa tradición al respecto: la gran ciudad considerada como expresión de desarraigo y corrupción se remontaba al primer maestro de pensamiento de Heidegger, el abate Sancta Clara. Nietzsche, en el fragmento «Del pasar de largo», de *Zarathustra*, abominaba de la ciudad: «El gran vertedero donde se acumula toda la escoria». El poeta Georg Trakl nombraba a la ciudad «sede de vacuidad espiritual» y Georg Itten «lugar de pestilencia en escala prodigiosa». Los sociólogos coincidían con los poetas: Ferdinand Tönnies oponía a la sociedad abstracta de las grandes urbes, la comunidad concreta de las aldeas; Spengler llamaba a las ciudades «desiertos demoníacos de piedra». Esta dicotomía ciudad–mal/campo–bien, terminaría trivializándose hasta convertirse en un clisé de la novela, el teatro y el cine. Sin embargo, Heidegger todavía en 1955 se lamentaba por «los que emigran, caen en la agita-

ción de las grandes ciudades, han de establecerse en el páramo de los distritos industriales. Ellos están alejados de la vieja patria». <sup>84</sup>

La vuelta al campo se complementaba, en el filósofo, con el gusto por la montaña y el bosque, del que daban cuenta sus escritos y sus hábitos de vida. Había nacido en una aldea y durante su juventud frecuentó los campamentos de los movimientos estudiantiles. Vivía en la provincia, no viajaba, conocía pocas ciudades grandes, fue a París en su adultez. En cambio, le confesó a una discípula argentina estar orgulloso por haber descubierto unos caminos que le permitían pasar por cinco aldeas donde nunca había llegado la luz eléctrica, precisamente el símbolo de la modernidad. Alababa asimismo los antiguos métodos agrarios y artesanales. <sup>85</sup>

Durante una velada regional en su ciudad natal, Messkirch, habló sobre las bondades de las aldeas:

«Los distritos rurales y las pequeñas ciudades rurales están en mejores condiciones para asumir la tarea decisiva de salvaguardar las fuerzas de la naturaleza y la resonancia de la tradición histórica y de esta manera despertar las fuerzas de lo hogareño en un mundo que cada vez se vuelve más extraño y menos hogar.»

La meditación filosófica, imaginaba Heidegger, consistía en sentarse en una choza acompañado por campesinos sin necesidad siquiera de hablar ya que la verdad era inefable. Algo similar había dicho Maurice Maeterlinck en *El tesoro de los humildes* (1896), autor al que no podía dejar de conocer –aunque nunca citó– dada la enorme difusión que tuvo en esa época y con quien compartía además el amor por los místicos alemanes y el desprecio por la sociedad moderna.

El erudito profesor decía encontrar más interesante que la filosofía las supersticiones, los prejuicios, los apotegmas, los proverbios de la sabiduría popular, cuya única validez provenía de su antigua data y de la repetición, como tesoros de conocimiento, transmitidos de generación en generación alrededor del fuego en las tardes invernales. Cuando en la profunda noche una violenta tempestad de nieve cubría las chimeneas y lo envolvía todo, entonces era el momento más propicio para filosofar. De esa confianza en el saber campesino estaba impregnada su ya mencionada alocución» ¿Por qué permanecemos en provincia?»:

«Y el trabajo filosófico no transcurre como ocupación retirada de un solitario, está inmerso en los trabajos de los campesinos, cuando el joven labrador arrastra la pesada carreta cargada de troncos de haya en un viaje peligroso la conduce a la granja; cuando el pastor con paso lento y meditabundo conduce por la cuesta su ganado; cuando el campesino en su alquería dispone adecuadamente las tejas innumerables para su tejado, entonces compruebo que mi trabajo es de la misma especie. Ahí arraiga la pertinencia inmediata del campesino. El ciudadano cree estar entre el pueblo cuando condesciende a una larga conversación con un labrador. Cuando en una pausa del trabajo, al atardecer, me siento en el banco del hogar o en el rincón de la mesa, apenas hablamos. Fumamos nuestras pipas en silencio. Quizá de cuando en cuando cae una frase: que la tala en el bosque toca a su fin, que la noche anterior irrumpió la marta en el gallinero, que probablemente mañana tendrá un ternero la vaca, que cayó un rayo, que va a cambiar pronto el tiempo. La pertinencia interna del trabajo propio de la Selva Negra y sus hombres tienen un autoctonismo suaboalemán de siglos no sustituible por nada. Por otra parte, tiene el pensamiento campesino fidelidad sencilla, segura y aplicada. Hace poco murió una anciana campesina. Charlabamos conmigo a menudo y con gusto y sacaba a colación las

viejas historias de la aldea. Conservaba en su lenguaje fuerte y figurativo muchas palabras antiguas y expresiones ya incomprensibles para la juventud actual, perdidas ya para el lenguaje vivo. Tal pensamiento vale incomparablemente más que el más hábil reportaje de una gran publicación sobre mi supuesta filosofía. Hace poco recibí un segundo llamamiento de la Universidad de Berlín. En tales ocasiones me retiro de la ciudad a la aldea. Oigo lo que dicen los montes, los bosques y las granjas de labradores. Me acerco a un viejo amigo, un labrador de setenta y cinco años. Se ha enterado por el periódico de la propuesta de Berlín. ¿Qué dirá? Lentamente pone la mirada segura de sus ojos claros en los míos, mantiene la boca rígidamente cerrada, coloca sobre mis hombros sus manos fieles y prudentes, y mueve la cabeza apenas perceptiblemente, lo que quiere decir: no, inexorablemente.»<sup>86</sup>

¿Cuánto había de ideológico, de mera demagogia o de literatura maeterlinckniana de segunda mano en el campesinismo de Heidegger? Al fin se pasó la mayor parte de su vida dialogando con profesores, escritores y funcionarios. Su cabaña en la montaña cumplía una doble función: cuando el doctor Jekyll se transfiguraba en Mr. Hyde, el refugio de anacoreta devenía una *garçonnière* pintoresca, con vista panorámica, para citas clandestinas con Hannah Arendt; en tanto el lugar de residencia con su esposa era una confortable casa de clase media con jardín y piscina, instalada en un buen barrio de la ciudad.

La cabaña de la montaña jugaba, no obstante, un papel simbólico en la mitología germánica: el Todnauberg en la Selva Negra de Heidegger como el Berchtsgaden de Hitler –resonancias de las modestas hosterías de Nietzsche en la Alta Engadina de los Alpes Italianos o del Zaratustra nietzscheano que meditaba en la montaña– representaban el

mito de la hierofanía de las cumbres donde se concentraba el sabio y recibía los mensajes de la naturaleza.

En las primeras décadas del siglo veinte, grupos de jóvenes estudiantes de Munich abandonaban la ciudad durante las vacaciones para escalar los Alpes bávaros, no en tren deportivo, sino como un rito heroico. En octubre de 1913 el movimiento juvenil alemán realizó una gran concentración en las montañas del Meissner convocando al «rejuvenecimiento espiritual». <sup>87</sup> Desde lo alto de la cumbre se sentían superhombres y contemplaban con desdén a las masas grises de la ciudad, incapaces de esa proeza.

La montaña ha sido un tema también esencial para Ernst Jünger: los personajes de sus novelas se movían en las cimas, desde donde ejercían el poder, y los sabios moraban en los monasterios de las alturas. <sup>88</sup>

El culto de la «montaña sagrada» alcanzó tanta difusión en Alemania que el geólogo y alpinista Arnold Frank creó el subgénero cinematográfico de la montaña. Entre sus colaboradores estaba la alpinista Leni Riefensthal, luego *réggiseur* de los actos nazis de Nürenberg y de las Olimpíadas de Berlín de 1936, y así se cerraba el círculo. <sup>89</sup>

Heidegger, el contemplativo, y Hitler, el activo, tenían costumbres similares; a ambos les gustaban los paseos por las altas montañas y los bosques mirando el cielo como románticos *wandervogels*. Razones menos poéticas llevaron al nacionalsocialismo a convertir al campesino alemán, por su ligazón con la naturaleza, en representante del *volk* y exponente puro de la raza no contaminada, resabio además de las fuerzas creadoras de la historia alemana. La demagogia antimoderna y antiurbana de los nazis embaucó a los campesinos –el idilio pastoril fue uno de los temas preferi-

dos de la pintura del realismo nacionalsocialista— con la creencia de que el objetivo del régimen era construir un Reich agrario. Tal vez Heidegger tuvo la misma fe que ellos en esa falsa consigna y se retiró a la provincia como forma de oposición al modernismo tecnológico y a la «urbanización de la vida» que predominaba en las altas esferas del grupo gobernante.

Heidegger idealizaba «el autoctonismo alemán—suabo prolongado a lo largo de los siglos e irremplazable» y en sus últimos años evocó románticamente su aldea natal Messkirch —en «Camino vecinal» y «Enigma del campanario»— del mismo modo que Maurice Barres lo había hecho con Lorena.

En la alocución pronunciada en 1961 durante la celebración de los setecientos años del pueblo, se preguntaba «¿Messkirch mañana?» en una clara advocación de retorno al terruño de las regiones rurales o pequeñas poblaciones provincianas donde, a diferencia de las grandes ciudades, se mantenían las tradiciones y el «amor por la patria local». A la vez era un lamento, a la manera de Lévi—Strauss, por la imposición occidental del progreso a los pueblos que se habían mantenido primitivos:

«Si hoy se ha de obsequiar a los pueblos tantas veces llamados subdesarrollados con los rendimientos, logros y utilidades de la técnica moderna, entonces surge la pregunta de si de ese modo no se les arrebatara y destruye lo que les es más propio y de mayor raigambre, si de esa manera no se los desplaza desde lo que para ellos es familiar hacia lo extraño.»<sup>90</sup>

### *El Ser para (o hacia) la muerte*

La existencia auténtica, pensaba Heidegger, estaba en el ser para (o hacia) la muerte. Todo vivir que no fuera un

prepararse para la muerte significaba la inautenticidad de la fuga en la banalidad de lo cotidiano, el perderse en el uno anónimo, el olvido del ser.

El párrafo 53 de *Ser y tiempo*, sobre el «ser para la muerte», abundaba en conceptos oscuros; uno de ellos, el «correr al encuentro» de la muerte, según el filósofo abría a la existencia la posibilidad extrema de renunciar a sí misma y acceder al «ser total». Esta visión de la existencia podía entenderse –así lo justificaba el giro político de su pensamiento– como la actitud del guerrero –«héroe» o «mártir»– que entregaba la vida para alcanzar la plenitud del ser. Schlageter, héroe hitleriano, sería para Heidegger el individuo del pueblo que logró la autenticidad «corriendo al encuentro de la muerte».

Las palabras heideggerianas de setiembre de 1941 cuando escribió a la madre de un alumno muerto en combate ratificaban esta interpretación: «( ... ) (aquel que) inmola la vida en sacrificio, tiene la dicha de experimentar el destino más bello».<sup>91</sup> Idea que repetía en una de sus cartas a un discípulo: «Hoy la existencia en el frente es la única digna de un alemán».

No sabemos si en su fuero íntimo, algún día de 1945, no utilizó el mismo criterio para juzgar el suicidio wagneriano de Hitler, al fin inmolado también, o si, en cambio, lo interpretó como el acto de evasión de quien había traicionado la causa.

Supo reflexionar en el curso sobre Hölderlin de 1934–1935 sobre el valor de morir en la batalla señalándolo como uno de los fundamentos de la comunidad que ligaba a la «camaradería de los soldados en el frente». Contraponía, de este modo, al concepto de sociedad civil, la comunidad ba-



sada doblemente en la sangre, por el nacimiento y a la vez por la muerte en combate:

«( . . . ) la proximidad de la muerte en cuanto sacrificio colocaba a cada uno en la misma nulidad, de modo que ésta se convertía en la fuente de la incondicional pertenencia recíproca ( . . . ) precisamente la muerte y la disponibilidad al sacrificio crean ante todo el espacio de la comunidad del cual surge la camaradería.»<sup>92</sup>

El ser-para-la-muerte heideggeriano guardaba afinidad con la muerte bella de los románticos, la «muerte propia» de Rilke y de los poemas expresionistas de Trakl, la negación de la vida del Nirvana budista, el más allá del cristianismo. Pensar –con Heidegger y los filósofos y artistas del absurdo– que la vida vivida por sí misma carece de sentido es negarle al hacer humano su capacidad creadora. El hombre, mientras existe y hasta el último momento, seguirá proyectándose hacia el porvenir, por imprevisible que éste sea, trascendiéndose en la inmanencia del mundo por medio de la acción, el trabajo o la lucha. Ésta es su forma no de olvidar el Ser, como creía Heidegger, sino de combatir la muerte y aunque ésta triunfe al final, no anula el camino recorrido.

### *El existencialismo de Heidegger*

Todo hacía suponer que tras la caída del nazismo Heidegger entraría en un cono de sombra definitivo. Es verdad que en los primeros tiempos de la posguerra fue enjuiciado y despojado de sus cátedras, marginado del mundo académico alemán que trataba de olvidar el pasado reciente y que, por lo tanto, se desprendía de las desprestigiadas herencias de Heidegger y de Nietzsche.

Fue entonces cuando ocurrió un hecho insólito, inaudito: ambos pensadores fueron redescubiertos en Francia y, para mayor sorpresa, vinculados a filosofías que se consideraban revolucionarias. El propio Heidegger se mostraba asombrado; en una entrevista publicada en *L'Express* observaba: «Yo no había pedido nada pero son paradójicamente los franceses quienes vienen en mi ayuda». <sup>93</sup>

Esta asimétrica recepción de Heidegger entre los franceses y sus compatriotas se explica, en parte, por la forma distinta en que ambas sociedades vivieron la posguerra. En el París de la segunda posguerra hubo un auge de la literatura y la filosofía de la decadencia, del caos del mundo moderno, semejante al que había producido la Alemania de los años veinte. En ésta, en cambio, no volvió a repetirse el mismo fenómeno, tal vez porque, como lo señalara George Steiner,<sup>94</sup> en 1919 Alemania había perdido la guerra pero permaneció materialmente intacta en tanto que la destrucción material y las revelaciones sobre el tercer Reich adormecieron en 1945 la imaginación alemana; el apocalipsis real no era propicio para los apocalipsis pensados. La situación francesa fue más parecida a la de Alemania de la Primera guerra. La ocupación alemana humilló a la cultura francesa pero no la destruyó, e hizo posible la elaboración de una literatura y una filosofía pesimistas que se inició durante la ocupación y se expandió en la posguerra.

El neoheideggerismo francés fue principalmente consecuencia de la moda filosófica del existencialismo. Había comenzado a incubarse antes de la guerra; en 1937 se celebró un coloquio de la Société Française de Philosophie acerca del existencialismo, al que había sido invitado Heidegger. Éste dirigió una carta a su organizador, Jean Wahl,

donde expresamente aclaraba que sus ideas no podían ser clasificadas como existencialistas:

«Sus observaciones críticas a propósito de la ‘filosofía de la existencia’ son muy instructivas. Sin embargo debo repetir que, aunque en *Ser y tiempo* traté de ‘existencia’ y de ‘Kierkegaard’, mis tendencias filosóficas no pueden ser clasificadas como *Existenzphilosophie*. Pero ese error de interpretación será, por el momento, difícil de descartar. La cuestión que me preocupa no es la de la existencia del hombre, es la del ser en su conjunto y en cuanto tal.»<sup>95</sup>

Sartre no participaba de ese primer existencialismo espiritualista que giraba alrededor del católico Gabriel Marcel y del descubrimiento de Kierkegaard por Jean Wahl.<sup>96</sup> Fue recién en la posguerra cuando se reconoció a Sartre como uno de los creadores del existencialismo, pero ahora con connotaciones ateas. Al mencionar Sartre a Heidegger como su precursor instaló su nombre, hasta entonces sólo difundido en los círculos académicos, en el centro de la atención pública. Resultaba inconcebible que eso ocurriera en un país que acababa de salir de la ocupación alemana, además con una tradición en la Universidad que desconocía a los filósofos de esa procedencia. La ironía de la historia quiso que, además, el admirador del totalitarismo quedara ligado a la filosofía sartreana de la libertad.

Más adelante veremos que la influencia de Heidegger en Sartre no fue, sin embargo, tan importante como se pensaba en aquel momento. Quizás hubo un aspecto especulativo en Sartre: en 1945 se encontró de pronto ante una popularidad inusitada para un filósofo. En una conferencia multitudinaria, «El existencialismo es un humanismo», lanzó el término «existencialismo» y para darle el aire de escuela le inventó distintos precursores: el existencialismo

cristiano de Kierkegaard y Jaspers, y el ateo, de Heidegger. Éste, no obstante, se apuró a desmentirlo, no reconociéndose existencialista ni humanista ni ateo; así lo escribió en *Carta sobre el humanismo* (1946). Todos los humanismos, decía, eran interpretaciones de la naturaleza y de la historia del mundo, por lo cual compartían las debilidades de la metafísica; además sólo se ocupaban del ente y no se preguntaban de qué manera pertenecía el hombre a la esencia del ser. Ese breve escrito, casi de circunstancia, constituiría un hito en la historia de las ideas francesas, ya que serviría de arma de combate en manos de una nueva generación anti-sartreana.

Sartre no contestó y desde entonces se despreocupó de Heidegger. Eso sí, en los tres números iniciales de su revista *Les Temps Modernes* se publicó la primera polémica sobre el nazismo de Heidegger. Eric Weill y Karl Löwith escribieron en contra del filósofo y Alphonse de Waelhens, Frederic de Towamicki y Maurice de Gandillac, a favor. En la presentación del *dossier*, una nota editorial se preguntaba acerca de «qué había en el existencialismo de Heidegger que pudo motivar la aceptación del nazismo». Este debate había sido precedido por unos artículos, también acusadores, de Alexandre Koyré en la revista *Critique*.

El nudo del existencialismo sartreano era el hombre y la reivindicación del humanismo. Heidegger prescindía de la historia real del hombre y se centraba en el Ser. El sujeto, la conciencia, el ego, conceptos fundamentales de la filosofía occidental moderna –desde Descartes, pasando por el idealismo alemán hasta llegar a Husserl–, fueron negados por Heidegger. En «La época de la imagen del mundo» (1938) afirmaba la superación de la subjetividad como carácter

constitutivo del hombre y argüía que « el ser sujeto por parte de la humanidad no es la única posibilidad de la esencia del futuro del hombre histórico» .<sup>97</sup> En *Carta sobre el humanismo* fue más lejos en su giro antifilosófico y antihumanista y proclamaba: «No es el hombre lo esencial sino el Ser»,<sup>98</sup> adelantándose así a la «muerte del hombre» de Foucault y a la descentralización del sujeto en Althusser, Lacan y demás posestructuralistas.

### *Heidegger izquierdizado*

Al margen del existencialismo sartreano, que estaba en su apogeo, había comenzado a esbozarse un neoheideggerismo cuyos inicios estuvieron en el teatro y la literatura. La obra de Samuel Beckett *Esperando a Godot* –suceso teatral en París de 1953– fue considerada una dramatización de la filosofía de Heidegger por Alain Robbe-Grillet, cuyas novelas –donde desaparecía el sujeto– podían ser, a su vez, la versión narrada de esa misma filosofía. Dicha influencia tan omnipresente estaba, por cierto, basada en malentendidos.

Más que en el teatro del absurdo y en el *nouveau roman*, el revival heideggeriano surgiría de una nueva promoción de jóvenes filósofos que, como suele ocurrir en los cambios generacionales, se proponían desplazar a Sartre, oponiéndolo a un Heidegger sometido a un proceso de izquierdización y, aun, marxistización.

Esta audaz y bizarra empresa ya había sido intentada con anterioridad en Alemania entre 1928 y 1933, en solitario y sin resonancia alguna, por un ex discípulo, Herbert Marcuse, en tres ensayos<sup>99</sup> donde rescataba el pensamiento del joven Marx –el de los *Manuscritos económico-filosóficos*, de reciente publicación– desde una perspectiva veladamente

heideggeriana. Todavía el Marcuse maduro seguía imbuido de algunas de esas ideas y entreverado con su marxismo resonaban ecos heideggerianos en sus críticas a la técnica y a la sociedad industrial que nunca llegaron, sin embargo, a una posición irracionalista.

En cierto modo, Alexander Kojève, que había conocido a Heidegger durante su exilio en Alemania, lo introdujo en sus legendarios cursos sobre Hegel dictados en París de 1933 a 1939, en los que analizaba la *Fenomenología del espíritu* desde una perspectiva marxista *sui generis* –se autodefinía como «marxista de derecha»– y conseguía un resultado que parecía ser una interpretación heideggeriana de Hegel.<sup>100</sup> Asistieron a sus lecciones algunos futuros existencialistas como Maurice Merleau-Ponty, que no pasó por alto una combinación tan original.

Sin embargo, el propio Kojève desalentó esas interpretaciones cuando dijo que «si Heidegger ha retornado los temas hegelianos de la muerte, desdeña los temas complementarios de la lucha y el trabajo; de ese modo, su filosofía no logra rendir cuenta de la Historia».<sup>101</sup> En Hegel, a diferencia de Heidegger, no se trataba de la angustia de la contemplación pasiva frente a la muerte, sino de la experimentada en la lucha por la propia afirmación y el reconocimiento por el otro.

Ya en la posguerra, Heidegger, necesitado de adecuar su pasado a los nuevos tiempos, alentó entre los franceses esa marxistización, tal como lo sugería en *Carta sobre el humanismo*:

«Es precisamente porque al experimentar el extrañamiento Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias (. . .) podemos adoptar distintas

posturas en relación con las doctrinas del comunismo y su fundamentación pero lo que no cambia desde el punto de vista de la historia del ser es que en él se expresa una experiencia elemental de lo que es historia universal.»<sup>102</sup>

Esta posibilidad de un «diálogo fecundo» con el marxismo fue pronto olvidada por Heidegger porque el escenario mundial había cambiado con la Guerra fría y en especial con Alemania dividida en dos sectores. El filósofo había pasado de la revolución de derecha del nacionalsocialismo a un conservadurismo tradicionalista que le permitió mantener su posición negativa de la época nazi, tan opuesta a Rusia como a Estados Unidos, tan lejos del comunismo como de la democracia. Sin embargo, algunos marxistas heterodoxos insistieron en la relación entre Marx y Heidegger, aunque ya no disponían de la aprobación del maestro.

Un grupo marginal de izquierda heterodoxa, agrupado en la revista *Arguments* (1957–1962), propició en París el debate sobre Heidegger y el marxismo, al que dedicó un número de esa publicación. Uno de sus inspiradores, Edgar Morin, ya lo había entrevistado en Friburgo para solicitarle una colaboración. Otros dos miembros de *Arguments*, Lucien Goldmann y Kostas Axelos, habían intervenido en el seminario realizado en el Chateau de Cerisy–La Salle en Normandía (agosto–setiembre de 1955) sobre la obra de Heidegger. Asistieron también a esas deliberaciones Jean Starobinski, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur, Maurice de Gandillac, Gilles Deleuze, que hizo allí su presentación en sociedad, y el propio Heidegger.

Una vez instalada la cuestión, *France Observateur* publicó en 1959 una discusión sobre Marx y Heidegger, entablada entre Jean Beaufret, el ex estalinista Henri Lefebvre, François Chatelet y Axelos. Todos, influidos mutuamente,

acordaron que había puntos de convergencia entre ambos pensadores.<sup>103</sup>

Kostas Axelos, autor de *Sobre Marx y Heidegger, introducción al pensamiento del futuro* y traductor al francés, junto a Beaufret, de *Qué es la filosofía*, buscaba, con un lenguaje herético y poetizante en la peor tradición heideggeriana, las continuidades inadvertidas entre el joven Marx y Heidegger, a las que aderezó con Nietzsche formando, de ese modo, un trío destinado a hacerse famoso en las décadas siguientes.

A su vez, Lucien Goldmann, pese a sus críticas a Heidegger, insinuó que el tema de la cosificación en *Ser y tiempo*, aunque el propio filósofo lo negara, había sido inspirado por *Historia y conciencia de clase* (1923) de Lukács.<sup>104</sup>

Ese intento de forzada izquierdización de Heidegger estaba destinado al fracaso. Pero las vueltas de las modas filosóficas y políticas le ofrecerían todavía otra oportunidad con el surgimiento de una «nueva izquierda», más acorde con Heidegger porque ya no era marxista, estaba en contra de la modernidad, de la idea de progreso, de la ciencia y la técnica, y además atacaba al comunismo ruso y al capitalismo estadounidense.

Hacia fines de los años sesenta, tanto el marxismo dialéctico como la fenomenología y el existencialismo sartreano entraban en su ocaso y aparecía un nuevo paradigma filosófico conformado por el estructuralismo, el posestructuralismo y el psicoanálisis lacaniano. La estructura y el inconsciente tomaban el lugar de la subjetividad y la conciencia.

Una vez más, la suerte jugó a favor de Heidegger: así como había permanecido vigente después que los expresionistas fueron desplazados, y salvado luego del derrumbe



del nacionalsocialismo, se libraba ahora de ser arrastrado por la decadencia del existencialismo. Su ambivalente filosofía ofrecía aspectos que recuperaron los posestructuralistas Deleuze, Foucault, Lyotard, Derrida, Lacan y aun Louis Althusser cuando supo liberarse de la censura del Partido comunista. De ese modo, el anciano Heidegger logró, gracias a la moda impuesta por los jóvenes universitarios parisinos de izquierda, su momento de mayor difusión internacional.

A diferencia del existencialismo centrado en *Ser y tiempo*, la nueva moda parisiense neoheideggeriana se interesó, en cambio, en la última época del filósofo, entre muchas razones porque coincidían en las reflexiones sobre el lenguaje como «la morada del ser», rasgo decisivo del posestructuralismo.

Una hermenéutica que reducía la realidad a interpretación de textos y símbolos era la orientación dominante en el fin del siglo veinte y el perspectivismo, la interpretación de interpretaciones, la significación de los significantes, los malabarismos verbales, en fin, los mismos juegos lingüísticos de Nietzsche y Heidegger, los convirtieron a posteriori en padres fundadores del posestructuralismo.

### *El regreso de los dioses*

El pensamiento heideggeriano ha sobrevivido también en buena parte por los teólogos y filósofos cristianos, tanto protestantes como católicos. Estos últimos habían agotado el neotomismo y, a falta de pensadores cristianos de reemplazo, recurrieron a Heidegger.

Algunos datos biográficos del filósofo ayudaban a esta alianza.

Su lugar natal, Messkirch, era un pueblo muy atrasado que mantuvo, ya entrado el siglo veinte, costumbres y formas religiosas medievales.

Su población de pequeños artesanos —el padre de Heidegger era tonelero— veía amenazados sus medios de vida por el avance de la industrialización y se aferraba a las tradiciones como modo de detener la modernidad. La familia de Heidegger era particularmente devota, su padre fue sacristán y él, monaguillo. Toda su infancia estuvo impregnada de religión y hasta jugaba a «decir la misa».

En su juventud, como seminarista de la Compañía de Jesús, asistió a la lucha de los católicos tradicionalistas con los llamados «modernistas» o «liberales». De su primer maestro, el teólogo tradicionalista Carl Brig, recibió no sólo «los conceptos básicos de la ontología ( ... ) la tensión entre ontología y teología especulativa como estructura de la metafísica»<sup>105</sup> sino que también lo acercó al pensamiento del teólogo franciscano Buenaventura, de quien extrajo la idea del ser como una nada ante el ente. Pero sobre todo, Brig y el teólogo Friedrich Gogarten, le dieron la lección liminar de antimodernidad y antiliberalismo. Sus primeros artículos los publicó, en los años diez, en la revista de la Asociación Católica de Académicos Alemanes, donde defendía a la Iglesia tradicionalista contra las tendencias «modernistas» y liberales.

El catolicismo tradicionalista y el ultranacionalismo llevaron al joven estudiante de filosofía a integrar la secta Gralsbund que, liderada por el fanático austriaco Richard von Kralik, soñaba con un retorno a una Edad Media de fantasía y proponía el restablecimiento del imperio romano-católico alemán. Siendo todavía católico, Heidegger

tuvo una relación personal con el arzobispo de Friburgo, Konrad Grober, artífice después del concordato de la Iglesia con Hitler.

Su tesis doctoral, «La doctrina de las categorías y la doctrina del significado de Duns Scotto» (1915), tenía una impronta escolástica y una añoranza por «esa originaria relación trascendental del alma con Dios que en la Edad Media se encontraba vigente con una rara armonía».

Peroy en 1919, al descubrir nuevas filosofías—la fenomenología de Husserl, la filosofía de la vida de Dilthey, el existencialismo de Kierkegaard y el nietzscheanismo—, tuvo una crisis religiosa que lo apartó del catolicismo, al que percibía demasiado dogmático, aunque no del cristianismo.

A su alejamiento del catolicismo hizo referencia el filósofo en una carta de 1919 a un amigo, el sacerdote Krebs:

«El estudio de la teoría del conocimiento, llegando hasta la teoría del conocimiento histórico, ha hecho que, ahora, el sistema del catolicismo me resulte problemático e inaceptable aunque no así el cristianismo ni la metafísica, entendiendo esta última en una nueva acepción.»<sup>106</sup>

El Diario de Krebs registraba, además, una conversación sostenida con Elfi Heidegger, donde ésta le confesaba la mutua pérdida de la fe:

«Mi marido ha perdido su fe en la Iglesia y yo no la he encontrado (. . .) ahora los dos pensamos más bien al estilo protestante, es decir, creemos sin ataduras dogmáticas (. . .) pero fuera de toda ortodoxia católica o protestante.»<sup>107</sup>

El descubrimiento de la «religión antiburguesa» de Kierkegaard y su unión con la luterana Elfi Petri lo acercaron al protestantismo. La relación entre Heidegger y Elfi significó una transición religiosa para ambos: Heidegger se alejó del

catolicismo, sin romper del todo, y se aproximó al protestantismo sin adoptarlo plenamente; Elfi hizo lo contrario: siguió siendo protestante con inclinación al catolicismo. Al fin, ambos permanecieron devotos cristianos al margen de sus respectivos cultos que lograron, de ese modo, coexistir. Muestra de las indecisiones de los dos fue la doble ceremonia de casamiento, la primera según el rito católico y al poco tiempo otra con el protestante.

Heidegger nunca rompió oficialmente con la Iglesia, y ocultó siempre cuál era su posición. Esos silencios fueron una constante en su vida; se comportó de la misma manera frente al nacionalsocialismo después de la caída.

En su evolución religiosa fueron decisivos la lectura del filósofo protestante Friedrich Schleimacher —que privilegiaba el sentimiento íntimo o la experiencia mística sobre el dogma teológico— y su encuentro —en la Universidad de Marburgo— con el teólogo protestante Rudolf Bultmann; asistió al seminario dictado por éste en 1923 sobre la ética de san Pablo. El influjo fue mutuo; en 1924 ambos se reunían los sábados para leer juntos el Evangelio según san Juan.<sup>108</sup> Bultmann era, a su vez, discípulo de Karl Barth, creador de la llamada teología de la crisis de inspiración kierkegaardiana y cuyo *Comentario sobre la Epístola a los romanos* (1919) fue una de las obras preferidas de Heidegger. «Dios dice su eterno No al mundo», sostenía Barth. De ese modo, dio origen a una nueva teología negativa, versión atormentada del cristianismo. Se oponía tanto al liberalismo protestante como al dogmatismo católico, los dos, según Barth, demasiado mundanos.

La obsesión de Heidegger por el pensamiento religioso aparecía con sólo citar los títulos de sus seminarios de esa

época: «Los fundamentos filosóficos de la mística medieval» (1919), «Introducción a la fenomenología de la religión» (1920–1921), «San Agustín y el neoplatonismo» (1921) y de la conferencia «Fenomenología y teología» (1927).

En *Ser y tiempo*, obra contemporánea de esos seminarios, abundaban las citas de pensadores religiosos, además de Kierkegaard, los padres de la Iglesia, san Agustín, san Pablo o los fundadores de la Reforma, Lutero y Calvino.

«No me mida a mí con los parámetros de ningún filósofo ... Yo soy un teólogo cristiano», le escribió a Karl Lowith en 1921 y en 1935 confesó: «Sin mi ascendencia teológica jamás hubiera llegado al camino del pensamiento». Al profesor Tezuka, de la Universidad de Tokio, le reiteraba en 1953: «Sin ese origen teológico nunca hubiera avanzado en el camino del pensamiento. Pero origen sigue siendo siempre porvenir».

A pesar de esta trayectoria teológica, no era del todo desacertado ubicarlo, como lo hizo Sartre, entre los existencialistas ateos. En el período expresionista de los años veinte había pasado por un momento de ateísmo o de anticristianismo exacerbado. En una carta a Julius Stenzel, le revelaba que *Ser y tiempo* ofrecía «una oposición ilimitada frente a todo el cristianismo».<sup>109</sup> El neo paganismo nacionalsocialista le permitió expresar más abiertamente estos sentimientos. La posibilidad del advenimiento de nuevos dioses, idea que como hemos visto reiteraba en los cursos de Hölderlin, concordaba muy bien con el neo paganismo nacionalsocialista. Durante su rectorado intentó disolver el movimiento estudiantil católico y en conferencias y cursos expresó sus posiciones anticristianas. En un discurso dirigido a estudiantes universitarios en 1933 rechazaba el falso

sentimiento de seguridad y protección de un cristianismo basado en falaces representaciones del mundo opuestas a esa noble y grandiosa sabiduría surgida de la inseguridad del *Dasein*. El curso sobre *Introducción a la metafísica* (1935) no dejaba de ser en buena parte una discusión con la filosofía cristiana.

Su ateísmo distaba mucho del que le atribuía Sartre, era más bien el oxímoron de un ateísmo religioso, como lo muestran los cursos sobre Nietzsche donde, por una parte, lo desprendía de su influencia volteriana, de «la indiferencia y la manía destructiva de un vano pensamiento» y, por otra, emprendía la osada empresa de «sacralizarlo». La filosofía nietzscheana, afirmaba, era «lo contrario del ateísmo» y la proposición «Dios ha muerto» no era una negación sino el más íntimo sí al Dios futuro «ya que sin Dios y sin los dioses no es posible una existencia histórica».

Ese período anticristiano o de ateísmo religioso y neopagano, pronto desdeñado por Heidegger, fue también olvidado o perdonado por los cristianos. En cambio, la preocupación heideggeriana por el hombre como «caído en el mundo», los temas de la culpa y el ser para la muerte justificaron la aceptación de su pensamiento por parte de algunos teólogos y filósofos protestantes –Paul Ricoeur–, judíos como Emmanuel Lévinas y católicos, en especial los jesuitas más avanzados que creían rescatar, de algún modo, a su antiguo novicio. Al curso *Introducción a la metafísica* habían asistido dos jesuitas, Karl Rahner y Johannes Lotz, a quienes, en 1945, con escasa memoria de su anticristianismo de 1935, se los adjudicó como discípulos: «Basta con leer sus textos para reconocer de inmediato la influencia de mi pensamiento que tampoco niegan en ningún momento».<sup>110</sup>

A la España franquista Heidegger llegó de la mano de los jesuitas, que lo usaban contra el ateísmo sartreano; fue adoptado, además, por los estudiantes falangistas alentados por el pasado fascista del maestro alemán. Incluso osaron vincular sus críticas al humanismo con las de Ramiro de Maeztu –*La Crisis del humanismo* (1915)– y hasta encontraron, con mucha imaginación, ecos del pensamiento heideggeriano en los discursos de José Antonio Primo de Rivera. Siguiendo la tendencia, el más destacado filósofo del falangismo, José Luis Aranguren, dictó un seminario en 1951 sobre Santo Tomás y Heidegger.<sup>111</sup> Con gran ascendiente entre los falangistas, el filósofo y sacerdote Xavier Zubiri también presentó a Heidegger vinculado a la religiosidad.

Un caso aparte ha sido, en cambio, José Ortega y Gasset, un liberal agnóstico que intentó apropiarse del filósofo alemán, a quien conoció tardíamente en un viaje a Alemania en 1951. Lo reivindicaba pero, a la vez, advertía que el «ser en el mundo» heideggeriano había sido anticipado por el «yo y la circunstancia» orteguiano, de modo que el filósofo alemán venía a ser un continuador del sabio madrileño.

Su introductor en la Francia de posguerra fue Jean Beaufret, un católico, luego sacerdote, que, como Heidegger, alardeaba de su pasado campesino. De irreprochable actitud ante el invasor alemán, Beaufret sirvió al filósofo para exonerar su pasado y lo lanzó al público francés oponiéndolo al existencialismo ateo. Contagiado tal vez por el antiguo fascismo de su maestro, Beaufret terminó apoyando –en carta de 1978– al historiador revisionista Robert Faurisson, que pretendió convertir a Auschwitz en una mentira de los Aliados.

Por otro lado, como se ha dicho, estaba el interés de Heidegger por los místicos. En la época de *Ser y tiempo* lo habían atraído la mística de Bernardo de Claraval y los místicos españoles del siglo dieciséis. Pero en particular lo apasionaban los místicos alemanes Jacob Böhme y Meister Eckhart. Este último era un teólogo medieval herético con ascendencias neoplatónicas y agustinianas, precursor de una teología negativa y propiciador del alemán como lenguaje filosófico, rasgo nacionalista continuado por Heidegger. Los románticos alemanes, en especial el último Schelling y después Schopenhauer, lo redescubrieron. Ya en el siglo veinte fue rescatado, al mismo tiempo, por los poetas Rilke y Maeterlinck. En 1923 Heidegger recibió alborozado la publicación de *Opus tripartitum* de Meister Eckhart.

El nacionalsocialista Rosenberg —*El mito del siglo XX*— vio en Eckhart la encarnación de Odín, dios que representaba el espíritu germánico en lucha contra la tradición judía y romana. Hermann Schwartz, otro nacionalsocialista esotérico, vinculaba en *Cristianismo, nacionalsocialismo y movimiento de fe* (1938) la mística de Eckhart con antiguos mitos nórdicos y a ambos con el nacionalsocialismo. Los místicos no estaban muy lejos del gnosticismo y Hans Jonas, por su parte, encontró antecedentes gnósticos en la enigmática filosofía heideggeriana.<sup>112</sup>

En la última etapa de su vida las inquietudes espirituales inclinaron a Heidegger al estudio de las religiones orientales; utilizó esos conocimientos, como ya lo habían hecho antes que él los románticos, para atacar al pensamiento racionalista occidental. En las largas horas inactivas de su proscripción entre 1946 y 1947 intentó la traducción al alemán de Lao-Tse y creyó comprender correctamente al filó-



sofo budista D. T. Suzuki, porque « ... esto es lo que he intentado decir en todos mis escritos».<sup>113</sup> Por su parte, la escuela de budismo zen de Kioto, muy próxima durante la guerra al fascismo japonés, comenzó a ocuparse de Heidegger. Suzuki encontraba que la deidad –en tanto que pura nada– de Meister Eckhart coincidía con la doctrina del budismo zen, por lo que algunos filósofos como Reiner Schürmann creyeron en la posibilidad de vincular a Meister Eckhart, el zen y Heidegger.

No faltaron quienes interpretaron esta multiplicidad de fuentes religiosas del maestro como un rastro de ecumenismo que justificaría, por otra parte, el retorno a la religiosidad de algunos posestructuralistas neoheideggerianos. Sin embargo, Heidegger nunca dio ese paso, más bien sus escritos desautorizaban a quienes lo creyeron posible. Cuando en el seminario de Zurich de 1951 le preguntaron si por Ser entendía Dios, contestó rotundamente: «El Ser y Dios no son idénticos y nunca intentaré pensar la esencia de Dios mediante el Ser (. .. ). Si llego a escribir una teología, lo que a veces me tienta, entonces no aparecerá en ella la palabra Ser».

Fue consecuente con su idea de guardar silencio ante el tema de Dios, como lo expresó en la conferencia «Identidad y diferencia» (1957).

«Hoy en día, el que por medio de una larga tradición haya conocido directamente tanto la teología de la fe cristiana como la de la filosofía, prefiere callarse cuando entra en el terreno del pensar que concierne a Dios».<sup>114</sup>

En otra conferencia, «Tiempo y ser» (1962), recomendaba en relación con el problema de Dios: «(...) renunciar no sólo a la respuesta, sino hasta a la pregunta misma».

Todas estas declaraciones desautorizan las expectativas de muchos devotos que especulaban con el retorno final de Heidegger a la religión. Su abandono de la filosofía tradicional no fue para pasar a formas místicas de la religiosidad sino a la poesía; aunque nunca sus escritos perdieron cierto aire de teología negativa.

No obstante, según contaba su discípulo Max Müller, cada vez que, en las caminatas, entraban en una vieja capilla se persignaba y se arrodillaba. Preguntado por esa costumbre, contestó que lo hacía porque allí donde había orado mucha gente estaba presente lo sagrado. Es plausible la conjetura de que, para él, la religión fuera un aglutinante comunitario, Dios como una simbolización de la comunidad, en ese sentido conducían sus reflexiones sobre el templo griego que fundaba la comunidad de los habitantes de la *polis*:

«Es la obra del templo lo que primero ensambla y al propio tiempo reúne en derredor de sí la unidad de aquellos caminos y accesorios en los cuales el nacimiento y la muerte, lo funesto y lo propicio, la victoria y el oprobio, lo perenne y lo caduco, adquieren la figura y el curso de la esencia humana en su habilidad. La imperante amplitud de esos accesorios abiertos es el mundo de esa nación histórica. De ella y en ella ese pueblo vuelve por vez primera a sí mismo para consumir su destinación.»<sup>115</sup>

En el breve ensayo «El misterio del campanario», los recuerdos del sonido de las campanas de la iglesia en la aldea de la infancia lo llevaron al punto de identificar al Ser con el *Heimat*, hogar o país natural, cuando sentía el último tañido «en el interior insondable del ser».<sup>116</sup>

Otro de sus escritos sobre su pueblo natal –Camino de *campo*, 1949– se demoraba en una romántica evocación

del camino del pueblo, la montaña que desaparecía entre los bosques en el crepúsculo, cuya grandeza le permitía reconocer la presencia de Dios:

«La vastedad de todo lo que ha crecido y habita los alrededores del camino, dispensa mundo. Sólo en lo no dicho de su lenguaje Dios es Dios, según dice Meister Eckhart, el viejo maestro de lecturas y de la vida.»<sup>117</sup>

Esta remisión de la religiosidad a la comunidad le permitiría a Heidegger en sus altos años superar la religiosidad atormentada kierkegaardiana –la teología negativa– de su juventud y el neopaganismo anticatólico del período nacionalsocialista, reemplazándolos por un conservadurismo tradicionalista.

Visto de esta manera no es difícil inferir que no fue la fe el motivo de su cambio, sino la afirmación de los valores tradicionales. La Iglesia era concebida, tal vez, como expresión de dos conceptos que siempre le fueron queridos: el alma popular y la tierra de esa región alemana –la Alta Suabia profundamente católica– donde pasó su infancia. Después de haber separado al Ser inconmensurable tanto del hombre como de Dios y, en el período nacionalsocialista, someterlo al Estado totalitario, en sus años tardíos lo redujo al modesto papel de «ser nacional». Ya en *Carta sobre el humanismo* empleaba la palabra patria «pensada en un sentido esencial, no patrioterico ni nacionalista, sino más bien desde el punto de vista de la historia del Ser».<sup>118</sup>

Esta relación entre el terruño y la religiosidad traía ecos de Maurice Barres para quien la Iglesia era, antes que una cuestión de fe, un emblema de la tierra y la tradición. Heidegger tenía algunos puntos en común con los nacionalistas franceses, aunque no hay ningún indicio de que los hu-

biera leído y menos aún citado por prejuicio nacionalista. Tal vez la coincidencia provenga de la común lectura de Dostoievski, que fue el primero en subordinar la religión al nacionalismo ruso, tal como lo expresaba su personaje Shatov.<sup>119</sup>

El parágrafo 251 del *Beitrag* es de neto corte dostoievskiano: «Un pueblo es un pueblo sólo cuando, en el encuentro de su dios, recibe asignada su historia de ese dios que lo fuerza por encima de sí mismo».<sup>120</sup>

La Iglesia, para todos ellos –Dostoievski, Barres, Maurras y Heidegger–, era en última instancia una institución política y un emblema nacional, sin que esto involucrara la religiosidad en sí, ni siquiera la creencia en el Dios cristiano.

Frente a las ambivalencias de Heidegger, que puso especial empeño en no definir su posición ante el problema de Dios, todas las interpretaciones son válidas. Su discípulo Karl Lowith lo definió: «Jesuita por su educación, se volvió protestante por reacción, dogmático escolástico por su formación, pragmático existencial por su experiencia, teólogo por tradición y ateo como investigador».<sup>121</sup>

En esa «teología secreta del Dios oculto», según expresión de Gadamer,<sup>122</sup> o esa posibilidad abierta del «último dios» de sus escritos tardíos, está igualmente cercano o distante del teísmo, el ateísmo, el deísmo, el panteísmo, el panteísmo, el politeísmo, el gnosticismo o el agnosticismo. Heidegger mantuvo esta ambigüedad hasta último momento: en sus exequias en la aldea natal según el rito católico –por su expresa voluntad– un sacerdote pronunció un responso pero, también a pedido suyo, en su tumba no se colocó una cruz sino una estrella, «la más lejana».

## Notas

1. Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer 1953, trad. cast. de Emilio Estiú, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1956.
2. Entre los novelistas preferidos de Heidegger estaba también el noruego Knut Hamsun; se lo había recomendado a Hannah Arendt en 1926 y lo citó en *Introducción a la metafísica*. De fuerte influencia nietzscheana y dostoevskiana, partidario de la naturaleza pura contra la sociedad corrompida, fue uno de los primeros en describir el sentimiento del absurdo, y a la vez un implacable crítico de la sociedad moderna, la vida urbana y la democracia. Admirador de los germanos, vio en ellos a los nuevos amos del mundo, lo que le llevará a apoyar el nacionalsocialismo.
3. Heidegger, M., *Nietzsche*, 1961, trad. cast. Barcelona, Destino, 2000.
4. Artículo de M. Heidegger en ocasión de inaugurarse un monumento a Sancta Clara, citado por Víctor Farías, *Heidegger et le nazisme*, Paris, Verdier, 1987.
5. Steiner, G., «Otra vez Heidegger» reproducido en *Nombres, Revista de Filosofía*, No. 3, Córdoba, 1994.
6. Steiner, G., *Lecciones de los maestros* (2003), trad. cast. Madrid, Siruela, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
7. Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, curso 1951–1952, séptima lección de la segunda parte, Buenos Aires, Nova, 1958.
8. Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger* (1963), trad. cast., Madrid, Alianza, 1986.
9. Carta del 6 de febrero de 1951 en Hannah Arendt–Martin Heidegger, *Correspondencia 1925–1975* (Francfort, 1999), trad. cast. Barcelona Herder, 2000
10. Heidegger, M., *Humanismo*, citado por Moreno Claros, L. F., *Martin Heidegger*, Madrid, Edad, 2002.
11. Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, ed. cit.
12. Jonas, H., *Einnerunger*, Francfort, Veriag, 2003, trad. cast. *Memoorias*, Buenos Aires, Losada, 2005.

13. Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, trad. cast. Barcelona, Visor, 1993.
14. Moreno Claros, L. F., *Martin Heidegger*, ed. cit.
15. Citado por Ott, H., *Heidegger. Un camino hacia su biografía* (1988), trad. cast. Madrid, Alianza, 1992.
16. Bordieur, P., *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, París, Minituit, 1988; trad. cast. *La ontología de Martin Heidegger*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, 1991.
17. Citado por Farías, V., ob. cit.
18. Heidegger, M., «Logos» (1954), reproducido en *Conferencias y artículos*, trad. cast. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
19. En las relaciones de Heidegger con la política nacionalsocialista soy deudor de Farías, V., *Heidegger et le nazismo*. París Verdier, 1987; Satranski, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* (1994), Barcelona, Tusquets, 1997; Ott, H., *Heidegger. Un camino hacia su biografía* (1988), Madrid, Alianza, 1992; Pöggeler, O., *Filosofía y política en Heidegger* (1972–1974), Barcelona, Alfa, 1984; Adorno, T., *La jerga de la autenticidad* (1957), trad. cast. *La ideología como lenguaje*, Madrid, Taurus, 1971; Nolte, E., *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento* (1992), Madrid, Tecnos, 1998; Bourdieu, P., *La ontología política de Martin Heidegger* (1988), Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, 1991; Steiner, G., *Heidegger* (1978), México, Fondo de Cultura Económica, 1983; Palmier, J–M., *Les écrits politiques de Heidegger*, París, L'Herne, 1968; Habermas, J., *Perfiles filosóficos y políticos* (1971) París, Gallimard, 1974; Ferry, L. y Renaut, A., *Heidegger et les modernes*, París, Grasset, 1988; Lukács, G., *El asalto a la razón* (1953), México, Fondo de Cultura Económica, 1959; Löwith, K., «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger» en *Les Temps Modernes*, París, 1964; Faye, E., *Heidegger. Introduction du nazisme dans la philosophie*, París, Albin Michel, 2005; Young, J., *Heidegger, philosophy, nazism*, Cambridge University Press, 1997.
20. Citado por Nolte, E., *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, ed. cit.
21. Heidegger, M., *L'Autoaffirmation de L'Université allemande*, en Heidegger, M., *Écrits politiques, 1933–1936*, París, Gallimard, 1995.

22. *Carteggio Croce–Vossler*, Bari, Laterza, trad. cast. *Epistolario Croce–Vossler*, 1899–1949, Buenos Aires, Kraft, 1956.
23. Citado por Farías, V., ob. cit.
24. Citado por Nolte, E., *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, ed. cit.
25. Citado por Farías, V., ob. cit.
26. Ídem.
27. Ídem.
28. Citado por Farías, V., ob. cit. Y por Faye, E., ob. cit.
29. Carta de Heidegger a J. M. Palmier del 10 de enero de 1969 reproducida en *Conmemorando a Martin Heidegger*, Fernández Couto, R. (comp.), Buenos Aires, Letra Viva, 2002.
30. Jünger, E., *Der Arbeiter* (1932), trad. cast. *El trabajador*, Barcelona, Tusquets, 1990.
31. Heidegger, M., «Alocución a los trabajadores», 22 de enero de 1934, en *Écrits politiques*, 1923–1934, ed. cit.
32. Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, ed. cit.
33. «Lettre au president de la comission de dépuracion» en *Écrits politiques*, ed. cit.
34. Heidegger, M., *Introducción a la metafísica* (1935), ed. cit. En la versión de 1953 agregé entre paréntesis una aclaración sobre lo que consideraba la «verdad y grandeza del nazismo».
35. Carta a Palmier reproducida en *Conmemorando a Martin Heidegger*, ed. cit.
36. Goldmann, L., *Lukács et Heidegger*, París, Denoel–Gonthier, 1973.
37. Pöggeler, O., «Den Führer führen? Heidegger und kein Ende», *Philosophische Rundschau*, 1985. Citado por Habermas, J., *Texte und Kontexte*, Francfort, Surkhamp Verlag, 1991, trad. cast. *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 1996.
38. Este párrafo fue suprimido en la posterior publicación del curso, en 1961.

39. Citado por Ferry, L. y Renaut, A., *Heidegger et les modernes*, ed. cit.; trad. cast. *Heidegger y los modernos*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
40. Augstein, R., «Filosofía y política en Heidegger», recopilado en Córdón, J. M. y Rodríguez, R. (comps.) *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Editorial Complutense, 1993.
41. Citado por Lilla, M., *Pensadores temerarios* (2001), trad. cast. Barcelona, Debate, 2004.
42. *Martin Heidegger–Karl Jaspers, Briefwechsel (1920–1963)*, Francfort, 1990, trad. cast., *Martin Heidegger–Karl Jaspers, correspondencia*, Madrid, Síntesis, 2003.
43. Hannah Arendt–Martin Heidegger, *Correspondencia*, ed. cit.
44. Reportaje en *Der Spiegel*.
45. Este párrafo fue suprimido en la edición de 1961.
46. Petzet, H. W., *Aufeinen Stern Zugehen*, Francfort, Societas–Veriag, 1983, citado por Levy, B. H., *El siglo de Sartre* (2000), Barcelona, Ediciones B, 2001.
47. Citado por Faye, E., *Heidegger. Introduction du nazisme dans la philosophie*, ed. cit.
48. La carta fue publicada en el diario *Die Zeit*, 22 de diciembre de 1989, citada por Nolte, E. ob. cit.
49. Jaspers, K., *Autobiografía filosófica*, citado en *Martin Heidegger Karl Jaspers, correspondencia (1920–1963)*, ed. cit.
50. Citado por Ott, H., *Martin Heidegger. Un camino hacia su biografía*, ed. cit.
51. Ídem.
52. Ídem.
53. Correspondencia W. Dilthey y Paul Yorck van Wartenburg, 1877–1897 citado por Faye, E., ob. cit.
54. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento (1936–1938)*, trad. cast. Dina V. Picotti, Buenos Aires, Almagesto–Biblos, 2003.
55. Citado por Faye, L., *Heidegger. Introduction du nazisme dans la philosophie*, ed. cit.



56. Este último término fue usado en el párrafo 19 de *Aportes a la filosofía*, ed. cit.
57. Carta de Heidegger a Elizabeth Blochmann, 25 de mayo de 1932, citado por Faye, E., ob. cit. De la «biología liberal» habló en los cursos *Esencia de la verdad*, 1933–1934, y en *Contribución a la filosofía*, 1936–1937.
58. Citado por Losurdo, D., *Heidegger et l'ideologie de la guerre*, París, PUF, 1998, trad. cast. *Heidegger y la ideología de la guerra*, Buenos Aires, Losada, 2003.
59. Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger* (1983), Madrid, Alianza, 1986.
60. Marcuse, H., carta del 28 de agosto de 1947 recogida en *Guerra, tecnología y fascismo. Textos inéditos* (1998), Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2001.
61. Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, ed. cit.
62. Carta del 8 de abril de 1950. *Martin Heidegger–Karl Jaspers, correspondencia* (1920–1963), ed. cit.
63. Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, ed. cit.
64. Citado por Faye, E., *Heidegger. Introduction du nazisme dans la philosophie*, ed. cit.
65. Heidegger, M., *Ser y tiempo*, traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
66. Ídem, capítulo III, párrafo 25.
67. Farías, V., ob. cit.
68. Citado por Ott, H., *Heidegger. Un camino hacia su biografía*, ed. cit.
69. Citado por Faye, E., *Heidegger. Introduction du nazisme dans la philosophie*, ed. cit.
70. Ídem.
71. Citado por Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, ed. cit.
72. Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, ed. cit.

73. Ídem.

74. Heidegger, M., «La época de la imagen del mundo», en *Sendas perdidas*, trad. de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1960.

75. Citado por Habermas, J., *Textos y contextos* (1996), ed. cit.

76. Citado por Faye, E., *Heidegger. Introduction du nazisme dans la philosophie*, ed. cit.

77. Citado por Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger en su tiempo*, ed. cit.

78. Heidegger, M., «El origen de la obra de arte», recopilado en *Sendas perdidas*, ed. cit.

79. Augstein, R., «Filosofía y política en Heidegger», en *Heidegger o el final de la filosofía*, ed. cit.

80. Entrevista en *Der Spiegel*, Buenos Aires, Rescate, 1964.

81. Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, ed. cit.

82. Herf, J., *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, 1984, trad. cast. *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, México–Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990.

83. Sheeham, T, *Heidegger and the Nazis*; Wolin, R., *The Politics of Being. The Political Thought of Martin Heidegger*, Nueva York, Columbia University Press, 1990. Citados por Julian Young, ob. cit.

84. Heidegger, M., «Serenidad», conferencia pronunciada en Messkirch en 1955.

85. Costa Pinto, O., «Entrevista con Heidegger», *La Opinión*, 1976.

86. Citado por Adorno, T., *Terminología filosófica* (1973), trad. cast. Madrid, Taurus, 1976.

87. Mencionado por Hermann, A., *La idea de decadencia en la historia occidental* (1997), Santiago de Chile, Andrés Bello, 1998.

88. Véase Matamoro, B., «Ernst Jünger o la travesía de Europa», *Cuadernos hispanoamericanos*, N° 487, enero de 1991.

89. Kracauer, S., *From Caligari to Hitler, A psychological History of German Films*, Princeton University Press, 1947, trad. cast. *De Caligari a Hitler, una historia psicológica del cine alemán*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.
90. Martin Heidegger zum 80 Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch, Francfort, 1969, citado por Nolte, L., *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, ed. cit.
91. Citado por Safranski, ob. cit., pág. 382.
92. Heidegger, M., *Hölderlin's Hymnen. «Geraminen» und «Der Rhin» (1934–1935)*, citado por Losurdo, D., ob. cit. *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Bollati Berlinghieri, 1991, trad. cast. *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la ideología de la guerra*, Buenos Aires, Losada, 2003.
93. Reportaje a Heidegger por Jean Michel Palmier y Frédéric Towarnicki, *L'Express*, 20 al 26 de octubre de 1969.
94. Steiner, G., «Otra vez Heidegger», ob. cit.
95. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, «Subjectivité et Transcendence», sesión del 4 de diciembre, N° 5, octubre–diciembre de 1937.
96. Wahl, J., *Études kierkegaardianes*, París, Vrin, 1949.
97. Heidegger, M., *Sendas perdidas*, ed. cit.
98. Heidegger, M., *Lettre sur l'humanisme*, París, Aubier, 1957. Traducción al francés de Roger Munier. *Carta sobre el humanismo*, trad. cast. Alberto Walter de Reyna, Buenos Aires, *Realidad*, 7 y 9, 1948; Rafael Gutiérrez Girardot, Madrid, Taurus, 1955; Helena Cortez y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.
99. Marcuse, H., «Sobre una filosofía concreta» (1929), «¿Marxismo trascendental?» (1930), «Los Manuscritos económico–filosóficos de Marx» (1932), reproducidos en *Philosophie et Révolution*, París, Denoël–Gonthier, 1967.
100. Tal la opinión de André Glucksmann en la entrevista de *Le Nouvel Observateur*, 11 de noviembre de 1983.

101. Kojève, A., *Dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, trad. cast. Sebreli, J. J. *Dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.

102. Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, ob. cit.

103. *France Observateur*, 29 de mayo de 1959, reproducido en Kostas Axelos, *Arguments d'une recherche*, París, Minuit, 1969.

104. L. Goldmann dio un seminario sobre el tema entre los años 1967-1968, véase Goldmann, L., *Lukács et Heidegger*, ed. cit.

105. En «Hermann Niemeyer zum 80. Geburtstag am 16 April 1963», Tübinger (ed. privada marzo de 1963), citado por Ott, H., «Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger», reproducido en *Heidegger o el final de la filosofía*, ed. cit.

106. Citado por Ott, H., Heidegger. *Un camino hacia su biografía*, ed. cit.

107. Ídem.

108. Citado por Pöggeler, O., «El paso fugaz del último Dios», en *Heidegger o el final de la filosofía*, ed. cit.

109. Carta del 14 de abril de 1928, citada en Ott, H., *Heidegger. Un camino hacia su biografía*, ed. cit.

110. Heidegger, M., *Hechos y reflexiones*, 1983, citado por Ott, H., *Heidegger. Un camino hacia su biografía*, ed. cit.

111. Morán, G., *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets, 1998.

112. Jonas, H., ob. cit.

113. Barret, W. (comp.), *Zen Buddhism Selected Writings of D. T. Suzuki*, Nueva York, 1966, reproducido en Schürmann, R., «Trois penseurs du délaissement: Meister Eckhart, Heidegger, Suzuki», *Journal of the History of Philosophy*, XII, N° 4, 1974, trad. cast. Schürmann, R. Caputo, J. D., *Heidegger y la mística*, Córdoba, Paideia, 1995.

114. Heidegger, M., *Identität und Differen*, trad. cast. de Cortés, H. y Leyte, A., *Identidad y diferencia*, Barcelona, Antrophos, 1988.

115. Heidegger, M., «El origen de la obra de arte» (1935) reproducido en *Sendas perdidas*, ed. cit.

116. Heidegger, M., «El misterio del campanario», trad. cast., *Diálogo filosófico* N° 14, Madrid, agosto de 1989.
117. Heidegger, M., *Der Feldweg*, 1989, trad. cast., *Camino de campo*, Barcelona, Herder, 2003.
118. Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, ed. cit.
119. Véase capítulo 1, «Dostoievski y la novela metafísica».
120. Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, ed. cit.
121. Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, ed. cit.
122. Gadamer, H-G., *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002.

Juan José Sebreli –nacido en Buenos Aires en 1930–, es un reconocido filósofo, sociólogo, crítico literario e historiador argentino. Entre sus obras destacan *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación* (1964), obra con la que se dio a conocer; *El asedio a la modernidad* (1991); *El vacilar de las cosas* (1994) y *El olvido de la razón* (2006).

Sebreli ganó el 2 de junio de 2008 la primera edición del Premio Latinoamericano de Ensayo, convocado por la editorial Debate y Casa de América, de Madrid, con la obra *Comediantes y mártires, cuatro iconos de la Argentina*.

El ensayo publicado en esta edición hace parte del libro *El olvido de la razón* (Editorial Sudamericana, 2006).



Se terminó de imprimir en  
el mes de julio de 2008,  
en Todográficas Ltda.  
todograficas@une.net.co  
Medellín, Colombia