

Sobre Heidegger y el nacional-socialismo

por el Académico de Número

Excmo. Sr. D. JESÚS FUEYO ALVAREZ (*)

INTRODUCCION

Con la publicación del libro de Victor Farias «*Heidegger et le nazisme*» (Verdier, París 1987) lanzado al gran público con reclamo de «best seller», el pasado otoño, culmina de momento, el largo e intermitente, proceso de «desnazificación» al que ha sido sometido el autor de «*Sein und Zeit*» desde el final de la guerra, hace ya cuatro largas décadas. Yo me pregunto si, a estas alturas, puede tener algún interés, fuera del estrictamente histórico-biográfico, el estar puntualmente enterados de la intensidad del *nazismo* de Heidegger. Podría esta circunstancia ser apreciada como una lamentable peripecia o incluso un «trágico error» de un *no-político*, por decirlo al modo de Thomas Mann, lamentable para los amantes del pensamiento puro más elevado y por lo demás, dejar a los hermenéutas la compleja exégesis del pensamiento del filósofo y del destino futuro de la metafísica, como saber agonístico, a los avatares venideros acerca de la problemática profunda del ser y del hombre. Pero parece que no es así, e incluso que no puede ser así. Parece que es preciso extender al pensamiento la grave perversión ideológica, o más que ideológica, del pensador. Lo que quiero decir lo expresa con ingenuidad o quizá con grave irresponsabilidad filosófica Christian Janibet al concluir su prefacio a la obra de Farias:

«Sería irrisorio intentar separar al “*Heidegger bueno*” del “*malo*” como si algunos de sus libros estuvieran “contaminados” por la adhesión al “nazismo”, en tanto que otros resultarían sanos; esto es un poco la manera en que se inda-

(*) Sesión del día 12 de abril de 1988.

ga el reconocer “*lo que esta vivo*” y “*lo que está muerto*” en la filosofía de Hegel. Pero los resultados de la encuesta de Victor Farias, por humilde, por historiadora que pueda ser, de ser admitidos, corroborados, completados, harían preciso reconsiderar la evidencia que nos hace ver en Heidegger, tras haber desaparecido Marx, “el horizonte insuperable” de nuestro tiempo. *Sería preciso recomenzar la historia del problema del ser*» (ob. cit. pág. 14).

Recapitemos sobre la grave entidad de esta última frase. Probablemente, el recomenzar «*la historia del problema del ser*» —si es que cabe reducir a este enunciado toda la faena intelectual de Heidegger— habrá de hacerse, si es que no se está haciendo o se ha hecho ya, en la constante revisión crítica de su pensamiento, y hacerse muchas veces, en el futuro de la meditación ontológica. Esto pertenece al problematismo intrínseco de la interrogación filosófica, de la que no muchas respuestas a los problemas cardinales adquieren el definitivo «status» de *saber-adquirido*. Pero ello resulta o será debido, a la hazaña del pensamiento que supera al pensamiento, al progreso de la verdad del ser. Esto es obvio: pero no es esa la cuestión. La cuestión —y muy grave— es que el pensamiento filosófico del nacional-socialista Martin Heidegger —y sólo por esa su tal condición— quedaría tachado de falsedad monstruosa o, sin más examen propiamente filosófico, expulsado de la historia del pensamiento y de la presencia espiritual de nuestro siglo, como uno de tantos criminales epígonos de Hitler. Parece que esto —aunque, por la fuerza de las ideas quede en una mera connotación odiosa de un pensador— requiere algo más. Entraña algo mucho más complejo, cual es el análisis filosófico de la obra de Heidegger, para comprobar los elementos ideológicos nacional-socialistas que han penetrado corruptoramente en el análisis filosófico de la existencia humana llevada a cabo por el pensador de Friburgo y, aún más, la propia aportación directa o indirecta de su pensamiento, de tan gran onda expansiva, al acervo de la superestructura teórica de la bárbara voluntad de poderío, que llevó a la más grande catástrofe histórica del siglo.

Replanteado con rigor el tema, la aportación del libro de Farias al plano filosófico esencial de la cuestión, es más bien deleznable. Toda la riqueza que la pesquisa policial tiene de acarreo de materiales de evidencia para el «dossier» de Heidegger, resulta algo más que insuficiente, cuando se trata de poner en evidencia la filiación nazi de los conceptos y los análisis heideggerianos. De Victor Farias lamento no saber nada más, en cuanto a su ejecutoria intelectual, que los datos que ofrece la contraportada de su obra: nació en 1940 en Santiago de Chile, doctor en filosofía, enseña actualmente en la Universidad Libre de Berlín; se dice haber sido alumno de Heidegger y haber participado, entre otros, en 1967, en un seminario sobre Heráclito. (Heidegger en colaboración con E. Fink, publicó un trabajo sobre Heráclito en 1970). Esto es todo; no hay mención alguna sobre cualquier otro trabajo intelectual de Farias. Parece que la crítica política de la metafísica de Heidegger debiera exigir, de cualquier modo, más metafísica que política.

HEIDEGGER «NAZI»

Aunque el propósito de este trabajo no es entrar en la investigación facticia del nazismo de Heidegger, no quisiera dar la impresión de que margino los hechos capitales a ese respecto, como si carecieran de importancia, incluso intelectual. En lo que toca a la biografía, a la *onticidad* del personaje Heidegger, a su *mismidad*, sin duda Farias ha prestado una aportación a su ficha, de interés no desdeñable para la indagación histórico-filosófica. Así pues, conviene dejar bien santados los hechos más sobrelialientes, unos conocidos, otros nuevos, de la encuesta llevada a cabo por el investigador chileno. El pliego de cargos se articula en la forma siguiente:

A) Martin Heidegger se afilió a los 43 años, el 1 de mayo de 1933, al Partido Nacional-Socialista de los Trabajadores Alemanes (NS DAP). Su ficha que, Victor Farias ha encontrado en el Centro de Documentación de Berlín, indica que su número de militante fue el 312589 Gau de Baden, pagó escrupulosamente sus cuotas y permaneció como miembro hasta 1945.

B) Heidegger fue nombrado Rector de la Universidad de Friburgo, en sustitución del Profesor de Medicina, von Möllendorf y en candidatura propuesta por este, el 21 de abril de 1933. Hitler había accedido a la Cancillería el 30 de enero del mismo año. Tras la promulgación el 1.º de octubre también de ese año, de la nueva ordenación de la Universidad y, en virtud de la aplicación a las Universidades del «*Führerprinzip*», Heidegger fue nombrado «*Führer*» de la citada Universidad. Según Farias, las personalidades designadas por Heidegger para constituir el equipo de gobierno de Universidad eran todos, con alguna excepción, «miembros o colaboradores activos del partido nazi» (ob. cit. pág. 99). El 27 de mayo de 1933, el nuevo rector pronunció, con motivo de la festividad de la Universidad, su llamado *discurso rectoral* bajo el título de «*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*» («*La autoafirmación de la Universidad alemana*») en el que, según Farias, Heidegger explica: «La elección del nacional-socialismo» (ob. cit. pág. 173).

C) En síntesis, la política universitaria llevada a cabo por el rector Heidegger en el año escaso que permaneció en el ejercicio de sus funciones, se resume en estas medidas que cita Farias:

- Expulsión de todo el personal docente judío y distribución a todos los profesores de un cuestionario relativo al origen racial.
- Nuevo derecho estudiantil.
- Juramento obligatorio para los docentes sobre la pureza de su raza.
- La obligación del saludo nazi al comienzo y al fin de las lecciones.
- La organización del Departamento racial universitario, administrado por las SS encargadas de organizar los cursos dados por un especialista, procedente del Instituto de Higiene Racial de Berlín.

- El servicio del trabajo obligatorio.
- La ayuda económica a los estudiantes miembros de las SA, SS u otros grupos militantes y su denegación a los estudiantes judíos y marxistas.
- La obligación de asistir a las lecciones sobre la teoría racial, la ciencia militar y la cultura alemana.

Independientemente de todo ello, Farias acusa a Heidegger, sobre la base de documentos descubiertos por Hugo Ott, de haber denunciado al profesor de Química Hermann Staundiger, especialista mundialmente famoso y más tarde Premio Nobel, por pacifismo proclamado durante la primera guerra mundial. El procedimiento entablado no concluyó con sanción definitiva alguna.

D) Heidegger participó activamente y trató de tomar la iniciativa en la política nacional socialista de *reforma de la Universidad*, difundiendo sus ideas en proyectos y conferencias aunque, en definitiva, ni prosperan ni el pudo alcanzar los objetivos que se hubiera propuesto.

E) El 23 de abril de 1934 Heidegger, casi al año exacto de su nombramiento, presentó su dimisión como rector. Según Farias fue motivado por una disputa sobre la política asociacionista en la Universidad, aunque su trasfondo ideológico era el giro «reaccionario» que se había generado en el movimiento nacional socialista y que habría de conducir a la liquidación de la cúpula de los S.A. y del ala «revolucionaria» de los Strasser, la «San Bartolomé» o «noche de los cuchillos largos» del 30 de junio de 1934. Farias considera que Heidegger se inclinaba a este ala «radical».

F) Heidegger no volvió a desempeñar puesto alguno en la administración universitaria ni de otro tipo, a lo largo del régimen nacional-socialista. Sin embargo, según el parecer de Farias, mantuvo sus relaciones con las jerarquías del Partido y el favor de la Administración universitaria del Estado que intentó promoverlo a las Universidades de Berlín, Tubinga y Munich, incluso contra el parecer de los claustros de las mismas, pero Heidegger terminó por rechazar siempre, por su deseo de permanecer viviendo en su tierra natal y desempeñando la cátedra en la que sucediera en 1928 a Husserl, tras haber ocupado desde 1923 en Marburgo la que había desempeñado Hermann Nohl. Farias califica de *colaboracionismo activo* la participación de Heidegger en el intento de fundación de las *Academias de Profesores del Reich* y en las actividades de la *Academia para el Derecho alemán y la Alta Escuela política* alemana. Potencia estas actuaciones, al mostrar cómo participó en cursos de conferencias en las que tomaron parte personalidades del máximo rango en la jerarquía nazi como Goebbels, Göring, Rosenberg, Darré, von Schirach, Haushofer, von Papen, Baümler, etc. Le acusa como «denunciador» de los profesores Eduard Baumgarten y Rudolf Stadelman, en la pugna por las cátedras universitarias, bien que en el caso de este último se trate más bien de un caso de favoritismo o parcialidad manifiesta para su promoción a la Cátedra de Historia de Gotinga. Sin embargo, Farias reconoce que «sería injusto pensar que Hei-

degger concedía su apoyo a los candidatos, sobre criterios únicamente políticos» y que «por el contrario, su adhesión radical y austera a la línea nacional-socialista, le movía a un rigor particular cuando se trataba de universitarios vinculados al NSDAP». Así, en su informe sobre el profesor Arnold Ruge, candidato a una cátedra de filosofía en Herdelberg, se pronunciaba Heidegger en estos términos:

«En tanto que el nacional-socialismo considere la eficacia como «condición necesaria para la elección de los Führer y de sus directores responsables, no ha lugar a pensar en atribuir una cátedra de filosofía al señor Ruge. Concederle un puesto en cualquier Universidad del país de Baden sería verdaderamente escandaloso. Sería para mí completamente intolerable tener que soportar a un tal colega» (cit. ob. cit. pág. 237).

G) Bajo el título «*Heidegger y el Duce*» narra Farias, el sucedido, con la publicación de su importante estudio «*Platon Lehre von der Wahrheit*» en el «*Anuario*» italo-alemán de Ernesto Grassi, en 1942. El ministerio de Rosenberg se había opuesto decididamente a su inserción debido a que su concepto del humanismo se oponía a la posición oficial según la cual «para nosotros en Alemania, el humanismo contemporáneo ha dejado de existir y nosotros oponemos a ese humanismo contemporáneo un humanismo político» (cit. ob. cit. pág. 275). A través del embajador Alfieri, el propio Mussolini intercedió a cerca de Goebbels consiguiendo que se accediera a la publicación íntegra del texto en el «*Anuario*» de Grassi. Farias, que no explica suficientemente las razones de la pertinaz animadversión del aparato de Rosenberg respecto de Heidegger, presenta el sucedido como muestra de las altas relaciones y de la importancia reconocida a Heidegger en el movimiento fascista internacional.

Hasta aquí lo fundamental de la larga requisitoria de Farias. Creo no haber omitido nada fundamental, puesto que no es mi propósito disminuir el «*hecho nazi*» de Heidegger en el plano biográfico. Culminando una pesquisa que iniciara un «Tribunal de desnazificación» de la Universidad de Friburgo en 1945, Farias ha llegado a conclusiones cuya relevancia en ese plano personal sería vano negar o desdeñar; las exageraciones están en otra perspectiva. Como resumen nos queda que Heidegger fue efectivamente nazi; un nazi importante como consecuencia de que él era importante, mucho más que por tener importancia en la organización o en la política nacional-socialista. Era, sin duda, Heidegger importante en los dos campos. Jean Paul Sartre cuenta que durante su cautiverio respondió a un oficial alemán que le preguntaba qué necesitaba, con una sola palabra: «*Heidegger*» y le dieron «un grueso volumen, muy caro», quizá, como apunta Simone de Beauvoir, porque «estaba bien visto —Heidegger— por el régimen» (cit. Simone de Beauvoir «*Conversaciones con Jean Paul Sartre*» te. 1982 pág. 228). No le faltaron condenas muy severas, incluso mucho antes del desenlace de los acontecimientos históricos, como la de Benedetto Croce que cita el propio Farias y que en septiembre de 1933 escribía a Vossler:

«Al fin he podido leer completamente el "Discurso del rectorado" de Heidegger; es a la vez indecente y servil. No quedaré admirado por el éxito que su filosofía va a poder encontrar durante algún tiempo; lo que es vacío y general, tiene siempre éxito, pero no produce nada. Creo que en política va a acabar por triunfar también, pero deshonra la filosofía y, de hecho, perjudica también a la política. Al menos a la de mañana» (Farias ob. cit. pág. 121). Croce, que después de todo, era el autor de «*Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*», se pasó en la profecía, en el vacío y en el pleno. Heidegger no triunfó en la política.

EL «PROTONAZISMO» DE HEIDEGGER

Pero Farias no se ha quedado aquí, en el formalismo policial de los hechos. Aunque la nueva documentación que aporta es importante y hay hechos documentados que hasta ahora no habían salido al exterior, la verdad del nazismo de Heidegger, no es nueva. Farias ha intentado en una reinterpretación del pensamiento filosófico de Heidegger a través de sus textos con sentido político —fundamentalmente, discursos; alocuciones y conferencias— y a su vez estos, desde el punto de vista de una ideología elemental, primaria y primitiva, que viene a ser la expresión de la relación romántico-emocional del pensador con su suelo natal, una ensoñación poética de la naturaleza elevada a analítica campesina de la existencia, haciendo, en definitiva, de Heidegger, el difícil pensador de la relación misteriosa del hombre y del ser, sencillamente, el «labrador metafísico» de la Selva Negra. Y este trasfondo rústico, esta espiritualidad de terruño y de estirpe, la devoción suaba, es la que ha llevado a Heidegger —según Farias— a encontrar en el nacional-socialismo la grandeza de su pequeña patria alemana, el centro profundo del mundo —la cuna de Hegel, de Schelling y, sobre todo, de Hölderlin— y al mismo tiempo, la apoteosis de la gran patria alemana, del único gran pueblo del que Fichte dijera que es el pueblo metafísico, el «*Urvolk*», el pueblo prístino, llamado a un destino histórico absoluto, en la forma sagrada del Reich germánico.

Este montaje genialoide, esta gigantomaquia, alzada sobre el discurso sutil y sinuoso, de un pensador difícil, casi hermético y, en cualquier caso, nada retórico y menos vibrante, se despliega a partir del descubrimiento sorprendente de que Heidegger era un «nazi» «*avant la lettre*», nazi antes que Hitler y antes incluso que el mismísimo Möeller van der Bruck, autor del mito del «*Dritte Reich*». Farias rastrea el *protonazismo* de Heidegger en su primera juventud, en un escrito casi de adolescencia, publicado en homenaje a un monje predicador coterráneo, el agustino *Abraham a Sancta Clara*, de nombre originario Johann Ulrich Megerle, predicador oficial de la Corte imperial austriaca, más allá de la segunda mitad del siglo XVII y que alcanzó la plenitud de su fama con la peste de 1679 que siguió al sitio de Viena por los turcos. Abraham a Sancta Clara fue objeto de un homenaje, consistente en la erección de un mo-

numento en Kreenheinstettent, cerca de Messkirch, cuna natal de Heidegger, el 15 de agosto de 1910. Heidegger tenía 20 años. Su artículo, que tal fue su contribución, publicado en la «*Allgemeine Rundschau*» de Munich, lleva por título: «*Abraham a Sancta Clara. A propósito de la inauguración de su monumento en Kreenheinstettent, el 15 de agosto de 1910*». Farias analiza minuciosamente y transcribiendo largos pasajes de este escrito y entre ellos un párrafo destacado, le permite comenzar la genealogía nacional-socialista del pensador:

«Si nuestra época —escribe el joven Heidegger— de cultura puramente superficial, abrumada por rápidos cambios pudiera, al menos contemplar el porvenir volviendo, en su provecho, su mirada hacia el pasado. Esta furia de innovar que arrasa los fundamentos, esta loca negligencia del contenido espiritual profundo de la vida y del arte, esta concepción moderna de la vida volcada sobre la sucesión rápida de los placeres del instante...» (Farias cit. ob. cit. págs. 48 y 49).

Farias concede a este pasaje más que tópico, verdadera jeremiada cargada de patetismo juvenil, una importancia y una virtualidad poco menos que ominosa:

«Es bien evidente que la crítica de la cultura —dice— aquí predicada por Heidegger va mucho más allá de un tradicionalismo conservador al inscribir el problema en el cuadro de una oposición salud/enfermedad (valores del pasado auténtico/valores de un presente liberal y secularizado) invita a una contraofensiva «espiritual», que lleva consigo, por lo menos, virtualidades agresivas» (ob. cit. pág. 49).

Cualquier lector sin prejuicios no ve en las palabras del joven Heidegger más que el lamento literario —está tratando de celebrar el genio oratorio del predicador— y la nostalgia por tiempos de mayor aprecio de los valores de la retórica. Todo lo demás —tradicionalismo conservador, enfermedad de la cultura, contraofensiva y jgresividad! viene de la cosecha del cazador de brujas nazi. Pues de lo que se trata es, de afiliar, desde el primer momento, a Heidegger, que dice, muy circunstancialmente, que «personajes como Abraham a Sancta Clara deben permanecer vivos en nosotros», al furor antisemita, dado que el predicador fue un furibundo debelador de turcos y de judíos, doscientos años atrás; de los unos, por el sitio de la ciudadela cristiana de Viena y de los otros por su perfidia que les lleva a ser los verdaderos culpables de la peste. En efecto, Farias que siempre se recrea dedicando páginas y páginas a subrayar a los personajes que entran en conexión con Heidegger y que, por sus hechos o por sus textos pueden inducir a transferir la atmósfera antisemita o pronazi en que el filósofo se movía, para maquillar debidamente su figura, dice que «el antisemitismo y la xenofobia de Abraham a Sancta Clara se desplegaban en el horizonte de un nacionalismo exacerbado», hablando del modelo moral y de «la pureza del campesino suabo» y de que «nunca Dios abandona a un alemán». Pero sobre todo, su antisemitismo es furioso; para el monje: «el hebreo es ateo, carece de honor, de conciencia de virtud, de fidelidad y hasta de razón» y para colmo asegura que «es notorio que el azote pestilencial ha sido la obra del enemigo perverso, los judíos, los sepultureros y las brujas». Pero para dejar

este tema del supuesto y nefasto tema del antisemitismo de lado, quizá con venga anticiparse en el relato.

Farias recoge como es usual entre los cultivadores de la leyenda de la judeofobia de Heidegger, la acusación de *antisemita profundo* que vierte la viuda de Ernst Cassirer en sus memorias publicadas en Nueva York, en 1950 bajo el título: «*Aus meinen Leben mit Ernst Cassirer*»: «Su inclinación al antisemitismo no nos era desconocida». En su estudio sobre los textos políticos de Heidegger, Jean Michel Palmier («*Les écrits politiques de Heidegger*» L'Herne, París 1968) atribuye esta imputación al mal entendimiento, debido a la ignorancia filosófica, de la crítica, eso sí implacable, de Heidegger a los fundamentos de la interpretación neokantiana de Hermann Cohen, maestro en Marburgo de Ernst Cassirer, cuya obra, muy valiosa, sobre la vida y la obra de Kant, está evidentemente, bajo esa poderosa influencia. También Karl Jaspers en su «*Autobiografía filosófica*» (1977) y en sus «*Noticias de Heidegger*» (1978) se queja de la frialdad glacial de Heidegger ante el «boicot» nazi a los comercios y a los profesionales judíos que comenzó ya en 1933 así como recuerda el que le había puesto en guardia contra los peligros de la «internacional judía». Farias utiliza todos estos datos, pero no se atreve o no llega a una conclusión categórica. Recuerda que Heidegger negó siempre el haber sido antisemita, invocando la ayuda que prestó a los profesores Tannhauser y von Hevesy así como a su alumna Héléne Weiss. Pero no pudiendo citar, ni habiendo citado un solo texto en las conferencias y discursos del filósofo en su período de afiliación nazi de expresa malignidad, antijudía, y sólo, alguno en que Heidegger emplea la palabra *ario*, se ve obligado a inferir el profundo antisemitismo que se le atribuye, utilizando un procedimiento en el que se reitera, el texto de un tercero, el amigo y discípulo de Heidegger, H. W. Petzet, autor de una obra en la que recoge sus conversaciones con el filósofo en la que despliega este razonamiento: «Si cierto tipo de vida urbana le repugnaba (a Heidegger), y que todo cuanto afectaba a lo urbano le resultaba extraño, esto era todavía más cierto, por lo que respecta al espíritu mundano de los círculos judíos que dominan las grandes capitales de Occidente» (ob. cit. págs. 247-248). Esto puede ser cierto por la rusticidad bien conocida de Heidegger y su desdén por lo «mondain», de gusto discutible, pero de ahí a fijarlo en la senda ignominiosa del enloquecido espíritu que llevó al gran holocausto, parece que hay más de un paso. Y dado que mantuvo una «liaison» íntima con Hannah Arendt (v. Derwent May «Hannah Arendt» 1986) su fobia judía parece un tanto exagerada, tanto más que, al parecer «para Martín Heidegger, fue este el gran amor de su vida» (J. Rof Carballo «*Hannah Arendt y su obra*» *non finita* en *ABC* 22.X.1986).

El intento de Farias de perfilar las líneas espectrales de un protonazismo de Heidegger, se plasma en su decidida reducción del pequeño mundo juvenil del estudiante, a la atmósfera político-espiritual de la reacción campesina del catolicismo social, rural, en la región de Baden, en los primeros años de la década de los veinte. Heidegger nació como es sabido —el año que viene se cumple el centenario de su nacimiento— en Messkirch, una pequeña ciudad situada en los confines de la región suaba y el alto Danubio, por la Selva Negra, hijo de

un sacristán católico —maestro tonelero— y de una campesina del lugar. Se crió, dice Farias, en la atmósfera religiosa de las violentas luchas entre los «cristianos viejos» —un movimiento católico disidente del Vaticano I, especialmente en lo que tocaba al dogma de la infabilidad pontificia, y la corriente oficial orientada por el Episcopado que, políticamente, encontraba su expresión en el partido político del centro. Heidegger estudió en la escuela católica de Messkirch y de allí pasó, merced a una beca de la familia Fürstenberg, al liceo de Constanza y a la residencia de San Conrado, bajo la influencia del sacerdote católico Camilo Brandhuber, que era una figura calificada en el partido del «Zentrum», así como, la fundación a través de la cual se le había facilitado la beca, había sido creada por Weiss un notable integrista católico. Farias analiza morosamente estos datos, el clima peculiar de la residencia de San Conrado, «fundada en 1864 por el arzobispo de Friburgo para acoger a los alumnos que se destinaban a las ordenes (sagradas) a fin de darles una formación religiosa adecuada» (ob. cit. pág. 27). Farias no vacila en apreciar en esta atmósfera los primeros gérmenes de la mentalidad autoritaria-integrista que habría de llevar con el tiempo a Heidegger al nacional-socialismo, por cuanto que, en todos los hábitos de la vida, se ponían de manifiesto «lo que entrañaban de radicalmente populista en la elección que debería hacer más tarde, Martin Heidegger en favor del nacional-socialismo». El ambiente político que iba a arrastrar a Heidegger, al movimiento hitleriano, conforme a la intención de Farias, se describe adecuadamente en estas palabras suyas:

«En efecto, en el sur de Alemania como en Austria, se vio también proliferar en esta época un anticlericalismo que se articulará pronto con el fascismo. Merecería la pena llevar a cabo una investigación similar sobre el conservatismo reinante en la residencia de San Conrado, porque de ese conservatismo deberían también surgir opciones políticas radicalmente opuestas al nacional-socialismo. Un ejemplo es, precisamente, el del condiscípulo de Heidegger, antes mencionado: Max Josph Metzger, cura castrense durante la Primera Guerra Mundial, habría de ser fusilado durante la Segunda, en 1944, por haber conspirado contra el régimen hitleriano. Para complicar las cosas, se puede señalar, que Alber Leo Scitbagater, de quien los nazis hicieron un héroe durante la agresión contra Francia y a quien Heidegger consagrará uno de sus discursos más significativos (1933) había sido también alumno del hogar de San Conrado, del liceo de Constanza y después de Bertholdgymnasium de Friburgo, donde Heidegger prosiguió sus estudios secundarios a partir de 1906» (ob. cit. pág. 31).

Así pues, tanto del lado del anticlericalismo como del «integrista» Farias parece llevar a Heidegger como abocado a un destino nacional-socialista. Todo esto tiene algo que ver con los avatares de la vocación religiosa de Heidegger, muy pronto frustrada. En 1909 Heidegger ingresó en el noviciado jesuita de Tisis donde estuvo poco tiempo, para entrar, inmediatamente, en el internado de

teología del Arzobispado de Friburgo, donde estudió hasta 1911. De este itinerario espiritual, cerrado enseguida por la renuncia definitiva a la carrera eclesiástica, hace Farias un verdadero «pandemonium» de influencias y contrainfluencias que, habrían de llevar a una malaconformación y a la larga al nacionalsocialismo y al resentimiento contra el catolicismo. Farias deduce la forma de pensar de los jesuitas de entonces, de un número bien escogido, de una revista de la Compañía de 1906, en la que aparecen artículos entre otros sobre «*Los principios que deberían guiar al Reich en su política colonial*» en que su autor, el padre Koch, pide una matización intensamente misionera de la colonización o sobre el «*Materialismo y la social-democracia*» así como sobre la «*Moral social demócrata*» en los que el autor, el padre Cathrein, critica duramente el revisionismo marxista de Bernstein y Kaustsky, por su inconsecuencia teórica, así como por su agresividad contra la Iglesia, pero sobre todo, por su concepción clasista de la sociedad, destructora de la familia, de la propiedad y del legítimo orden jerárquico de la sociedad, encubriendo un propósito revolucionario demoníaco. De todo ello, Farias concluye con una extraña especulación crítica sobre la frustrada vocación religiosa de Heidegger:

«Resulta claro que al entrar en el noviciado de la Compañía de Jesús, Heidegger no podía resistir al conjunto de ideas político-filosóficas de las que la revista de la Orden, ofrece testimonio. Sin embargo, es preciso no perder de vista que la decisión de ir a los jesuitas fue dictada, sin duda al joven Heidegger, por el deseo de acceder a un *universo social y cultural* que hubiera tenido las mayores dificultades para abordar por cualquiera otra vía. Es significativo que Heidegger, en sus dos tentativas para emprender una carrera religiosa, se haya orientado hacia los jesuitas, orden eminentemente pedagógica, y hacia el seminario secular; evidentemente, se veía ventajosamente atraído por la vida activa más que por la vida monástica, meramente contemplativa, tal como habría podido encontrarla, por ejemplo, en el monasterio de los benedictinos de Beuron» (ob. cit. págs. 35-36).

No se entiende muy bien que se quiere decir con todo esto, pero parece claro que Farias piensa que Heidegger podría haber eludido su fatal destino nazi, haciéndose benedictino. Es toda una muestra del estilo de razonar políciaco del autor.

Farias atribuye el distanciamiento de Heidegger de la Iglesia católica, en un primer momento, a la decepción que le produjo en 1917 la no designación para la cátedra de teología a la que aspiraba por la Facultad y el arzobispo, de Joseph Geysler, pero lo construye sobre el fondo doctrinal de la polémica del *modernismo*, de su condena en 1910 por la encíclica de Pío X «*Pacendi dominici gregis*» en 1919, y por la exigencia del «*juramento antimodernista*» que debían prestar todos cuantos se consagraran al apostolado o a la enseñanza católica. Amparándose en el testimonio de Georg Misch, sostiene Farias que Heidegger dejó la Facultad de Teología y la Iglesia, por su repugnancia en acatar las dis-

posiciones de Roma. Pero las fechas no concuerdan demasiado bien, ya que la crisis en torno al juramento se desarrolló en el año 1910 y siguientes, y sólo hasta principios de 1919 no anunció Heidegger su propósito de abandonar la Facultad de Teología, para consagrarse exclusivamente a la filosofía, aunque Farias, siempre tan suspicaz con las intenciones de su criticado, no deja de apuntar que el alejamiento de la Iglesia le permitía acrecer sus posibilidades de acceder a la cátedra en la Facultad de Filosofía de Gotinga.

Las razones que Heidegger expone, a este respecto, en una carta a Engelbert Krebs de 9 de enero de 1919 que Farias recoge y analiza —su obra no deja de ser muy aprovechable en cuanto al material biográfico— son de orden intelectual, filosófico. Estima que razones de orden gnoseológico-histórico han hecho problemático e inaceptable a sus ojos el «sistema» del catolicismo, no el cristianismo ni la metafísica, bien que está entendida en una acepción nueva. Heidegger afirma haber comprendido, incluso mejor que sus intérpretes oficiales, la aportación de valores del catolicismo medieval y anuncia que espera que sus investigaciones venideras sobre la fenomenología de la religión, testimoniarán su respeto al universo del catolicismo. Finalmente decía, que creía en su vocación filosófica y gracias a ella «poder justificar su existencia y su trabajo ante Dios» (ob. Farias cit. pág. 63).

Aunque Víctor Farias no entra en el análisis de la crisis religiosa de Heidegger, concedió una gran importancia y pertinacia a su actitud respecto al catolicismo en su deriva posterior hacia el nacional-socialismo. «Bien que la ruptura de Heidegger con el catolicismo se produjera en 1919, mantuvo siempre una relación ambivalente con la Iglesia. Se llega al resultado sorprendente de que, a pesar del anticlericalismo virulento del que dio muestras durante la crisis de la asociación estudiantil Bipuaria, se declarara expresamente católico en los cuestionarios del ministerio de Educación».

El problema de la crisis de fe, de Heidegger, tiene importancia, pero probablemente más que en orden a encaminarlo por la derrota espiritual del nacional-socialismo, como sonda de medida de la profundidad de su integración en el nacional-socialismo. Lo que no cabe duda es que en Heidegger la ruptura con la fe ha llegado —como en el caso de Nietzsche, a tener en cuenta, en su caso, por tantos conceptos— a un hondón insondable de *radical escepticismo* en cuanto a cualquier horizonte transcendental del hombre y a la idea de Dios como ser y como redentor, escepticismo que no ha podido superar del todo, al menos en su pensamiento textual. Quizá pueda darse un atisbo en su última afirmación en la entrevista que concedió a «*Der Spiegel*» para su publicación póstuma, cuando dice que «todavía un Dios puede salvarnos», pero ni siquiera sabemos de que Dios pueda tratarse ni de su entidad.

Desde el estricto punto de vista gnoseológico Heidegger se ha situado siempre y lo ha afirmado con reiteración, en una posición *neutral* respecto a toda posibilidad teológica. «Toda posición de *ideario*, es decir, popular y óptica, y, sobre todo, con más razón, toda posición teológica —sea que se la suscriba o no— no entra para nada en el marco de una metafísica existencial» (Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik* Klostermann, 2.^a ed.). En «*Sein und*

Zeit» se aprecia una inserción de la verdad eterna en la finitud concreta de la existencia, que conduce fatalmente a un relativismo existencial: la verdad es eterna sólo para determinada existencia finita si es que ésta incorpora una verdad eterna, o en sus propias palabras: «toda verdad según su modo de ser esencial y actual, es relativa al ser existencial» (Dasein). Ateniéndonos fundamentalmente al primer Heidegger de «*Sein und Zeit*» y de la exégesis metafísica de Kant, no hay más remedio que admitir, que ofrece una base más que insuficiente para que pueda decirse, —como lo hacen estudiosos importantes de su pensamiento como Emil Brunner, Kark Löwith, Delp, etc., que se trata de una «*filosofía atea*» o más exactamente de que «*Heidegger intenta hacer comprensible al hombre sin relación a Dios*» (V. A. Delp «*Existencia trágica*» t. e. 1942 pág. 104). No me es posible y, en realidad, rebasa los bien entendidos límites de este trabajo, examinar la *nesciencia* metódica de Heidegger con respecto al problema de Dios. Heidegger no se ha enfrentado nunca temáticamente con el problema de Dios y, por lo mismo, es excesivo, me parece, sentenciar la condición atea de su pensamiento. Lo que ocurre es que, en su analítica existencial, el hombre apremiado por la muerte, no la rebasa nunca existencialmente; la fenomenología de la existencia, no vislumbra un «más allá» de la muerte.

Y aún así, para concluir este punto, tan delicado, pienso que Heidegger no ha salido nunca de la angustia de la duda. Como Nietzsche, su antepasado espiritual y último profeta, del que André Gide decía que «era, ante todo un creyente», Heidegger sólo se deja apresar en una *interrogación lacerante*. Hay un texto de «*Was heisst Denken?*» (1954) sobre el que Jean Michel Palmier («*Les écrits politiques de Heidegger*» cit. pág. 19) llama la atención que parece significativo sobre lo que acabo de decir.

«Con el último golpe, el silencio se ahonda aún más, se extiende hasta aquellos que sacrificaron sus vidas prematuramente, en las dos guerras mundiales. Lo simple se ha hecho aún más simple. Aquello que es siempre lo mismo extraña y libera. La llamada del «camino de campo» («*Feldweg*») es ahora, completamente distinto. ¿*Es el alma quién habla? ¿Es el mundo? ¿Es Dios?*» (Heidegger «*Der Feldweg*» 1953).

Ahora bien, ocurre que estas últimas graves cuestiones coinciden casi exactamente, en su interrogación con un texto juvenil, autobiográfico del joven Nietzsche, inédito hasta 1936:

«Y es así, que creciendo, el hombre se desprende de todo lo que le ataba antes; es inútil que rompa sus ataduras, caen, sin que lo espere, cuando Dios lo manda. ¿Dónde está el anillo que le circunda al final. ¿*Es el mundo? ¿Es Dios?*» (Nietzsche cit. Palmier ob. cit. pág. 18).

Farias, cree descubrir inequívocos contenidos indiciarios del nazismo ulterior de Heidegger, en la conferencia que pronunció en el Congreso badense de

Karlsruhe que se celebró entre los días 11 a 14 de julio de 1930 que llevaba por título «La esencia de la verdad» y que, con ese mismo título, pero con muchos retoques, se publicaría por primera vez, en plena guerra, en 1943. El Congreso era un homenaje a la patria badense y a la lengua alemana y Farias se recrea subrayando los personajes nazis o prenazis que acompañaban a Heidegger en el cortejo de organizadores y conferenciantes. El presidente de honor de la comisión organizadora Eugen Fischer que había fundado ya en 1927 un Instituto de Higiene Racial, el dramaturgo Otto zur Nedden, conocido por su obra, violentamente antisemita «*El judío de Malta*», el compositor Franz Philip, autor del primer himno nazi al trabajo, el pintor August Rumm, autor de un retrato de Heidegger, que entraría en el Partido en 1940, Josef Mussler que habló sobre «*La cultura badense, especialmente en el espacio cultural alemán*», Anton Fendrich, el pastor evangélico Kark Hesselbacher, Leopold Ziegler, Friedrich Muckle, Ernst Kriek, Herman Burte, todos ellos nazis, futuros miembros del Partido, colaboradores o antisemitas. El rasgo más sobresaliente premonitorio de la adhesión tres años más tarde de Heidegger al nacional-socialismo, lo encuentra Farias en el lazo místico que, para Heidegger une a la *verdad* con la *tierra*, con el suelo nutricio del espíritu, con la patria natal donde habita la verdad. Se buscará en vano en el texto publicado en 1943, cualquier rastro que asemeje a esta reducción campesina del espíritu, pero Farias se apoya en un testimonio de Heinrich Berl recogido de su libro «*Conversaciones con contemporáneos célebres*» publicado en 1946. En 1930, tres años después de la publicación de «*Sein und Zeit*», Heidegger era ya un filósofo con prestigio mundial y se había situado a la cabeza de la filosofía alemana. Cuando pronunció su conferencia estaba flotando en el ambiente si aceptaría o no la cátedra de Berlín, en la vacante dejada por Troeltsch. Berl, en el texto que recoge Farias, cuenta:

«Vino la oferta de Berlín. Cada uno se preguntaba: ¿aceptaría Heidegger la cátedra de Troeltsch? Había guardado silencio durante algún tiempo, pero los que lo conocían sabían que no daría un paso: ¿qué iba a hacer un campesino de la Selva Negra sobre el asfalto de Berlín? Ocurrió entonces algo gracioso. Heidegger aceptó participar en el Congreso del país de Baden, donde habló de «*la esencia de la verdad*». Desde las cimas heladas de la abstracción, descendió más y más profundamente a la tierra, para atreverse, al final, a dar el paso: la verdad y la realidad se reunían sobre el suelo de la patria. Ahí estaba su respuesta a la llamada de Berlín» (cit. Farias ob. cit. pág. 82).

Se puede dar por cierto que un final, más o menos de este temor, de brindis emocionado al terruño, coronase la disertación —uno de los textos más difíciles— de Heidegger; después de todo, era el Congreso de la pequeña patria badense, pero la verdad de la verdad estaba en «las cimas heladas de la abstracción», cuando el pensador proclamaba:

«La cuestión acerca de la esencia de la verdad encuentra su respuesta en la tesis: *la esencia de la verdad es la verdad de la esencia*».

La cuestión de la verdad y del error, de la no verdad y de la ignorancia, de la existencia y del hombre como existente, la cuestión del ser y del ser frente al ser del hombre, sobrevuela la tierra por alturas de pensamiento, casi inasequibles, aunque el hombre, existente, pisa y crece sobre la tierra:

«El descubrimiento de la existencia como tal, es al mismo tiempo y en sí el en-cubrimiento de las cosas en su totalidad. En esta simultaneidad del descubrimiento y del en-cubrimiento, se hace valer el error. El en-cubrimiento de lo desvelado y el errar, pertenecen a la esencia originaria de la verdad. La libertad, comprendida a partir de la *«existencia» in-sistente del hombre, no es la esencia originaria de la verdad (en el sentido de la conformidad de la representación) más que porque la libertad mana por sí misma de la esencia originaria de la verdad, del reino del misterio en el error. El dejarse ser de lo que es, se realiza por nuestro comportamiento en el seno de lo abierto. En todo caso, el dejarse ser de lo que es como tal y en la totalidad no se lleva a cabo adecuadamente más que cuando, de vez en cuando, es asumido en su esencia originaria; en tal momento, la resolución aceptada del misterio, comienza a despuntar en el seno del errar percibido como tal. A partir de ahí, la cuestión de la esencia de la verdad, se encuentra planteada en su originalidad radical. Desde ese momento se alza el velo acerca del origen del entretrejimiento de la esencia de la verdad con la verdad de la esencia. La contemplación del misterio desde el discurrir del error plantea el problema en el sentido de la cuestión única: ¿qué es lo que existe en su consistencia en la totalidad? En tal interrogación, se piensa el problema esencialmente desconcertante y cuya equivocidad no ha sido aún despejada: la cuestión del ser de lo existente. El pensamiento de ser, del cual esta cuestión originariamente deriva, se concibe desde Platón como «filosofía» y, ha recibido más tarde, el nombre de «metafísica» (Heidegger «*Vom Wesen der Wahrheit*» 2.^a ed. Klostermann, Frankfurt, 1949 pág. 23).*

No pretendo haber alcanzado a comprender el texto hasta su último resquicio; he intentado descifrar el texto alemán para esta versión española apoyándome también en traducciones francesas e italianas, pero es sabido que tratándose del alemán de Heidegger, lo primero, es traducirlo al alemán. Pero no es la cuestión del lenguaje ni la de la hermenéutica lo que en este momento interesa primordialmente, sino el hacerse cargo de la inaudita posibilidad de encontrar desde esta teoría, poco menos que inextricable de la verdad, una correlación con la idea elemental y primitiva del suelo natal, de la tierra nativa y de la visión del mundo que el hombre puede llevar con ella a lo largo del vivir. La intencionalidad ideológica de Farias, se descubre en su intento superficial y vano de llevar, como del roncal el pensamiento velado y sutil de Hei-

degger a la reivindicación campesina, a la concepción agraria de la comunidad y, en definitiva, a los movimientos de la «tierra y la sangre» y a la posición socializadora de la tierra, de Darré, que jugó un papel puramente propagandístico en la política efectiva del nacional-socialismo. Es cierto, que en una de las expresiones de programación política más que raras a lo largo de la obra de Heidegger —el problema de si hay en él un pensamiento propiamente político es una cuestión a examinar rigurosamente— en un texto radiodifundido en la primavera de 1934 que Farias cita y comenta «*in extenso*» plantea polémicamente, con vistas a la construcción de una nueva sociedad, la oposición del campo y la ciudad, y se decide en favor de la agricultura y la labranza, con pasmosa ingenuidad:

«No se podría apreciar suficientemente la posibilidad de conservar una clave campesina sana como base de toda la nación. Muchos de nuestros males actuales no son más que la consecuencia de una relación desequilibrada entre las poblaciones urbana y rural. Una sólida capa de pequeños y medios agricultores ha sido en «todo tiempo la mejor salvaguardia contra las perturbaciones sociales como las que padecemos en la actualidad. *Es también la única solución que asegura a una nación su pan cotidiano en el plan de una economía cerrada.* La industria y el comercio retroceden así, desde su situación preeminente y malsana y se articulan en el cuadro general de una economía nacional en la que se equilibran las necesidades» (cit. Farias ob. cit. págs. 192-193).

Es dudoso que Heidegger pensara que el nacional-socialismo pudiera realizarse a partir de esta concepción de la economía agrarista del «pan nuestro de cada día», más propia del abate Simón y del sistema político-económico *comercial cerrado* que propusiera Fichte, el siglo pasado. Se trata de una salida de Heidegger de su espacio mental propio, de la *morada del espíritu* que prescribió el mismo para el filósofo y que Hannah Arendt recuerda lo caro que le suele costar a los verdaderos pensadores, con el recuerdo de Platón y el consejo de Aristóteles a los filósofos, de no querer jugar a reyes en el mundo de la política (V. Hannah Arendt «*Vies politiques*» tñ París 1974 «*Martin Heidegger*» pág. 317). Pero no es por ahí, por la vía campesina, por donde Heidegger puede asumir una responsabilidad ideológica en el pensamiento político nacional-socialista. En clara contradicción con la concepción romántica de la sociedad forestal a la que siente existencialmente tan vinculado, la afirmación filosófica e históricamente más grave de la incidencia de la imagen del mundo de Heidegger y la concepción del nacional-socialismo está en aquella que hace resaltar, todavía, en su «*Introducción a la metafísica*» (1953) que recoge su curso de 1935 que tantas veces y tanto se le ha reprochado, de ver «*el encuentro de la técnica planetariamente determinado y el hombre de los tiempos modernos*», justamente, en la concepción nacional-socialista del mundo y de la vida, es decir, en lo que es, por autonomasia, lo más opuesto al reino idílico de la naturaleza y de la economía natural de la agricultura.

LA DISCUSIÓN POLÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE HEIDEGGER

El autor de *«Heidegger et le nazisme»*, parece haber discurrido de esta suerte: siendo así que Heidegger se decidió por Hitler y se afilió al partido nacional socialista, al tiempo que aceptaba bajo su régimen el rectorado de la Universidad de Friburgo, ha de ser así, que esta fue una decisión filosóficamente tomada, más aún, una decisión postulada e imperada por la propia filosofía del pensador, lo que supone —este es el *«a priori»* también decisivo— que su obra básica y universal *«Sein und Zeit»* publicada en 1927, tendría que contener forzosamente los elementos esenciales de pensamiento que condujeron a su autor al nacional-socialismo.

Dijérase que aquí se incurre en una equívoca proyección, demasiado directa de la filosofía sobre la política. Puede que, en muchos casos, la concepción del orden político sea la reducción a filosofía práctica de la filosofía teórica. Así lo era, sin duda en los antiguos. Y quizá debiera volver a serlo. En un ensayo, en el que no sabe uno que admirar más si la sutileza o la erudición, Wilhelm Hennis *«Politik und praktische Philosophie»* (Neukried, 1963) ha mostrado que la distinción fundamental entre *«teoría»* y *«praxis»* lleva a la comprensión de la política como hacer humano sometido al fin del bien común, a una regla ética, a una instancia moral. Pero lo que ha caracterizado a la ciencia política, es decir, al saber teórico de la fundamentación y la acción del Estado, desde Maquiavelo, es la abstracción de esa instancia moral, es decir, el intento de comprender rigurosamente la naturaleza del Estado y las relaciones con sus súbditos, a partir de la realidad inmanente y específica de la política. Es evidente que en muchos aspectos, esto ha permitido la construcción y el conocimiento riguroso del orden político y de sus sistemas, pero el principio metódico de perfeccionar idealmente la política, ha dejado de ser hace mucho tiempo, la regla áurea de la ciencia política. En este sentido, Hennis acierta, cuando dice que la historia de la ciencia política moderna, orientada hacia un saber de tipo teórico riguroso, es la historia de su disolución en una gama creciente de disciplinas singulares, que han perdido su conexión nuclear con el principio ontológico-moral —el ser y el deber del hombre en la comunidad— que habría de articularlos y las sutiles distinciones que la sabiduría clásica —Aristóteles y la Escolástica— se veían forzados a indagar para establecer los comportamientos debidos según una bien entendida ética política.

Pero también este proceso ha entrañado, a mi juicio, otro inconveniente, no menor, en el plano del rigor intelectual. Al elevarse la especulación a un plano riguroso de abstracción exigido por la precisión apodíctica del conocimiento —Aristóteles en cambio, decía que en la filosofía práctica eran muy pocos los postulados indiscutibles— todo pensamiento teórico sobre la realidad parece llevar incoado una filosofía política que, o bien aparece expresamente formulada, o bien puede inferirse por un desarrollo reflexivo de los esquemas teóricos configuradores del conocimiento abstracto. Así, la sabiduría política de los dos últimos siglos ha ido disolviéndose en un proceso que pudiéramos llamar, en el mismo sentido que Ortega y Gasset atribuía a la filoso-

fia, de *pantónomo*, porque recae sobre todo que se la pueda encontrar en cualquier área de conocimiento. Y al mismo tiempo se producía un proceso en cierta manera inverso. Al resolverse el mundo de la política de la última Modernidad, en postulaciones proyectivas de transformación radical del Estado y de la sociedad, es decir, en concepciones revolucionarias estrechamente ligadas a imágenes globales utópico-ideológicas de la totalidad política, se ha producido una suerte de *ideologización* de aquella dispersa reflexión política o proyección teórica sobre la política, a la que intenta cerrar el paso Max Weber con la búsqueda de una ciencia social libre de juicios de valor, que sorprendentemente ha conducido, como ha mostrado en un libro reciente Allan Bloom («*The closing of the american mind*», Nueva York, 1987) al desconocimiento por principio de toda premisa superior del bien y del mal.

Así se ha generado la tendencia nefasta a la «ideologización» de todo pensamiento, de todo pensamiento y de todo pensador, a una filiación exaltadora o descalificadora. El caso de Marx es elocuente en el sentido de lo que acabo de decir. En la actualidad el ala liberal radical de los universitarios norteamericanos ha superado el marxismo psicoanalítico de la década de los 60 modernizado por Marcuse y la sociología revolucionaria de la Escuela de Frankfurt, transfiriéndose la conciencia «gauchiste» extremada a un nihilismo anarcoide inspirado en Nietzsche y, paradójicamente, respecto a la interpretación nazi que ahora discutimos en Heidegger, en Sartre y en el conjunto de pensamientos existencialistas, pero siguen llamándose «*marxistas*», porque esta etiqueta sigue siendo la denominación que incorpora la máxima tensión revolucionaria. En nuestra época ha llegado a ser, lamentablemente inevitable, que cada hombre de pensamiento elevado tenga que soportar su encarcelamiento ideológico, su fijación política, en las posiciones de la beligerancia didáctica, que no sólo enturbian su mensaje filosófico, sino que empujeñecen su dimensión intelectual hasta su «enjibazamiento» panfletario.

Era inevitable pues que un pensador, tan entrañado en la existencia humana como Heidegger, por hermética que pueda parecer su escritura, fuera objeto de esta manipulación ideológica y en su caso, habida cuenta de la aventura nazi, era tan inevitable como lamentable que sus textos fueran radioactivados a la búsqueda de algo así como los presupuestos metafísicos del nacional-socialismo. Así pues, la denuncia y la crítica fascistas de Heidegger, independientemente de las peripecias personales de la desnazificación, vienen desde el desenlace de la Segunda Guerra Mundial, en cuanto que, no ya ataques políticos, sino exégesis filosóficas críticas de la proyección de su analítica de la existencia en proclamación profética del nacional-socialismo. Las críticas filosóficas o, al menos revestidas, de argumentación filosófica son muy desiguales, pero entre ellas merecen mención las de Karl Löwith «*Heidegger Denker in dürftiger Zeit*» (Fischer, 1953), George Lukács «*Die Zerstörung der Vernunft*» (Aufban, Berlín 1955), Paul Hühnerfeld «*In Sachen Heidegger*» (Munich, 1961), Theodor W. Adorno «*Jargon der Eigentlichkeit*» (Suhkamp, Frankfurt a. M. 1965), Beda Alleman «*Heidegger und Politik*» Mercur (Munich, 1967), Guido Schneeberger «*Nachlas zu Heidegger*» (Berna, 1962, obra que ha utilizado al

máximo Farias), Jürgen Habermas «*Philosophis-politische Profile*» (Suhrkamp, Frankfurt, 1971, t.e. Taurus, Madrid, 1986), Otto Pöggeler «*Filosofía y Política en Heidegger*» (Alfa, Barcelona, 1984).

Estas críticas se caracterizan por lo general por un respeto innegable a la figura filosófica e intelectual de Heidegger, bien que traten de encontrar una explicación a la «monstruosidad» de su afiliación al nacionalsocialismo según unos y a su trágico error según otros. No vamos a exponerlas en este momento, aunque sobre alguna hayamos de volver. Pero en casi todas ellas predomina un rasgo común; se trata de motivar filosóficamente la conducta de Heidegger, o de acusarle de haber creado con su obra un clima espiritual propicio a la seducción del nazismo y a su envoltura decorativa en una meditación filosófica de indudable envergadura. Es decir, en todas ellas, se va de la filosofía a la política. Víctor Farias, como hemos apuntado, ha seguido el procedimiento contrario: ha ido de la política a la filosofía. O sea, ha preestablecido como dato fáctico inconcuso el nazismo de Heidegger y a partir de ahí ha ido a buscar a su obra anterior a 1934 los contenidos intelectuales una concepción «*pro-tonazi*» y en los posteriores una corroboración ideológica de la fidelidad de Heidegger, en su pensamiento y también en su comportamiento a la «*Weltanschauung*» nacionalsocialista. Es aquí donde Farias ha dado pruebas lamentables de una no disimulada manía persecutoria y, sobre todo, de una pobreza de conocimientos filosóficos en la exégesis del difícil universo mental heideggeriano, que le inhabilita para una pretensión de la exigencia, no sólo práctica, sino también teórica, como la que ha planteado en su libro.

Desde el primer momento he apuntado que no es mi propósito consumir un turno de defensa del pensador de Friburgo. Sin duda, su pertenencia formal y moral al suceso histórico presidido por Hitler es un hecho demasiado significativo que no puede marginarse de la comprensión profunda de sus ideas. Es esa significación, la convergencia o la colisión de un análisis de un calado excepcional de la existencia humana y un movimiento ideológico-político que sacudió en sus mismos fundamentos la civilización europea, lo que es mi propósito estudiar. Así, el para mí desgraciado libro de Víctor Farias, me sirve más bien de mera motivación. Por lo mismo, admito la benévola intención de salvar el prestigio filosófico de Heidegger de sus defensores, que también los hay. Así cuando, Jean Beaufret, —a quien Heidegger habría de dedicar su muy importante «*Carta sobre el humanismo*» (1947)— en 1947, escribía:

«El destino de todo pensamiento filosófico, cuando rebasa cierto grado de entereza y de rigor, es ser mal comprendido por los contemporáneos a quienes pone a prueba. Clasificar como apóstol de lo patético, como promotor del nihilismo y adversario de la lógica y de la ciencia, a un filósofo que ha tenido por preocupación única y constante el problema de la verdad, es una de las más extrañas confusiones que ha podido cometer la ligereza de una época» (cit. René Schérer y Arion Lothar Kelkel «Heidegger» t.e. Madrid 1975 pág. 14).

se extiende un manto protector sobre el pensador, sobre todo en lo que toca al *nihilismo* según hemos de ver, que con la mejor intención perturba la interpretación del pensamiento y lo que es peor, disminuye su grandeza.

Otro tanto cabe decir de la defensa visiblemente apasionada, pero articulada, sobre un serio trabajo intelectual de Jean Michel Palmier, cuya obra hemos utilizado con el mayor provecho:

«Heidegger —escribe Palmier, refiriéndose a la dimisión del rectorado de la Universidad de Friburgo en 1934—, va a partir de entonces, a comprender toda la magnitud de su error de 1933, y lo reconoce públicamente. Sus cursos, desde entonces, serán vigilados por los S.S. que enviarán regularmente informes a los principales ideólogos del movimiento, Krieck y Bauemler, Heidegger combate el biologismo de Rosenberg y las teorías raciales (en su curso sobre el «Logos»). Atacará a Carl Schmitt, en un seminario poniéndose de lado del profesor Erich Wolf. Sus cursos sobre Nietzsche contienen no solamente violentas críticas de la “*filosofía nazi*”, sino un rechazo total de la interpretación que esta da de Nietzsche. Se buscará en vano, en la masa de cursos que se extienden de 1936 a 1940, la menor palabra, que puede pasar por un compromiso con las “*interpretaciones oficiales*” de los textos de Nietzsche, entonces reinantes. Heidegger se opone de manera explícita a las interpretaciones del editor nazi de Nietzsche, filósofo oficial del partido, Alfred Bauemler... De una forma general, Heidegger no criticaba directamente las tesis de la ideología nazi: le bastaba con exponer su propio pensamiento para ofrecer la más violenta contradicción. Contenía no solamente una oposición “*histórica*” de Heidegger al nazismo, sino también una *oposición ontológica* a sus tesis» (ob. cit. pág. 92).

En esto, el trabajo inquisitorio y la aportación testimonial de Farias en su obra llegaría a conclusiones mucho más radicales y comprometidas:

«Nuestra tesis central —escribe Farias— es la siguiente: cuando Martin Heidegger decidió adherirse al partido nacionalsocialista, había recorrido ya un largo camino preparatorio, cuyo origen es preciso buscarlo en el movimiento social-cristiano austríaco, de naturaleza conservadora y antisemita, y en las expresiones que este había encontrado en la región donde nació y comenzó sus estudios Heidegger (Messkirch, Constanza). Considerando las circunstancias históricas y los textos de juventud de Heidegger (en particular, su primer escrito consagrado al predicador agustino Abraham a Sancta Clara que data de 1910) se ve como se articula progresivamente un pensamiento alimentado por una tradición autoritaria, antisemita, ultranacionalista, que sacralizaba la patria entendida en el sentido más local, iba a la par con un populismo radical y comportaba fuertes connotaciones religiosas. Desde el punto de vista siste-

mático, ese desarrollo se encontrará con las reflexiones de "*Ser y Tiempo*" (1927) —sobre la historicidad, sobre el ser— en comunidad "*auténtica*" y su relación al pueblo, al héroe, a la lucha (parágrafo 74)— y el rechazo por Heidegger de las formas democráticas de la vida social, repulsa inspirada en las ideas de Yorck y de Dilthey (parágrafo 77). (Farias ob. cit. pág. 16). Es lo que hemos llamado "*protonazismo*".

Farias deduce la proclividad nacionalsocialista de Heidegger y su primera inclinación por el ala representada por Ernst Röhm y sus SA, populista, revolucionaria y proclamadamente socialista, de la que eran portavoces los hermanos Strasser, liquidada con la «purga» de junio de 1934, así como su revisión —pero dentro del fondo ideológico originario del nacional-socialismo— de sus actividades en contra del asociacionismo universitario liberal-democrático, en los esfuerzos de Heidegger en pro de una organización universitaria capaz de asumir las responsabilidades universitarias de la nueva era, en su acción efectiva y práctica como rector de la Universidad de Friburgo, en sus relaciones con el movimiento estudiantil nazi, en una primera fase, controlado por las SA, en las deferencias hacia el filósofo del régimen hitleriano al ofrecerle con insistencia cátedra en las dos universidades más importantes del Reich, Berlín y Munich y en su actividad intelectual a lo largo de todo el régimen celebrado por las instancias oficiales y por su difusión promovida eficazmente por los medios de propaganda:

«Nuestras investigaciones —concluye Farias— nos han llevado a la conclusión de que, incluso si el veía las cosas de otro modo tras su "*ruptura*" con el movimiento nacional-socialista real, no se puede comprender su evolución ulterior sin tener en cuenta su evidente fidelidad a un cierto fondo propiamente nacional-socialista, traducido en formas que ciertamente son muy suyas. Lo testimonia no solamente el hecho de que en 1953 Heidegger reafirmar su opinión sobre la —grandeza y verdad interna— del movimiento nazi, sino aún más por su negativa, neta y reiterada, a hacer una retracción honrosa, habida cuenta de las monstruosidades del hitlerismo ampliamente reconocidas. Si se considera todo el ciclo que conduce desde los cursos consagrados a la filosofía de Nietzsche hasta la entrevista póstuma concedida a "*Der Spiegel*" (en la que afirma, por ejemplo, que cuando los franceses se ponen a pensar, se ven obligados a hablar en alemán), aparece claramente que Martín Heidegger permaneció siempre fiel a toda una serie de proposiciones características del nacional-socialismo» (Farias ob. cit. pág. 20).

En cuanto a la renuncia de Heidegger a abjurar de lo que Farias llama su «*adhesión sin límites al fondo genérico del nacional-socialismo*», Farias recoge un testimonio del famoso teólogo Rudolf Bultmann, con el que quiso renovar su

amistad después de la guerra, que por el rango intelectual de los dos personajes y hasta por su dramatismo merece la pena retener. Al reencontrarse con Heidegger, cuenta Bultmann:

«Todo quedaba olvidado. Si cualquier razón lo había unido al nacional-socialismo, quedaría disuelta por la desilusión. No había pues ya ningún obstáculo entre nosotros. De modo que, en el momento de separarnos, le recordé lo que me había dicho por teléfono: —Ahora le dije debes retractarte por escrito como lo hizo San Agustín, no como último recurso, sino por amor a la verdad de tu pensamiento—. En ese momento el rostro de Heidegger se endureció, estupefacto. Y se marchó sin decir una palabra».

LA HERMENEUTICA «NAZI» DEL ANALISIS EXISTENCIAL

Toda la firmeza con la que se sostiene Farias en el plano de los hechos aunque alcance, muchas veces, una exageración en el análisis de las significaciones que, en definitiva, viene a devaluarlos por su manifiesto *«parti pris»*, se torna de una anemia escandalosa de argumentación didáctica, de penetración y objetividad de interpretación filosóficas. Es sabido que Heidegger es un pensador difícil; no es un filósofo de lectría sugestiva, de comprensión obvia, de pensamiento a la mano. Nada pues había que reprochar a Víctor Farias si llegado al punto que hemos expuesto —Heidegger fue nazi y se ha negado a retractarse— hubiera dado por cerrado el caso, dejando a la crítica rigurosamente filosófica el deducir las consecuencias de ese hecho, importante y grave, en el plano de la interpretación y la valoración del pensamiento.

Pero Farias se ha propuesto una *lectura nazi* de la filosofía existencial de Heidegger y esto es patente, y se evidencia en su obra, que rebasa el marco de sus posibilidades. No es porque haya de tenerse, aún siendo esto peligrosamente intencional, por imposible «a priori». La prueba es que lo han intentado Lukacs, Adorno Pöggeler y, sobre todo, Karl Löwith. Y no lo ha hecho conscientemente, metódicamente, no obstante, el radicalismo de su crítica ideológica Jürgen Habermos.

«Es sintomático de la vinculación consciente —escribe este último— del pensamiento de Heidegger a la situación histórica el que el llamamiento haya cambiado mientras que las estructuras de sentido han mantenido su continuidad a lo largo de los decenios de su desarrollo. *No es nuestra tarea demostrar la continuidad de las estructuras fundamentales desde "Ser y Tiempo" hasta la "Carta sobre el humanismo"*. Pero, en cambio salta a la vista la variabilidad de las cualidades apelativas. Hoy se nos habla de custodia, de pensante rememoración ("Andenken"), de vigilancia, de gracia, de amor, y de escucha, donde en 1935 se nos exigía violencia, mientras que ocho años antes Heidegger alababa la decisión cuasirreligiosa por la

existencia privada, replegada sobre sí misma, con autonomía finita en medio de la nada de un mundo sin dioses. El llamamiento ha cambiado de coloración por lo menos dos veces de acuerdo con la situación política, mientras que las figuras de pensamiento que representan la convocatoria o la autenticidad y la polémica contra el "estado de caída" ha permanecido estable. El curso de 1935 desenmascara sin piedad la coloración fascista de aquella época. Pero esa coloración no solamente se debe a motivos externos, sino que resulta también del contexto de la cosa misma» (Jürgen Habermas «Martin Heidegger» con motivo de la publicación del curso de 1935) en «Perfiles filosófico-políticos» cit. págs. 62-63). Esta reflexión se mantiene todavía en la arena de la polémica política, pero se apoya sobre una crítica filosófica inmanente, que permite dar por supuesta la interpretación de lo que Habermas llama «estructuras de sentido» es decir, el análisis ontológico y existencial de Heidegger.

Pero Farias revela, a cada paso, su incapacidad para remontar el vuelo de la política al pensamiento, al menos que se trate de una táctica perversa para reducir a Heidegger al vulgar propagandista de una ideología tópica. Farias no sólo excluye de su indagación de la selva problemática heideggeriana del análisis existencial, las cuestiones más tortuosas en *la relación del ser y el ser existente del hombre*, sino que —y a pesar de la reciente aparición de su obra completa que permite tener a la vista toda la obra de Heidegger— ignora la mayor parte de sus estudios sobre todo desconoce el fundamental giro teórico que se manifiesta a partir de la «Carta sobre el humanismo» (1947) el pensamiento renovador de sí mismo, de lo que se llama el «segundo Heidegger».

Según Farias, la vinculación de Heidegger con el nacional-socialismo, no hubiera sido posible, como han mostrado Karl Löwith y Ernst Tugendhat, *fuera de una concepción de la verdad* establecida ya en *Ser y Tiempo* publicada en 1927. Al incardinar el «descubrirse» del ser en la forma primaria y radical del existir, Heidegger «priva a la reflexión de toda posibilidad de encontrar criterios de juicio verificables o falsificables al nivel de una *racionalidad intersubjetiva* efectivamente realizable» (ob. cit. pág. 73). De tal modo se introduce un tipo de *factibilidad transcendental* que permite tan sólo ver o no ver lo «descubierto», pero en absoluto diferenciar y justificar la grandeza o la miseria de las «irrupciones históricas». Pero estas indicaciones críticas, si bien se mira, son para Farias insuficientes. «Estas observaciones —dice— explican solamente la *posibilidad* para Heidegger de *hacer suyas las concepciones nazis*, sin captar lo que tienen realmente de «positivo» en orden a las tomas de posición de Heidegger en torno a 1933. Para Farias es preciso mostrar los verdaderos momentos en «*Ser y Tiempo*» que anuncian la ulterior evolución *política* de Heidegger. «En otros términos —añade Farias— la continuidad interna del pensamiento heideggeriano entre 1927 y 1933, debe mostrarse, a partir de los elementos intrínsecos de su reflexión, mantenidos de una época a la otra y, por los cuales, el filósofo encuentra una justificación en el seno mismo de su sistema. Pero esto exige rechazar

radicalmente la concepción ampliamente extendida, según la cual «*Ser y Tiempo*» tendría únicamente por objeto la *existencia individual aislada*, encerrada en un riguroso solipsismo» (ob. cit. pág. 73). Farias sostiene que el acceso a la fundamental distinción heideggeriana entre existencia «auténtica» e «inauténtica», sólo puede plantearlo Heidegger mediante una apertura al «ser en-común» y desde ella darle su propio contenido por referencia a categorías comunitarias como son la *tradición* y la *herencia*. Pues, advierte Farias, «tradición y herencia no son más que dos formas de *otra realidad* que los funda y los hace posibles: el *pueblo*, o, más exactamente la «comunidad-del-pueblo» y, consecuentemente, «*el destino*» («*Geschick*») que para la existencia individual, no aparecía más que como dependencia respecto de aquello que acostumbra a hacer una mayoría ciega y anónima, se presenta por el contrario, en el caso de las grandes irrupciones históricas, como el horizonte legítimo, auténtico, verdadero del «*Dasein*». (Ob. cit. pág. 74).

Esto le permite a Heidegger, en la versión que da de su análisis Farias, empalmar directamente con las nociones esenciales del nacional-socialismo:

«Nos vemos remitidos a una estructura totalizante (“*el pueblo*”) y a la tradición que le pertenece como propia. Un paradigma (la herencia histórica) permite un actuar auténtico. Esta concepción de la “comunidad-del-pueblo», con su tradición y su herencia, sitúa a Heidegger en perfecta resonancia con las nociones similares que el nacional-socialismo difundirá en un cuadro, es cierto, explícitamente racista. Pero las correspondencias no se detienen aquí. Para asumir, como se ha dicho, sus propias posibilidades, el pueblo, tomará una vía específica que no es ni la conservación tradicionalista de los valores culturales recibidos del pasado, ni la simple custodia de las instituciones y de las costumbres. Según, “*Ser y Tiempo*”, el acto constitutivo del “ser-con-otro” *auténtico*, en tanto que rebasa el simple hecho de la asociación entre individuos, es la lucha (“*Kampf*”). Esta representa la “*decisión*” en acto y es en ella, donde se presenta, realizando, su categoría ontológica, la “*decisión-resuelta*” (“*Entschlossenheit*”).» (Farias ob. cit. pág. 74).

A partir de aquí puede ya Farias consumir la *ideologización* progresiva del pensamiento de Heidegger desde un *individualismo decadentista* hacia una especie de «*comunitarismo tradicionalista-revolucionario*», de tal modo que a través de las preocupaciones ontológicas de «*Ser y tiempo*», se transparentan con toda claridad las preocupaciones políticas de Heidegger, vinculándose a un «*modelo general de sociedad política*», que, a través de la explicación del principio de la *historicidad* llevada a cabo por Dilthey y Yorck, permitirá llegar a una concepción oligárquica del Estado y esto hasta el punto de ser completamente insuficiente considerar como lo hace Lukács el pensamiento de Heidegger como un «*intento de desarmar la inteligencia alemana de cara al advenimiento del fascismo*», dado que se puede afirmar categóricamente que la filosofía de Heidegger «*pone en acción positivamente elementos propiamente fascistas*, que se encuentran

en perfecta continuidad *con los acontecimientos históricos ulteriores*» (Farias ob. cit. pág. 76; subrayados míos).

El descubrimiento hermeneútico de Farias, la extensión del análisis analítico a la comunidad como realidad radical asistencial, rompiendo el supuesto solipsismo del análisis existencial de «*Ser y Tiempo*» es el gran descubrimiento de Farias, descubrimiento absolutamente original, pues no creo que nadie lo haya anticipado. Este descubrimiento, si bien se mira, responde a la intuición específica de cromatizar de nazismo desde sus primeras formulaciones el pensamiento filosófico de Heidegger. Ahora bien, el mecanismo de interpretación utilizado incurre en un verdadero absurdo filosófico. Toda la originalidad —y si se quiere la peligrosidad inmanente— del pensamiento de Heidegger está en el intento —y en la exigencia— *de acceder al problema ontológico*, al problema del ser de la metafísica tradicional, a partir de un *análisis del comportamiento*— no meramente de la actitud teórica— de un ser *existente*, que está ahí, de cara al ser, imantado por el ser, que no puede realizar su existencia sin ejercitarse de continuo en esa *misteriosa relación con el ser*, por lo demás, de suyo incógnito. Esta fenomenología de la existencia *no puede extenderse más allá de la existencia* así entendida, como inmediación con el ser, porque la *relación ontológica* fuera de ese marco se *diferencia cualitativamente por la interposición del existente* que interroga por el ser y que, a vueltas con esta interrogación pertinaz, hace práctica y teóricamente su vida, su vida con los demás y en la comunidad. Pero la *comunidad* que es el medio donde se realiza —pero quizá no solo, por virtud de la transcendencia del ser— auténtica o inauténticamente la existencia, *no es una primigenia instancia de apertura al ser*, es decir no es, *propiamente, susceptible de un análisis existencial*, sino simplemente de una consideración de otro estilo de saber —filosófico o científico— *pero posterior ya al análisis radical y previo que Heidegger se ha planteado* y que consiste en la determinación de la *esencia del modo singular de ser que es el específico del hombre* y del que forma parte como elemento condicionante la *propiedad misma de la existencia*, el ser la mía o ser la tuya. De tal modo, la analítica de la existencia que Heidegger postula y despliega es *siempre rigurosamente concreta*; no es una *teoría abstracta de la existencia*, sino *la del existente individuo*, «mi» existencia, la «tuya» o la del «otro», y por lo mismo no puede romper los límites de la onticidad radical de esa existencia, sin trastocar por completo los supuestos mismos del análisis. Pero esto, no tiene nada que ver con el *solipsismo*; la existencia que analiza Heidegger, la del existente que él llama «*Dasein*», aunque comprendida dentro de sus concretas dimensiones existenciales se encuentra abierta al ser, al «descubrirse» o «dejar caer el velo del ser» y excluye por definición todo lo que suponga rechazo de la realidad exterior objetiva.

Por importantes que puedan estimarse el «*ser-en-común*» y la «*comunidad*» no pueden ser nunca objetos primarios de la reflexión existencial sino decantaciones objetivadas en las que el ser definido por la existencia, el hombre existencial se despliega ontológicamente realizando su destino. Por esto cabe plantearse resueltamente como lo hace Alexander Schwan («*Politische Philosophie im Denken Heideggers*» Colonia, 1965) la cuestión de si, en sentido estricto,

hay un pensamiento político de nivel filosófico en Heidegger. Schwan llega a una conclusión muy condicionada y matizada al respecto. Para Schwan, viene Heidegger a recuperar la concepción aristotélica de la política como *determinación de la verdad*, como *obra de la verdad* y para él resulta cierto que en el conjunto de su pensamiento y con vistas a situación espiritual de nuestro tiempo, Heidegger ha desarrollado una «filosofía política»; aunque tan sólo en sus rudimentos y por proyección de los presupuestos filosóficos sentados en otro campo temático. En síntesis, para Schwan encontramos en Heidegger una determinación de la esencia de la política como obra de la verdad (correlación que supone también la política como «no-verdad» y como «error») que hay que valorar ligándola a su comprensión de la época contemporánea como caracterizada por la caída y la pérdida de la verdad en cuanto principio del obrar político (ob. cit. págs. 12 y 13). Con todo, llega Schwan a la estimación de que el considerar la política como obrar de la verdad del ser; la lleva a una referencia fatalmente *totalitaria* y esto explica su adhesión al nacional-socialismo, puesto que tal modo de ver la realidad significa que el *totalitarismo se ha convertido en la esencia del mundo moderno* (v Palmier ob. cit. pág. 52). Personalmente no aceptaría estos resultados aún apreciando positivamente los esfuerzos de Schwan; sin alinearlos en la teoría de los acusadores de Heidegger por virtud de la «nazificación» de su fenomenología existencial. No hay con propiedad y rigor en Heidegger, una filosofía política ni un pensamiento político a nivel filosófico. Heidegger no ha escrito ni un solo ensayo ni un solo artículo que tenga formalmente por objeto la política ni ha elaborado en lugar alguno conceptos políticos. Lo que hay, ciertamente, en Heidegger son pensamientos de derivación y pensamiento sobre la política diseminados —lo que no quiere decir, incoherentes o desarticulados— que pueden guardar una mayor o menor relación proyectiva con el hecho de su vivencia nacional-socialista y las expresiones de estos, que es lo que merece la pena investigar o mejor dicho, dar razón de ello.

LOS LLAMADOS TEXTOS POLITICOS DE HEIDEGGER

Hay ciertamente, textos —documentos y conferencias— de Heidegger en su año de rectorado y posteriormente, aunque con menor intensidad, en los restantes de los treinta, en los que la intencionalidad política, sin ser temática ni siquiera directa, se transparenta de modo inequívoco en las alusiones triunfalistas al régimen nacional-socialista, a la visión grandiosa del futuro, el destino de Alemania e incluso a la ordenación de cierto ámbito —por ejemplo, la Universidad— para ponerla en el sentido de la hora revolucionaria y, hasta, para diseñar la forma en que debe acometerse la reforma para conservar esa revolución. Esto es así, por cuanto que, resulta obvio que Heidegger no ha cursado su afiliación al partido como un mero trámite, más o menos, ligado a su acceso al rectorado que se produce unos días antes. Lo que, con mayor énfasis

salta a la vista en estos textos, es que Heidegger se vé ante la irrupción histórica de una nueva era para Alemania e incluso para el mundo. Y encuentra en el nacional-socialismo la expresión política de esa hora decisiva y grandiosa.

El primer texto que, en este orden de cosa, Farias subraya con énfasis, es el discurso pronunciado por Heidegger el 26 de mayo de 1933, en el homenaje que anualmente se rendía a Albert Leo Schlageter, en el décimo aniversario de su fusilamiento por su participación en actos de resistencia contra las fuerzas francesas de ocupación de los territorios del Ruhr. Schlageter, que había nacido en el país de Baden y estudiado en el mismo liceo de Constanza que Heidegger, fue uno de los primeros héroes exaltados por el nacional-socialismo, y el acceso al poder del partido, coincidiendo con el décimo aniversario de su ejecución, fue motivo de un gran homenaje en el que tuvo participación destacada la Universidad de Friburgo, de la que un mes antes había sido Heidegger nombrado rector. En aquella ocasión Heidegger proyecta patéticamente su análisis de la existencia auténtica y de la muerte, sobre la figura del héroe Schlageter, para ponerla como modelo del «comprender nuestra vida». Para Farias, la elegía de Heidegger le permite «a través de la figura de Schlageter reunir de manera armoniosa la existencia individual y la existencia colectiva en su posibilidad de llegar a ser existencias auténticas» (ob. cit. pág. 105) y, comprendidas así las cosas, «Heidegger era plenamente consciente de encarnar en la persona del joven héroe, la situación y el destino del pueblo alemán al desenlace de la Primera Guerra Mundial tal como la veían la extrema derecha y los nazis: un pueblo traicionado por sus compatriotas, confrontados a la urgencia de «despertarse» y del que Heidegger pensaba que la vanguardia estudiantil, constituían las «generaciones vivas» a la «cabeza del movimiento». Esta es la interpretación que Farias da al sentido de las palabras de Heidegger y probablemente no es falaz aunque, les falte una evidencia literal. Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, conviene aclarar que la distinción fundamental entre existencia «auténtica» e «inaauténtica» no reviste en Heidegger el carácter de un juicio moral objetivo, sino que es el producto de una decisión íntima que vale fundamentalmente en el marco de la existencia individual que configura, dado que todo el sistema de valores y pautas sociales con vigencia en la comunidad, se determinan en el ámbito y según el estilo de la existencia anónima que rige la impersonalidad del existir inauténtico. Así pues, pese a todo lo que dice Farias, nos encontramos aquí con el mismo obstáculo que impide transferir sin más el análisis existencial del individuo a la sociedad.

El famoso discurso rectoral de Heidegger pronunciado en 23 de mayo de 1933 con ocasión de la toma de posesión de su cargo, ha sido siempre —y no sin razón— el centro de la acusación del Heidegger nazi. Su objeto temático es la reforma universitaria —uno de los objetivos programados sin un esquema concreto, por la «revolución nacional-socialista» y el nuevo rector lo abordó formalmente bajo el título de «*Die Selbstauptung der deutschen Universität*» («La autoafirmación de la Universidad alemana»). Heidegger concibe el rectorado como una «guía espiritual» que orienta a los miembros de la Universidad —profesores y alumnos— para realizar la esencia y la misión histórica de la

Universidad integrada en «el destino del pueblo alemán y en su propio carácter histórico».

«La auto-afirmación de la Universidad alemana es la voluntad original, común, de su esencia. La universidad alemana es para nosotros la alta escuela, en la que a partir de la ciencia y a través de la ciencia, se educa y forma a los guías y guardianes del destino del pueblo alemán. Querer la esencia de la Universidad alemana es querer la ciencia, en el sentido de querer la misión espiritual histórica del pueblo alemán en tanto que pueblo que se reconoce a sí mismo en su Estado. Ciencia y destino alemán deben, en esta voluntad de esencia, llegar al mismo tiempo a la potencia».

Junto a esta, casi obsesiva «*germanización del saber*», Heidegger vincula la Universidad, al pueblo y al Estado, a través de una participación de servicio — del trabajo, militar y del saber— y la configura en su ordenación bajo «*la jerarquía orgánica del Estado de Führer*» proyectando toda su misión con vistas al «*combate*».

«La voluntad de esencia del cuerpo docente debe despertarse y reforzarse en el anhelo de la simplicidad y de la amplitud del saber concerniente a la esencia de la ciencia. *La voluntad de esencia* del cuerpo estudiantil debe obligarse para conseguir la mayor claridad y el más alto rigor en el saber; y, debe dar al saber que tiene, por la comunión del pueblo y de su Estado, la forma de esencia de la ciencia, aportándole exigencia y determinación. Estas dos voluntades deben compelerse recíprocamente para el combate. Todas las capacidades de voluntad y de pensamiento, todas las fuerzas del corazón y todas las aptitudes de la corte, deben desplegarse *para* el combate, fortalecerse *en* el combate y conservarse *en tanto* que combate» (ob. cit. Farias pág. 117).

La evidente resonancia nacional-socialista de muchas de las expresiones y giros del discurso muestran que, en la ocasión, hizo Heidegger, algo más que un discurso de circunstancias. ¿Aspiraba a proclamar las ideas maestras de una reforma transcendental de la Universidad alemana —transcendental, en cuanto que capítulo importante de la transformación revolucionaria de la sociedad alemana— y a convertirse en líder de ese movimiento, que rebasaba por todas partes los límites de lo meramente pedagógico?. Farias lo afirma categóricamente y lo sitúa en pugna con otros proyectos de reforma, quizá más ponderados, que terminaron por imponerse. Pero quizá Heidegger quería responder, asumiendo tal papel —más que al intento de lanzarse a una carrera política que malévolamente le atribuye Croce— al indiscutible liderazgo espiritual que sobre todo, estaba ejerciendo sobre la juventud universitaria alemana. Este es un hecho tan llamativo y sorprendente que sus amigos y sus críticos políticos no han dejado de subrayar y que también al transferirse a la mis-

ma juventud que iba a hacer la guerra alemana, no ha dejado de motivar la mala fama ideológica de Heidegger.

A propósito de la «*grandeza de un influjo*» y sentando las bases de su crítica política, escribía Habermas en 1959, con ocasión de su setenta aniversario:

«...Si volvemos la mirada hacia atrás desde la atalaya que representa este aniversario, observamos la historia de un imponente influjo —en el marco de la universidad alemana—, el mayor que ha ejercido un filósofo desde la muerte de Hegel.

Ciertamente, que el influjo de Heidegger no se limita ni mucho menos a las universidades; los más adictos se congregan más bien «*ante portas*». Estos pequeños círculos, muchas veces verdaderas sectas, están diseminados por todo el país y es difícil abarcarlos con la mirada... Entre ellos, han alcanzado una fama ya proverbial los capitanes de la industria que buscan reposo en el monte Bühler».

«Pero es más seguro que nos atengamos a la influencia académica. Un buen número de catedráticos y de aquellos que quieren serlo invocan a Heidegger como impulsor de su propio pensamiento. Muchos han tomado sus motivos, los han trabajado y los han desarrollado, pero la mayoría se ha limitado a recibir sus impulsos y han sido empujados por ellos en una u otra dirección».

«Tales posiciones marcan la influencia académica de Heidegger, pero sólo visto desde los márgenes; pues no menos prominentes que estos pensadores que se mueven en los márgenes del pensamiento heideggeriano, son los discípulos propiamente dichos, en parte “ortodoxos” combativos y en parte pedagogos de temple más apacible, a quienes interesa menos la pureza de la doctrina que la introducción que esa doctrina puede suponer al pensamiento en general (Habermas «Perfiles filosófico-políticos» cit. págs. 65-66).

Pero si Habermas se refiere aquí sin duda al poderoso movimiento de influencia que desatara el pensamiento filosófico y que sigue ejerciéndose en repercusiones profundas y pacíficas, alteradas tan sólo por el hecho —por esta razón grave, de los intentos de marginación ideológico de Heidegger— aún más significativa fue la misteriosa y rara seducción que ejerciera en los jóvenes estudiosos en las décadas de los veinte y de los treinta, que Hannah Arendt describe, ciertamente, en términos entrañables:

«Que me sea permitido —escribe con ocasión del 80 aniversario— comenzar por su *debut* en la vida pública, no por el año 1889 en Messkirch, sino por el año 1919, en que entra el profesor en la vida pública académica alemana en la Universidad de Friburgo. Porque el renombre de Heidegger es más antiguo que la publicación de «*Sein und Zeit*» en 1927 y cabe preguntarse incluso si el éxito insólito de este libro —no tan sólo la impresión que produjo inmediatamente, sino sobre todo, su extraordinario efecto a largo

término con el que pueden medirse pocas publicaciones del siglo— hubiera sido posible sin, como se dice, el éxito profesional que le había precedido y que no hacía más que confirmar, al menos en el espíritu de los estudiantes de entonces».

«No tenía apenas más que un nombre, pero el nombre circulaba por toda Alemania como la noticia del rey secreto... ¿A quiénes llegaba la noticia y que decía ella? Había por entonces, tras la Primera Guerra Mundial, en las universidades alemanas, no ciertamente un rebelión pero sí un malestar de gran envergadura en la actividad docente y estudiantil, que se extendía por todas las Facultades que eran algo más que simples escuelas profesionales y que llegaba a todos los estudiantes para los que el estudio significaba algo más que la preparación del oficio... Lo que ese pequeño número tenía en común era —para decirlo con las palabras de Heidegger— que sabían distinguir *entre un objeto de erudición y una cosa pensada*, y que el objeto de erudición, les era poco menos que indiferente. La noticia llegaba entonces a los que estaban al corriente más o menos expresamente de la ruptura entre la tradición y los *«tiempos sombríos»*, que habían comenzado a despuntar: aquellos que, por consiguiente, tenían a la erudición en los casos de la filosofía por un juego ocioso y no estaban dispuestos a plegarse a la disciplina académica más que por lo que en ella había de *«cosa pensada»* o como Heidegger diría hoy de *«la cosa del pensar»* («Zur Sache des Denkens», 1969). La noticia que les atraía a Friburgo y un poco más tarde a Marburgo decía: hay ahí uno que ha llegado, efectivamente, a las cosas que Husserl ha proclamado, que sabe que no son una cuestión académica, sino el ansia del hombre pensante y eso, en verdad, no solamente desde ayer y desde hoy, sino desde siempre; y que precisamente porque para él el hilo de la tradición se ha roto, descubre de nuevo el pasado» (Hannah Arendt *«Vies politiques»* cit. págs. 307-310).

¿Es realmente extraño que este hombre dejara de pensar que le correspondía la responsabilidad política de conducir la reforma de la Universidad en una hora decisiva de transformación revolucionaria, él que era ya el guía intelectual o espiritual de ella? Y ¿es necesariamente inexplicable que algunos o muchos de los jóvenes combatientes que salieron de las Universidades pensarán que su mensaje filosófico, era la clave misteriosa de su destino trágico y hasta de su ideario político? Así, uno de ellos pudo escribir, incluso antes de los acontecimientos:

«Nuestra actitud proviene no ya del mito germánico, sino de la filosofía heideggeriana; no procedemos ya movidos por la buena o mala conciencia, por el arrepentimiento o la conciencia de pecado, con satisfacción propia o con propósito de enmienda, sino con la sola conciencia de nuestra existencia, tomada como algo fatídica-

mente dado y *arrojado*. Esta creencia en la ineludibilidad del sino fatídico, este conocer la amenaza y el fracaso, van unidos con una valiente decisión de luchar, con una disposición de dar la batalla, y una magnanimidad y actitud tal, que el hombre se hunde en grandeza y conformidad (Hans Naumann «*Germanischer Schicksalglau- be*» Jena 1934 pág. 82).

Sin duda, en esto radica la responsabilidad histórica del pensamiento, más que del comportamiento de Heidegger; pero, esta extraña y hasta fatal seducción venía envuelta en un clima espiritual del que el nacional-socialismo no era un epifenómeno, pero que lo excedía con mucho en sus raíces y en sus frutos.

Con todo el texto más grave de los analizados por Farias en este, el más peligroso capítulo de la acusación, es el texto, inédito pero recogido en notas fragmentarias, que ha descubierto en unos archivos, de una lección que Heidegger desarrollara en el semestre del verano de 1933 y que es forzoso, como el mismo Farias advierte, recibir «*cum grano salis*». El título que se le atribuye es, nada menos, que el de: «*La cuestión fundamental de la filosofía*».

Heidegger, según estos apuntes, comienza por preguntarse si la juventud estudiantil capta la importancia histórica del movimiento que se está viviendo y de lo que está en trance de producirse. La esencia de este acontecer radica en que el pueblo alemán «*se ha encontrado a sí mismo*» y tiene a su frente «*un gran mando*». De tal modo, y gracias a ello, el pueblo ha creado su Estado y asumido el destino histórico de la nación. Ha conquistado así su misión espiritual en medio de los pueblos y está forjando su historia. Este proceso constituye un vasto movimiento que conduce hacia muy lejos, hacia el advenimiento de un porvenir todavía oscuro. A ello está respondiendo la juventud universitaria alemana con la voluntad de encontrar la disciplina y la formación que le permitirán alcanzar la madurez para asumir su papel de guía espiritual y político. Todo gran mando auténtico del Estado está impulsado por la fuerza de un destino fundamentalmente oculto y en, el fondo no es, más que la misión político-espiritual de un pueblo. Lo que es preciso iluminar para enraizarlo en el corazón del pueblo es el saber acerca de esta misión, puesto que esta vinculado a su futuro, sin ser un saber profético que, por ventura no está resueltamente prescrito, porque ahogaría toda acción. La interrogación acerca del futuro implica una puesta en cuestión, por la que nos exponemos a «la oscura necesidad de nuestra historia» pero que es la clave de su filosofía. La filosofía es la cuestión acerca de la ley y de la estructura de nuestro ser. Queremos hacer de la filosofía una realidad, en cuanto que planteamos esta cuestión. Y esta cuestión, la suscitamos porque arriesgamos con ella *la cuestión fundamental de la filosofía*». (Farias ob. cit. pág. 143-145).

Más adelante Farias avanza, tomando por base los apuntes de esta lección perdida, el único texto *formalmente* nazi, en las palabras de Heidegger, que haya podido citar a lo largo de su obra:

«Circula la opinión —había dicho Heidegger, según esta fuen-

te— de que sería preciso espiritualizar la revolución nacional-socialista alemana. Yo planteo la cuestión: ¿Con qué espíritu, pues? ¿Dónde ir a buscar este espíritu? ¿Sabemos siquiera que es espíritu? Desde hace mucho tiempo estamos convencidos de que espíritu es la perspicacia vacía, el juego descomprometido de la sutileza, la actividad sin límites de un entendimiento encarnizado en disecar, en descomponer. El espíritu sería así la sedicente *razón universal*. En tanto que el espíritu es desde hace mucho el soplo, el viento, la tempestad, el compromiso y la resolución. No tenemos necesidad de espiritualizar hoy el gran movimiento de nuestro pueblo. El espíritu está ya presente... Debemos aprender a comprender este momento histórico y a saber que es suficientemente grande y rico en fuerzas para que podamos arriesgarnos a enlazar con el origen auténtico de nuestra existencia histórica, llevados por la voluntad única de crear un porvenir espiritual a nuestro pueblo y asegurarle una vocación entre los demás pueblos».

Como he dicho, Farias saca a relucir *este texto errático*, con sus reservas. Personalmente, no lo puedo tomar en serio como base de un enjuiciamiento ideológico de Heidegger, no sólo porque sea dudosa su condición fidedigna, sino porque para mí, atenta y viola, una característica fundamental del estilo del pensar heideggeriano; su ambigüedad constitutiva. Esta ambigüedad no le viene ni de la oscuridad ni de la vacilación de su pensamiento, sino de algo más profundo, *la inseguridad estructural de la existencia humana*. Hay, con todo, algo seguro: Heidegger, no fue nunca un nazi estilo Goebbels.

En la entrevista concedida a «Der Spiegel» para su publicación tras su muerte, Heidegger afirma que la técnica ha llegado a escapar del control humano y que la democracia no puede recuperar ese control y al preguntarse si su ideal de la «*Heimat*», de la patria local no se alejaba por completo de la posibilidad de apostar una solución al problema de la planetarización de la técnica, Heidegger respondió:

«Me parece que da usted a la palabra *técnica* un sentido demasiado absoluto. Por mi parte yo no comprendo la situación del hombre en el mundo de la técnica planetaria como una maldición inexplicable y a la que no se puede escapar, yo considero que el pensamiento, con sus propios límites, debe ayudar al hombre a establecer una relación satisfactoria con la técnica. *El nacional-socialismo, se comprometió, es cierto, en esta vía*».

¿Qué quería decir Heidegger con estas palabras? En realidad, repetirían tan solo la tesis apuntada en la «*Einführung in die Metaphysik*» (1953) que recoge el curso de 1935 y que establece la conexión fatal entre la *planetarización de la teórica y el orden totalitario*. El último Heidegger, a partir del giro esencial de su pensamiento, va a descubrir la Técnica como medio de organización y realización de la existencia, que entraña una obnubilación creciente del «*des-cubrir*»

se» del ser. La virtualidad ontológica del existir del hombre, lo que al hombre como existente diferencia de la existencia en sentido corriente, esto es, el poder del «Dasein» como «ser-ahí» de estar siempre saliendo de sí, exponiéndose y liberándose en el ser, va a deslizarse paulatinamente hacia la ambigüedad del ser como origen y punto de arranque de la metafísica. Parece que lo que Heidegger llama el «*olvido del ser*», en el sentido de que la metafísica contempla sólo el problema del ser desde y a partir del hombre como singular existente, está en el origen de toda la creación del hombre, en el pensamiento, la ciencia, el arte o la técnica.

Pero la *técnica moderna* representa un salto cualitativo y un rasgo característico esencial de la *época moderna*. ¿En qué consiste la modernidad, por así decirlo, epocal de lo moderno? En que el hombre accede, por primera vez, al re-conocimiento del mundo como *imagen de totalidad*.

«El hecho de que lo existente pase a ser existente en la condición de representado, determina que la época en que se llega a eso, sea nueva respecto de la precedente. Las expresiones «*imagen del mundo de la Edad Moderna*» e «*imagen moderna del mundo*» dicen dos veces lo mismo y sobreentienden algo que antes no pudo haber nunca... la imagen del mundo no pasa de ser de una antes medieval a otra moderna, sino que el hecho de que precisamente *el mundo pase a ser imagen, caracteriza la esencia de la Edad Moderna*.

«Más lo nuevo de ese proceso, no estriba en modo alguno en que ahora la postura del hombre en medio de lo existente *sea simplemente otra* frente al hombre medieval y antiguo. Lo decisivo es que el hombre ocupe él mismo esa posición *como propiamente decidida por él*, la conserve deliberadamente como ocupada por él y la asegure como el terreno de un posible desenvolvimiento de la humanidad. Comienza aquel modo de ser hombre que ocupa el *dominio de la potencia humana como ámbito de medida y ejecución para la dominación de lo existente en conjunto*. La época que se determina a base de ese acaecer, no sólo es nueva frente a la precedente para la contemplación retrospectiva, *sino que se pone a sí misma y adrede como nueva*. Ser moderno corresponde al mundo que se ha convertido en imagen».

Inmediatamente se advierte la estructura *polémica* de este mundo, configurado como imagen para la dominación del mundo. Pues por lo mismo que la imagen sirve a una situación hegemónica del hombre, es inevitable y fatal una concurrencia y una pugna, también sin precedentes e ideológicamente configurada, como forma nueva de *voluntad de poderío sobre el mundo*.

«El proceso fundamental de la Edad moderna es la *conquista del mundo como imagen*... El hombre lucha por la posición en que él pueda ser aquel existente que da a toda la existencia la medida y le trace la pauta. Como esta posición, se asegura, estructura y for-

mula como *visión del mundo*; la relación moderna con lo existente se convierte —en su desenvolvimiento decisivo— en disputa entre *visiones del mundo*, pero no entre cualesquiera sino solamente entre aquellos que ya han revestido de la última resolución, las extremas posturas fundamentales del hombre. Para esta lucha de visiones del mundo y de conformidad con el sentido de esta lucha, el hombre pone en juego el poder, sin restricciones del cálculo, del planteamiento y del cultivo de todas las cosas. La ciencia como investigación, es forma indispensable de ese instalarse en el mundo, uno de los caminos por los cuales se precipita la Edad Moderna con una *velocidad del cumplimiento de su esencia* desconocida por los que participaban en esa lucha, con lo cual la Edad Moderna penetra en el capítulo decisivo y, es de suponer que más duradero de su historia». («*La época de la "imagen del mundo"*» en *Holzwege* t.e. págs. 79-83).

La concurrencia por el dominio planetario del mundo, queda así como determinada por una nueva relación entre el existente y el ser, el hombre y el mundo. Y a esta nueva relación se incorpora decisivamente la técnica moderna como máximo instrumento de conformación intencional del objeto y como potencia de reserva energética para el hombre. ¿En qué consiste para el último Heidegger lo cualitativamente nuevo y esencialmente distinto de la técnica contemporánea sobre lo precedente?

Heidegger ve la técnica moderna como un *proceso ilimitado y fantástico de acumulación de energía*. Las técnicas de extracción de energía y de acumulación de esa energía, en fondos de reserva, determinan la situación existencial del hombre contemporáneo. Situación de peligro, de alerta. El descubrimiento de energía es siempre peligroso, pero si la mentalidad y el destino nos inclina al estilo de atender a la realidad, al modo de lo que Heidegger llama *Gestell* (provisión, dispositivo) el peligro es *supremo*. La devaluación ontológica del hombre contemporáneo, le viene de que no puede encontrar su ser, por haber perdido de vista la relación al ser, al haberse convertido el mismo en elemento para el fondo de reserva. Así camina por el borde del abismo pero no en una actitud temblorosa y vacilante; antes al contrario, consciente o inconsciente de esta situación, se yergue y se planta en señor de la tierra dispuesto a arrasar a todo lo que y a todo aquel que se oponga o resista a su visión dominadora del mundo.

Ese pensamiento corresponde al Heidegger recluso, en su refugio de Todtnauberg, en la Selva Negra. Pero la imagen del mundo como totalidad que aparece ya en la conferencia «*La época de la imagen del mundo*» (que fue una conferencia pronunciada el 9 de junio de 1938, bajo el título de «*La fundamentación de la imagen del mundo de la Edad Moderna*» viene ya del curso de 1935, no publicado hasta 1953 bajo el título de «*Introducción a la metafísica*», donde figura la comprometedor y decisiva frase acerca de «la interna verdad y grandeza de este movimiento» (es decir, del encuentro de una técnica de vocación

planetaria como el hombre moderno). Este movimiento es el nacional-socialismo. en la entrevista póstuma de «*Der Spiegel*», Heidegger alude a esta actualización histórica que el ve en el nacional-socialismo: «El Nacional-socialismo, se comprometió, es cierto, en esta línea». ¿Por qué? Sencillamente, porque la idea planetaria de la imagen del mundo cuya unidad espacio-funcional garantiza la técnica moderna, sólo puede para Heidegger organizarse políticamente, en una *concepción totalitaria del Estado*. Se trata también de un descubrimiento, de un velo que se alza sobre la realidad política contemporánea caracterizada por la pugna de las concepciones del mundo. Heidegger ve en el nacional-socialismo de los primeros treinta un proyecto político a la altura del tiempo, en el nivel histórico de la planetarización de la potencia estatal. Heidegger pensaba que la edad de la gran técnica, coincide con la época del crepúsculo de la metafísica. ¿Podía dejar de soñar que el pueblo alemán, el pueblo metafísico por antonomasia, dejara de ser el protagonista del nuevo «eon» de la técnica, como forma en que se reelabora y re-configura la nueva realidad existencial, el mundo en su totalidad planetaria, como imagen sobre la que se asienta y centra el hombre con su vocación de poderío?

La línea de tangencia entre la filosofía de Heidegger y la ideología totalitaria del nacionalismo, no se encuentra, para mi modo de ver en la analítica de la existencia de «*Sein und Zeit*», sino en la comprensión de la técnica como posibilidad de organización total del mundo. En la filiación teórica de esta nueva visión de la realidad, no puede decirse que sea un pensador radicalmente original. Especialmente el nombre de Ernst Jünger no puede desconocerse en este punto. Es el mérito de Palmier, haber destacado la importancia de la relación personal y de la correspondencia con Jünger, intensificados después de la Segunda Guerra Mundial, en el desarrollo del pensamiento del que con Richardson podemos llamar el «segundo Heidegger». Ahora bien, Jünger está, singularmente, por sus obras «*Der Arbeiter*» (1932) y «*Die totale Mobilmachung*» (1930), también en la atmósfera confusa de ideas de la revolución conservadora y del nacional-socialismo. Hans-Peter Schwartz lo ha estudiado a partir de su imagen de «anarquista-conservador» («*Der Konservative Anarchist. Politik un Zeitkritik Ernst Jünger*» Friburgo, 1962). Para Palmier:

«...Jünger fue el único en medir la existencia del horizonte en el que se inscriben las conmociones de la historia mundial (última). Testigo de la agonía y de las últimas convulsiones de un mundo, Jünger, intentó pensar su fundamento. Comprendió la esencia de la modernidad, como el reino incondicional de la técnica. Todo el esfuerzo de Heidegger, en su diálogo con Ernst Jünger irá orientado a mostrar que ese reinado incondicional de la técnica no es sino la última consecuencia de la metafísica de los griegos» (ob. cit. págs. 176-177).

Puede que sea así. si bien es cierto que en la obra de Heidegger el nombre de Jünger no aparece antes de 1939, pero el importante ensayo de Heidegger «*Zur Seinsfrage*» fue publicado por primera vez en el libro homenaje a Jünger

(1955) y tiene como fondo de reflexión el ensayo de este «*Über die Linie*». Con todo puede que Palmier exagere cuando dice que la «descripción de la consumación de la metafísica occidental y de su realización en la esencia de la técnica esta tomada de «*Der-Arbeiter*» de Ernst Jünger» y que también es «Jünger quien aporta lo esencial de las descripciones del nihilismo activo en sus realizaciones últimas y el advenimiento de la técnica planetaria» (ob. cit. pág. 179).

Si volvemos, en conclusión, al centro temático de este trabajo, que no es otro que el dar razón del *alcance filosófico* de la participación *facticia* de Heidegger en el nacional-socialismo, parece que sólo podemos movernos en una alternativa. La elemental propuesta por Farias que hemos examinado en detalle y según la cual Heidegger alimentó porféticamente con su análisis de la existencia humana el movimiento hitleriano y, posteriormente, hizo de su propio pensamiento un instrumento de profundización y difusión del ideario nacional-socialista al que nunca renunció. De otro lado, la propuesta por Schwan y Palmier, desde una perspectiva intelectual más elevada, que aprecia una convergencia de ideas fundamentales en la visión del mundo entre el pensamiento «postmetafísico» de Heidegger —a partir de la afirmación de la posibilidad de la dominación planetaria por la técnica— y el fondo ideológico del nacional-socialismo, pero que es simplemente un punto de tangencia que se deshace por el devenir de los acontecimientos y porque el tipo de pensamiento que podemos llamar político de Heidegger carece de estructura y de intencionalidad ideológica. Yo me inclino a aceptar decididamente, por cuanto he dicho esta segunda. Ahora bien, esto sentado, para mi, con ello, lo esencial de problema de la relación entre Heidegger —su comportamiento y su pensamiento— y el nacional-socialismo queda sin resolver. El estilo existencial de la fenomenología humana de Heidegger tiene que ser, por mor de un mínimo de autenticidad —¡con el peso que esta palabra tiene en la filosofía de Heidegger!— exige, ser aplicado a esa *decisión* nacional-socialista fundamental en el argumento de su vida. Es lo que he anticipado al apuntar la idea de un «*compromiso existencial de la política*». El nacional-socialismo de Heidegger no es una ideología; es un *destino*. Pero esto es la segunda parte de mi tema, para la que necesito «tiempo de pensamiento» en la confianza de que no quede tan frustrada como la imposible segunda parte de «*Sein und Zeit*».

