

# FILOSOFÍA Y NAZISMO EN HEIDEGGER: “LA LUCHA POR EL SER”\*

Julio Quesada

Universidad Autónoma de Madrid-Universidad Veracruzana

*“El escritor que haya alcanzado la plena conciencia de sí mismo no se hará, pues, el conservador de ningún héroe espiritual, ni conocerá ya el movimiento centrífugo por el que ciertos de sus predecesores apartaban la vista del mundo para contemplar en el cielo valores establecidos; sabrá que su tarea no consiste en la adoración de lo espiritual, sino en la espiritualización, es decir, la reanudación. Y lo único que hay que espiritualizar y reanudar es este mundo policromo y concreto, con su pesadez, su opacidad, sus zonas de generalidad y su hormigueo de anécdotas, y ese Mal invencible que le roe sin poder jamás aniquilarlo”.*

J. P. Sartre, *¿Qué es la literatura?*

*“La racionalidad no admite disociación de sus campos de actividad porque reside únicamente en la jerarquía debida entre todos ellos”.*

Domingo Blanco Fernández, *La racionalidad de la democracia y sus enemigos*

*Para Ignacio Quepons, que me citó con Sartre*

## 1.- Dos hombres y un destino: Carl Schmitt y Martin Heidegger

Esta investigación tiene como objetivo profundizar en el testimonio que da Karl Löwith cuando en su encuentro con Heidegger en Roma, 1936, éste le

confirma que su afiliación al nazismo está estrechamente vinculada con su filosofía.<sup>1</sup> Pero la investigación filosófica, que se atiene rigurosamente al pensamiento de Heidegger, no puede olvidar el co-estar de toda una generación implicada, de una u otra forma, con el mismo destino: Hitler. A través de algunos estudios de Jürgen Habermas sobre el pensamiento y la influencia en Alemania de Carl Schmitt antes, durante y después de la guerra, podemos señalar algunos lazos entre ambos intelectuales y mandarines de la gran aceptación de 1933 por parte del mundo universitario. De esta forma, pretendemos demostrar dos cosas elementales: 1) que Heidegger está implicado con el movimiento nazi desde antes de su Rectorado; 2) que su filosofía o pensamiento no se puede desvincular del análisis que los “jóvenes conservadores” están haciendo, cada cual desde su materia, de la problemática histórico-política que representan Alemania, Europa y Occidente ante los claros horizontes de globalización civilizatoria que presenta el mundo desde la Primera Guerra Mundial. Por lo que, para nosotros, la revisión que ha llevado a cabo Heidegger de todo el pensamiento occidental no quepa desvincularla de su propio tiempo. Heidegger también es *Dasein* y también forma parte, en su historicidad y ontología, de la comunidad combatiente de ideas de la que está formando parte. Y subrayamos que no se trata de un comentario de texto sobre Heráclito, Kant o Hegel que un profesor estuviera ensayando, una y otra vez, en la pizarra; sino de una “lucha por el ser”.

A Johannes Gross le debemos la reproducción que el diario *Frankfurter Allgemeine Zeitung* hacía de esta carta de Heidegger a Schmitt, cuyo último párrafo dice así:

Por hoy sólo quiero decirle que espero mucho de su decidida colaboración con la empresa de reorganizar desde dentro la Facultad de Derecho en su totalidad conforme a las orientaciones científicas y pedagógicas de usted. Aquí la situación no es muy esperanzadora. Cada vez se hace más urgente el reunir las fuerzas espirituales capaces de ayudar al parto de lo que se avecina. Por hoy reciba mis amistosos saludos. *Heil Hitler*. Suyo, Heidegger.<sup>2</sup>

Nada de particular, si no fuera por la fecha: 22 de agosto de 1932. Lo que echa por tierra la tesis que defiende la “casualidad” del encuentro de Heidegger con el NSDAP a partir del mismo Rectorado de 1933. Entre las investigaciones filosóficas que este autor está llevando a cabo desde los años veinte y la reorga-

nización total que se estaba llevando a cabo en la Universidad, ante el parto de lo que se avecinaba, pero para que haya parto tiene que haber tiempo de siembra, entre la situación hermenéutica y la situación histórico-política hay un nudo gordiano que intentaremos aclarar en, al menos, algunos lineamientos ontológico-políticos. Ahora bien, para entender la situación fáctica del ontólogo político recurrimos al teólogo político Carl Schmitt —tan sólo un año mayor que Hitler.

La *Teología política* de Schmitt aparece en 1922 en medio de lo que Habermas denomina como el conflicto de la conciencia especial de los alemanes en tanto “un pueblo políticamente existente”.<sup>3</sup> Estando en juego la “sustancia decisionista” de la política estatal no es difícil ver que esta fundamentación teológica de la política anuncia una crítica total contra el concepto moderno de soberanía tal y como era aplicado en la República de Weimar, situación fáctica, no lo olvidemos, desde donde el pensamiento echa raíz. ¿En qué fundamenta la raíz del “mal” político esta teología?: “en la naturaleza mala de los individuos”,<sup>4</sup> auténtica “fuente” que impele a la “autonomía” haciendo sucumbir a toda la sociedad en “los horrores de la emancipación”. Pero, afortunadamente, para eso está el Estado: “un poder fáctico que vence a todo otro poder”. Para llegar a esta conclusión no hay que reflexionar, ni deliberar, tan sólo “decidirse” a establecer el “estado de excepción”. No se trata de pensar, discutir, sino de estar resueltos a la decisión de decidir. Ahora bien, esta concepción de la soberanía como pura decisión debe enfrentarse —y no como “opponentes”, sino como “enemigos” pues aquí no estamos en situación de argumentar— a las “fuerzas subversivas” de este orden decisionista estatal que en la actualidad aparecen enmascaradas bajo los conceptos de “justicia” y “verdad”. Quien decide qué es la “justicia” y qué es “verdadero” ya ha decidido lo más importante: “definir qué ha de valer *públicamente* como verdadero o justo”. En un próximo punto tendremos oportunidad de estudiar el papel de la teoría decisionista de la soberanía estatal como “guardián” tanto de la Constitución como de la vida; teoría en nada ajena al papel filosófico y político que va a jugar Platón en la reformulación heideggeriana acerca de la pregunta sobre el ser. Pero ahora retengamos que este “poder de decisión” conlleva en sí mismo el “criterio de toda validez”. Por eso el Estado debe, para Schmitt, definir con absoluta precisión prusiana —esto lo añade intempestivamente el joven Nietzsche— la confesión de sus ciudadanos.

Hobbes se equivoca al llegar a lo que le pareció un “límite” que no debería traspasar el Estado; fatal error según Schmitt porque el Estado jamás puede permitir una diferencia entre “culto privado” y “culto público” de la confesión de los ciudadanos. Esta neutralidad del Estado ante el “culto privado” es “la puerta de entrada de la *subjetividad de la conciencia burguesa y de la opinión privada*”.<sup>5</sup> En efecto, Schmitt tenía razón en que la conciencia privada no rebota hacia dentro creando un solipsismo social bueno para el Estado Total; no ocurre así porque la esfera de la opinión privada acaba siempre proyectándose “hacia fuera”, lo que las “fuerzas subversivas” van a aprovechar para conformar, desarrollar y desplegar en todos los ámbitos la “esfera de la opinión pública burguesa” en cuyo seno irá cobrando un peso específico político la “sociedad civil” como contra poder de la “pluralidad” frente al mito del Estado basado en la “seguridad interior”, la “pérdida de las propias esencias” y la “homogeneidad racial”.<sup>6</sup> Hay una línea recta que va de la “esfera privada” a la “opinión pública” y a la “sociedad civil” y que acaba destronando la soberanía total del Estado: el “parlamentarismo” en tanto poder legislativo. Y si estos términos que acabamos de mencionar apuntan a la inexorabilidad del “Estado de Derecho” tendríamos ahí, a juicio de Carl Schmitt, la razón del fracaso no sólo de Alemania, sino de todo Occidente. Una “fatalidad histórica” y “un período de caída”.<sup>7</sup>

Contra la revolución, una contrarrevolución: la “revolución conservadora” que consiste en una “genuina autoafirmación política”;<sup>8</sup> es “genuina” porque no se trata de asistir al juego y parloteo parlamentario cuyo poder de decisión política sólo guarda la máscara vinculante externa, vacía de compromisos reales, vacía de los mandatos estatales y sin atreverse, en definitiva, a vincularse a ellos poniendo en juego la existencia de una autoafirmación a vida o muerte.

El Estado de Derecho en Alemania es una consecuencia de su derrota en la Primera Guerra Mundial. El Tratado de Versalles pone de manifiesto la nueva geopolítica del mundo del capitalismo organizado así como la democracia de masas organizada. En la República de Weimar se constata que la “unidad soberana” había sido liquidada “por el dualismo moderno Estado/sociedad”. Se trata de un dualismo que Schmitt ha señalado como falta gravísima en el *Leviatán* de Hobbes; quien defendió la “neutralidad” del Estado respecto de la “confesión privada” sin darse cuenta que esta neutralidad iba a ser el motor de los “partidos”, los “sindicatos” y las “asociaciones”, es decir, los “poderes socia-

les". Weimar aparece a la luz de este análisis como "un período de caída" que únicamente cabría parar aplicando el artículo 48 de la Constitución: "el estado de emergencia".<sup>9</sup> Pero ¿qué poder estaría capacitado para tomar esta decisión?: el que fuera soberano, el que estuviera resuelto. Habermas propone estos términos para que entendamos el giro de Schmitt hacia el nazismo: "institucionalizar el decisionismo". Era miembro del Consejo de Estado prusiano y estaba "apadrinado directamente por Hermann Göring".<sup>10</sup> La sutil maniobra de acercamiento al régimen nazi quedó plasmada en su *Leviatán* en donde —y creemos que esto también lo une con Heidegger— la identificación con el NSDAP pasa por una revisión, "adaptación", escribe Habermas, de la "historia de las ideas". En este sentido: Schmitt lleva a cabo una "genealogía antisemita" a través de los obstáculos que habría sufrido el *Leviatán*. El primero en la lista es Spinoza quien, en su *Teología política*, "abre una peligrosa brecha a la libertad de conciencia, a las libertades individuales de pensamiento". A través de esta revisión de la historia de las ideas no se quiere dar a entender que la "caída" de Occidente sea como un bache o algo pasajero; Schmitt, en línea con lo que Dirk Van Laak denomina las "élites de la interpretación" (Jünger, Schmitt, Heidegger y Nolte),<sup>11</sup> asume que la crisis es "total" porque se refiere a la entera "legitimidad de la Edad Moderna".<sup>12</sup>

Entre el "constitucionalista" y el "filósofo" existen numerosas coincidencias:

- 1) Una temprana "crítica a la modernidad" que les llega del ámbito católico, aunque acaben alejándose de la Iglesia.
- 2) Un recalcitrante "provincianismo" que descubre una patológica inseguridad frente a la ciudad y, en general, hacia lo urbano.
- 3) La vivencia generacional de la "derrota" de la Primera Guerra Mundial y el "complejo" ante el Tratado de Versalles.
- 4) El "tránsito existencial" que dan de Goethe a Hölderlin.
- 5) De carácter general, "la revuelta contra el humanismo" que en el caso de Schmitt se vectoriza como crítica latino-católica y, en el caso de Heidegger, como crítica greco-neopagana; pero que en ambos casos apunta contra lo mismo: las "tradiciones de la ilustración".
- 6) Aversión "elitista" contra el Estado de partidos, la democracia, la opinión pública, la discusión, la igualdad, la emancipación del individuo.
- 7) Búsqueda de "líderes puros".

8) La superioridad intelectual de la conciencia que da el hacerse cargo del destino: “acaudillar al caudillo”.

9) Schmitt y Heidegger fueron los auténticos “portavoces” del III Reich. Aquél no se desnazificó nunca y nunca volvió a ingresar en la Universidad; éste pasó por el proceso de desnazificación, ocultó y falseó pruebas y retornó a la Universidad como emérito. Lo importante, sin embargo, es esta cuestión: ambos caudillos intelectuales no sólo demostraron una nula clarividencia ante el parto que se avecinaba, como le decía Heidegger a Schmitt, sino que también los dos hicieron alterofilia de sus respectivas incapacidades para aprender de la catástrofe. A pesar de esto, los dos han seguido teniendo “ante los más jóvenes ese tipo de fascinante autoridad intelectual en el que se detecta una profunda identificación con un mismo tipo de mentalidad”.<sup>13</sup>

Habermas —lo que nos extraña, pero así lo afirma— piensa en este trabajo de 1995 que, sin embargo, *Ser y tiempo* es de carácter “apolítico”; y también cree, en el Prólogo alemán al libro de Farías, *Heidegger y el nazismo*, que *Kant y el problema de la metafísica* carece de relación alguna con las cuestiones políticas.<sup>14</sup> Nosotros estimamos que el maestro se equivoca. El papel de la “imaginación” va a jugar, junto al de la “temporeidad” y la “historicidad” de la *Gemeinschaft* o “comunidad del pueblo”, un papel ontológico-político crucial.

Pero Habermas nos sigue enseñando muchas cosas. En un trabajo más reciente —*El Occidente escindido* (2004)— y en el último punto del libro, “¿Kant o Carl Schmitt?”, afirma: “Según la concepción de Carl Schmitt [...] todo intento de domesticar jurídicamente la violencia bélica debe fracasar, debido a la inconmensurabilidad de las distintas concepciones de la justicia. Los Estados o naciones que compiten entre sí no pueden ponerse de acuerdo sobre ninguna concepción de la justicia (y mucho menos sobre los conceptos liberales de democracia y derechos humanos). Ahora bien, Schmitt nunca ofreció una fundamentación filosófica de esta tesis. En lugar de ello, el no-cognitivismo de Schmitt se apoya en un concepto existencialista de “lo político”. Schmitt está convencido del irresoluble antagonismo entre naciones tan irascibles como dispuestas a recurrir a la violencia, y que afirman unas contra otras sus respectivas identidades colectivas. En la dimensión de este concepto de “lo político” como autoafirmación (definido originariamente en los términos del Estado nacional, después en los del pueblo nacional, y finalmente concebido ya sólo desde una vaga filosofía de la vida, pero siempre cargado con el fantasma de la

violencia) queda fundada la oposición a la concepción kantiana de la juridificación del poder político, una oposición que hasta cierto punto arraiga en la ontología social. Schmitt combate la función de racionalización del poder que, según el universalismo de la *Doctrina del Derecho* kantiana, la Constitución debe asumir tanto dentro como fuera de las fronteras del Estado nacional”.<sup>15</sup>

Estas palabras, este razonamiento, se pueden aplicar perfectamente a Heidegger. Su pensamiento es, ontológicamente, antidemocrático. Suprime el espacio en aras del tiempo, suprime el espacio público intersubjetivo (de la racionalidad moderna liberal e ilustrada: John Stuart Mill e Immanuel Kant, especialmente) en aras de la historicidad del Ser. De esta forma la racionalidad del “yo pienso”, así como la de la “pólis”, dan un giro de 180 grados hacia lo más “originario”: la “finitud” y el “cuidado” del *Dasein*. No puede ser, entonces, la democracia el sistema político que “cuide” del ser porque el fundamento de la democracia no está en el tiempo —*Ursprung*— o espacio “propio” del “prejuicio” de la tradición cuyo ser, cuya existencia, lo “ya sido” y todos sus derechos adquiridos tienen voluntad de perpetuarse; sino en la crítica de la razón pura de esos prejuicios tradicionalistas, ilustración que se fundamenta en el espacio público intersubjetivo en donde la libertad de los individuos —como “ciudadanos libres”— consiste, precisamente, en el derecho de hacer un uso público y polémico de la razón. Por lo que su adhesión al nazismo no podemos considerarla como algo pasajero, circunstancial, sino como afín a su pensamiento. En este sentido será muy esclarecedor leer las razones ontológicas del antidemocratismo de Heidegger a la luz de su lectura de Kant, que bautizaremos como “Kant y el problema de la metapolítica”, para desde ahí releer los últimos documentos de que disponemos y que desvelan, sin ambigüedades, su vinculación no ya en general con el nazismo sino muy especialmente con la “ciencia nazi” y sus consecuencias higiénicas.

## **2.- Kant y el problema de la metapolítica: “la lucha por el ser”**

En 1929 Martin Heidegger publica *Kant y el problema de la metafísica (KM)*.<sup>16</sup> Esta lectura tiene el objetivo de aclarar filosóficamente la profunda afinidad entre la “interpretación” y “crítica” que Heidegger hace de la segunda edición

de la *Crítica de la Razón Pura (KrV)*, y en base a la “imaginación trascendental” como presupuesto ontológico de la nueva fundamentación del ser, la afinidad, decía, con la “historicidad” y la “Sorge” de 1927. Esta relación nos posibilita, a su vez, encontrar la clave filosófica para entender por qué la “ontología fundamental” es ontológicamente antiilustrada y antidemocrática. Llegando a la conclusión de que entre 1927, 1929 y 1933 hay un hilo conductor filosófico que desvela el horizonte ontológico-político de Heidegger.

### **a) O universalidad o finitud**

El párrafo 31 de *KM* aclara, finalmente, la posición de Heidegger frente a Kant:

Esta constitución originaria de la esencia del hombre, “enraizada” en la imaginación trascendental, es lo “desconocido”, que Kant debe haber entrevisto, pues habló de una “raíz desconocida para nosotros”. Lo desconocido no es aquello de lo que no sabemos absolutamente nada, sino aquello que, en lo conocido, se nos impone como un elemento de inquietud. Sin embargo, Kant no llevó a cabo la interpretación más originaria de la imaginación trascendental, ni siquiera la emprendió, a pesar de los indicios claros, que fue el primero en reconocer, para un análisis de esta índole. Por el contrario: Kant retrocedió ante esta raíz desconocida (p. 137).

Heidegger señala que en la segunda edición de la *KrV* Kant ya no escribe “función del alma”, sino “función del entendimiento”, por lo que la síntesis pura volvía a depender en última instancia del entendimiento puro. Mientras que en la primera edición la imaginación aparecía como “una facultad irreductible a la sensibilidad o al entendimiento”, en la segunda edición desaparece esta autonomía en aras del entendimiento, única facultad que posibilita el origen de toda síntesis. De esta manera, recuerda Heidegger, la facultad de enlazar “a priori” queda fundamentada únicamente como “síntesis pura del entendimiento” y la propia imaginación trascendental quedará reducida en esta segunda edición a un puro nombre (p. 140).

Con no poca retórica —y sin inmutarse por el plagio inconfesado que está haciendo de “El hombre loco” de *La Gaya ciencia* de Nietzsche, en donde



aquél hombre que había perdido la razón buscaba a Dios con una lámpara a plena luz del día...— Heidegger se autosatisface ante este descubrimiento: “y ¿qué será de la venerable tradición, según la cual la *ratio* y el *logos* ocupan funciones centrales en la historia de la metafísica? ¿Puede destruirse el primado de la lógica? ¿Podrá mantenerse la estabilidad arquitectónica de la fundamentación de la metafísica, la división en estética y lógica trascendentales, si su tema ha de ser, en el fondo, la imaginación trascendental? ¿Acaso la *Crítica de la razón pura* no se priva a sí misma de su tema, si la razón pura se convierte en imaginación trascendental? ¿No nos conduce esta fundamentación a un abismo?” (p. 142).

En efecto, si de lo que se trataba era de radicalizar existencialmente el “a priori”, la universalidad del sujeto y el fundamento moderno de los Derechos humanos eran el enemigo a combatir.<sup>17</sup> No nos puede caber ninguna duda sobre lo anterior. La prueba nos la da el propio Heidegger cuando en su nota 293 del parágrafo &43 dice que “Para la comprensión concreta de los siguientes parágrafos es indispensable el estudio de *El Ser y el Tiempo*” (p. 194). Esto no quiere decir que la ontología fundamental haya comenzado en la Cuarta Parte de *Kant y el problema de la metafísica*. No, lo que quiso aclarar fue que la conclusión de su audaz interpretación sobre la fundamentación kantiana de la metafísica obligaba al lector a concentrarse en el papel central que jugaban la “finitud” y la “Sorge” del *Dasein*.

Si Kant no hubiera decepcionado a Heidegger, si Kant se hubiera enrocado en la autonomía de la imaginación trascendental como facultad independiente y mediadora entre sensibilidad y entendimiento, pero mediación que exigía una forma más “originaria” y “originante” (en el sentido de *Ursprung*), Kant no hubiera tenido que perder el tiempo buscando la fundamentación del “a priori” en fuentes falsas. Por ejemplo, ese esfuerzo inútil llevado a cabo para, escribe Heidegger, “la distinción decisiva entre el *a priori* puro y todo dato empírico adquirió una importancia cada vez mayor en la lucha contra el empirismo superficial y disimulado de la ética imperante” (p. 143). ¿En dónde está el error, para Heidegger, de la *Metafísica de las costumbres*? en “el carácter racional del conocimiento puro y de la acción” (p. 143). Al tener que comprender la moralidad como “pura”, Kant se cierra el paso a sí mismo respecto de la “finitud” entreabierto; por lo que vuelve a ocultarse la esencia originaria de la imaginación trascendental subjetiva. Y, de ahí, que hubiéra-

mos recalcado el papel hermenéutico de *Ser y tiempo* que en ningún momento ha ocultado Heidegger, quien puntualiza el problema de la siguiente forma. “La interpretación de las etapas de la fundamentación de la metafísica que acabamos de hacer, basada en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* exclusivamente, ha puesto constantemente la finitud de la trascendencia humana en el lugar central de la problemática” (p. 144).

Es importante, para la discusión de este trabajo, retener la posición heideggeriana respecto a una “razón actuante” cuya “problemática ontológico-personal” consistiría en la imposibilidad de la razón kantiana a la hora ontológica de “la constitución específica de un modo determinado de realización de un ser racional finito como tal” (p. 143). Al parecer, la existencia de la razón quedaría flotando tal y como flota una subjetividad ajena a la sensibilidad, pura en el sentido de carecer de condiciones fácticas. Si en 1927 se había puesto en cuestión el problema “ontológico” del espacio y, muy específicamente, la crítica en *Ser y tiempo* al tan decisivo (como ninguneado) escrito de Kant *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*,<sup>18</sup> ahora, 1929, el problema no es otro que la fundamentación ontológica de la razón y el replanteamiento, antihumanista y antimoderno, de la pregunta “¿Qué es el hombre?”.

### **b) El “arraigo” nacionalista de la imaginación trascendental en tanto “protoestructura temporal”**

La posibilidad de la *metaphysica generalis* consiste en la pregunta “¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?” (KM, p. 145). Heidegger alude al texto de Kant *Sobre los progresos de la metafísica* en donde se dice que esa pregunta únicamente podemos resolverla “en relación a las facultades del hombre”, facultades que pueden ser llamadas, “en un sentido específico, su razón pura”. También afirma Kant que “si se entiende por razón pura de un ser en general la facultad de conocer las cosas en forma independiente de la experiencia y, por ende, de las representaciones sensibles, *con ello no se determina aún de qué manera es posible este conocimiento en él (por ejemplo en Dios o en otro espíritu superior). Por el contrario, en lo que concierne al hombre, todo su conocimiento consta de concepto e intuición*” (citado por Heidegger, KM, p. 145-146. Cursivas nuestras). El horizonte de *la lucha por el Ser* queda planteado. Cómo son posibles los juicios sintéticos

“a priori” es una cuestión fundamental para el ser porque, en la lectura heideggeriana, Kant habría revolucionado la tarea de la metafísica en tanto que “la finitud ‘específica’ de la subjetividad humana es un problema” (p. 146).

Heidegger ha desplazado la perspectiva “copernicana” de la revolución kantiana hacia el giro hermenéutico, hacia el giro ontológico del *Dasein*, gracias a lo que el “a priori” va a dejar de ser el problema de la metafísica general en tanto facultad del hombre o razón pura, a favor de la especificidad de la subjetividad humana: “Por lo tanto, en una fundamentación de la metafísica la finitud ‘específica’ de la subjetividad humana es un problema. La cual no puede tomarse en consideración de paso y al margen, como si fuera únicamente un ‘caso’ posible de un ser racional finito” (p. 146). Ontología fundamental de *Ser y tiempo* porque Heidegger “supera” el planteamiento fenoménico y fenomenológico de la subjetividad humana finita al relacionar la razón pura con la sensibilidad no porque esté unida a un “cuerpo”; sino a algo más esencial que el propio cuerpo porque “a la inversa, el hombre, como ser racional, puede ‘tener’ un cuerpo, en un sentido trascendental, es decir, metafísico, sólo por el hecho de que la trascendencia como tal es posible *a priori*” (p. 146).

Lo anterior nos lleva, pues, a revalorizar el papel de la imaginación trascendental como “fundamento originario” de la propia “subjetividad humana”; siendo esta facultad la que en su “unidad” y “totalidad” posibilitaría “una razón sensible pura”. Esta razón sensible pura ha dejado atrás tanto al empirismo como al idealismo; refutaciones que a Kant le lleva a la filosofía crítica, mientras que a Heidegger le proporcionan la justificación para enlazar la problemática del Ser con el tiempo a través de la imaginación trascendental. Ahora bien, adelantemos, que esta imaginación está basada en la temporalidad del *Dasein*, en su ontológica finitud y que, por lo tanto, estamos muy lejos de la apología que de la imaginación hacía Kant en la *Crítica del Juicio* en tanto “creación” e “infinitud” revitalizadoras de la razón y de la vida humana en juego con la pluralidad incorsetable de la naturaleza como “finalidad sin fin”.<sup>19</sup> Es importante recalcar que la esencialidad otorgada a la imaginación por parte de esta lectura ontológica no tiene como horizonte hermenéutico ni la creación ni la infinitud del hombre, tampoco la idea del alma o yo “inmortal” y, mucho menos, la tercera Idea de la razón, el mundo como “libertad”; sino lo que ya se había alcanzado en *Ser y tiempo*: que la “historicidad” tiene su

fundamentación ontológica en la “temporalidad”, en la “finitud” de *Dasein*, habiendo quedado pendiente la propia fundamentación de la finitud de la imaginación trascendental en tanto unidad sintética. Heidegger ha explicado de forma muy clara su cometido a través de este resumen —que es lo que hay que desarrollar—:

¿Estará el tiempo, como sensibilidad pura, unido al “yo pienso” de la apercepción pura en una unidad originaria? ¿Puede ser “temporal” el yo puro, que Kant, de acuerdo con la interpretación generalmente admitida, aparta de toda temporalidad y opone a todo tiempo? ¿Y cómo podrá hacerse todo esto si se fundamenta sobre la imaginación trascendental? ¿Qué relación tiene ésta con el tiempo?” (*KM*, p. 146).

De cómo se fundamenta el tiempo en la imaginación trascendental da cuenta el §32 de *KM*. El presente, el pasado y el futuro dependen, respectivamente, de la facultad de formar imágenes (“representaciones del presente”), de la facultad de reproducir imágenes (“representaciones del pasado”) y de la facultad de pre-formar imágenes (“representaciones del futuro”). Aunque Kant no hable directamente de la imaginación trascendental, Heidegger encuentra evidente que “el formar de la “imaginación” está relacionado *en sí mismo* con el tiempo”; considerándose al tiempo, en tanto intuición pura, tanto la “intuición formadora” como “lo intuido por ella” (p. 148). Se perfila claramente que el tiempo no es un “afuera” del “yo pienso”; nada extraño desde la atalaya de *Ser y tiempo*. Lo novedoso está en la interpretación a la que somete estos pasajes kantianos en los que implícitamente, a juicio de Heidegger, asomaría la verdadera revolución de la *Crítica de la razón pura*, a saber, “es la imaginación trascendental quien da nacimiento al tiempo como serie de ahora y quien, por dar nacimiento a éste, resulta ser el tiempo originario” (p. 149). Esta revolución hermenéutica y giro de la finitud que Heidegger encuentra en la problemática de la fundamentación crítica de la metafísica, esta lectura sitúa ahora el problema del Ser en una dimensión de carácter temporal “interno” propio de la imaginación trascendental. El pasaje de la primera edición de la *KrV* al que aquí se alude es la “Advertencia preliminar” de la Deducción Trascendental (A 98-100)<sup>20</sup> y las tres síntesis: de la aprehensión en la intuición, de la reproducción en la imaginación y del reconocimiento en el concepto. Estas síntesis son posibles gracias a un “a priori”, el tiempo; luego todas nuestras representaciones estarían sometidas al tiempo (*KM*, p. 151).<sup>21</sup> Al

final del desarrollo de estas tres síntesis la estructura de la subjetividad, siguiendo el giro de la finitud, apunta claramente a un referente más originario que el dado para la Ilustración en tanto “*Sapere aude!*”, y cuya traducción libre, pero políticamente contextualizada, bien *podría ser*: “¡Atrévete a aparecer en el espacio de la discusión pública entre ciudadanos libres!”<sup>22</sup> Espacio cuya pluralidad o multiplicidad nunca podría ser reducida al tiempo porque carece de síntesis ya que la racionalidad de la *Aufklärung* se fundamenta: 1) en “el espíritu de una estimación racional del propio valer de cada hombre”, y 2) “de su vocación a pensar por sí mismo”.<sup>23</sup> Pero, como vamos viendo, a Heidegger lo que le interesa no es el carácter espacial del sujeto moderno, causa principal del derrumbe de la sacralidad de la autoridad premoderna, constituida por la venerable tradición en la que la unidad hacía impensable al “sujeto” o al “individuo” o a la “persona”, sino su historicidad, su temporalidad, en una palabra: su “comunidad” (*Gemeinschaft*). Siendo la conclusión de estas tres síntesis —*Abbildung, Nachbildung, Vorbildung* (KM, &32, p. 148)— “el carácter temporal del sujeto” KM &33, p. 159). En línea directa, pues, con *Ser y tiempo*.

“El tiempo, de acuerdo con su esencia, es afección pura de sí mismo” (KM, p. 159). Esta estructura temporal del “yo pienso” a la que Heidegger somete férreamente la subjetividad de la razón moderna a través de la autonomía de la imaginación trascendental como afección del ser, es lo que posibilita dejar ontológicamente fuera al espacio como horizonte de reflexión pública, crítica, ilustrada, en tanto que se trata de un mundo impropio criticado en 1927 porque ponía en riesgo, precisamente, la identidad tradicional del *Dasein*. Ahora es “el tiempo mismo el que afecta” y ahora es cuando podemos entender más originariamente tanto el carácter subjetivo del tiempo como el carácter temporal del sujeto. Y como el tiempo no es un “afuera” sino la raíz formadora de la subjetividad, que depende monolíticamente de la comunidad, resulta obvia la transformación o revolución de la “objetividad” en “subjetividad” sólo que en el sentido temporal o fáctico de nuestra finitud. El tiempo forma nuestro ser a través de las tres síntesis de pasado-presente-futuro; pero no desde “afuera”, sino desde la imaginación trascendental en tanto posibilidad de la *Bildung*. “Es más, escribe Heidegger, es precisamente lo que forma el tender-desde-sí-mismo-hacia, de tal suerte que el ‘hacia’ así formado mira atrás y penetra con la vista la susodicha tendencia hacia...” (p. 159). De manera que el tiempo en calidad de afección pura de sí mismo no implica una

objetivación que posibilitara el tener un sí-mismo “ante los ojos”, sino, única y exclusivamente, la conciencia de “un preocuparse-a-sí-mismo”. No son el espacio y el tiempo las condiciones trascendentales de la subjetividad para quien sólo puede pensar en clave comunitaria. Únicamente el tiempo forma la estructura esencial de la subjetividad como *Volk*. La problemática interna de la *Kr. V.* queda vinculada a esta lectura ontológica en donde el papel central de la obra sería únicamente la “finitud” del conocimiento que reposa en la finitud de la intuición, la receptividad. Ahora bien, “receptividad pura” es, para Heidegger, “ser afectado sin la ayuda de la experiencia, es decir, afectarse a sí mismo” (p. 160). Esta concepción del tiempo epistemológico no lineal sino como bucle, vuelta atrás, en perfecta consonancia con el significado hermenéutico del “entender” y “comprender” de la interpretación de *Ser y tiempo*, viene a señalar lo que de verdaderamente “espiritual” o “histórico” hay en el espíritu en tanto “un sí-mismo finito”: “tender desde sí mismo hacia” y “regresar a sí” (*KM*, p. 161). La subjetividad deviene auténtico ejercicio espiritual por su temporalidad y en tanto fuente, originaria y originante, de su finitud o ser. Aquí Heidegger juega con cartas marcadas porque interpreta a Kant a su conveniencia, identificando el “yo” y la “razón pura” con el tiempo; ya no se trata de compatibilizarlos, sino de fundirlos en lo temporal hasta el extremo de que “El tiempo y el ‘yo pienso’ [...] son lo mismo”. Este lo mismo no apunta al fruto de una deliberación, discusión y compromiso, sino a una “identidad originaria” (p. 162) que ya ha desalojado, ontológica y políticamente, el concepto moderno de “juicio”. Identidad originaria que no cabría entender desde la estabilidad y permanencia del yo, o de la infinitud y eternidad, en una palabra, esta identidad originaria no habla de un alma o sustancia como predicados ónticos porque sólo serían predicados trascendentales de un “yo pienso” que forma tanto su “objetivación” como su “horizonte” gracias a que es temporal. La estabilidad y permanencia no se entienden como predicados, por ejemplo, de un ser superior (Dios). Al revés, porque la imaginación trascendental forma en mí mismo ese hilo conductor del pasado-presente-futuro es por lo que se desvela la estructura temporal, finita, fáctica, del sí-mismo. Pieza a pieza Heidegger va desmontando, ¿de-construyendo?, la posibilidad de unir el “yo pienso” a la universalidad, en otras palabras, al hacer de la subjetividad el movimiento espiritual que parte de sí mismo para llegar a sí mismo, ahondándose cada vez más en esa “identidad originaria”, menos

espacio de juego nos va quedando para pensar en una subjetividad que tenga aún que ver con el espacio de la crítica liberado por la *Crítica de la razón pura*; borrándose todas las huellas que al respecto Kant va dejando en torno a una subjetividad cuya racionalidad no se enroca en el tiempo originario porque, precisamente, ninguna identidad, ningún “yo pienso” o “institución”, puede quedar al margen de la crítica en público, lo que requiere, obviamente, el espacio de la crítica liberado de la tradición. Todo lo contrario, la interpretación heideggeriana de la finitud quiere, a toda costa, no solamente homogeneizar, fusionar, la razón pura con el tiempo —actitud totalizante ya en su mismo punto de partida— sino aspirar a que el tiempo y la razón pura pertenezcan a la unidad de una misma esencia, “que posibilita la finitud de la subjetividad humana en su totalidad” (p. 164). Y ahí está la clave filosófica profunda del paso a dar de lo totalizante al totalitarismo nacionalista nazi.

En el capítulo 27 de *KM* el autor se había quejado de “*la falta de arraigo*” de la imaginación trascendental “perdida” entre la Estética trascendental y la Lógica Trascendental. Este capítulo es sumamente importante porque en él aparece una expresión poética, una metáfora que, a nuestro juicio, está cargada de sentido ontológico y político. La expresión es la siguiente: “*La imaginación trascendental no tiene patria*” (pp. 117-118).<sup>24</sup> Pero si se han leído con atención los anteriores capítulos entonces comprobamos que el objetivo filosófico más importante que tenía Heidegger —a saber: hacer del cosmopolita Kant un discípulo aventajado (aunque inconsciente) del nacionalismo del *Dasein* ¡y en clave de “imaginación trascendental”!— ha tocado existencia temporal o, mejor, temporeidad e historicidad porque la patria de la imaginación trascendental está y “es” el “tiempo originario” (p. 165). Es el propio tiempo lo que forma, crea, a esencia de la estructura subjetiva del hombre. Ahora bien, no se trata del Hombre; sino del *Dasein* o ser-ahí que marca el sí-mismo como finitud. Luego cuando leemos que la patria de la imaginación trascendental es el tiempo originario se quiere decir realmente que el tiempo originario es el formador de auténticas patrias. En este sentido la Cuarta Parte de esta obra, *KM*, cuyo título es “*Repetición de la fundamentación de la metafísica*”, señala que la pregunta que interroga por el ser, en tanto “tiempo originario”, sólo podría ser una “repetición” (*Wiederholung*).<sup>25</sup> Y ahí es, entendemos nosotros, en donde la posición política de Heidegger —antimoderna, antiliberal, antiilustrada, antiparlamentaria— alumbró su filosofía y viceversa.



“Por lo tanto —concluye el capítulo 42— el acto ontológico-fundamental de la metafísica del ser-ahí es un ‘*recuerdo*’” (p. 194). Este ontológico recordar no es una forma literaria, narrativa, del pensamiento que, por medio de la secreta “intencionalidad” de la conciencia, el novelista hará aparecer, *alétheia*, desde la cotidianeidad tan vulgar como la magdalena de Proust. No se trata del acto narrativo mediante el que un escritor se transforma en el buzo de sí mismo y encuentra, al filo del olvido de nuestra inercia cotidiana, lo que en el espesor opaco de la profundidad del océano sólo pueden rescatar los buenos fenomenólogos. Obviamente el “recuerdo auténtico” no apunta a nuestras “vivencias” en tanto individuos y, como tales, en libertad para imaginar, crear y re-crear de forma cervantina el dibujo que van formando el recuerdo de mi vida en cita permanente con las demás tramas narrativas que de por sí implican, o apuntan, trascendentalmente a un infinito inacabado e inacabable. Heidegger había dejado claro que esta Cuarta Parte de *KM* era imposible de seguir al margen de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. Lo que debe ponernos sobre la pista de la relación ontológico-fundamental entre la “temporalidad” y la “historicidad”; razón ontológica por lo que el recuerdo auténtico, ¿reminiscencia?, ya no puede ser el del individuo como tal, sino el del ser-ahí, es decir, “Ahí” inscrito siempre en la finitud de su “tradición” o “prejuicio”. Este recuerdo ya no es un esfuerzo narrativo que aspira a echar luz sobre la singularidad de la vida cotidiana y su valor irreductible ante cualquier axioma que pretenda laminarla; todo lo contrario, Heidegger es contundentemente claro cuando rechaza “la filosofía actual” de Bergson, Dilthey y Simmel porque aún están en el error de “aprehender ‘más vivamente’ la vivacidad de ‘la vida’, al determinar su carácter temporal” (*KM*, &44, p. 198). Y están en un error porque siguen hablando de “la vida” sin atenerse a la pregunta fundamental que interroga sobre el ser. Seis años más tarde, 1935, en el curso *Introducción a la metafísica* la falta de arraigo de algunos filósofos judíos, en este caso Carnap, alcanzaba un estilo en el que se logra fusionar lo absolutamente ridículo con lo singularmente patético si no fuera por sus monstruosas consecuencias:

[su] filosofía representaría la más total trivialización y desenraizamiento de la doctrina tradicional del juicio bajo la apariencia de científicidad matemática...; no



es casualidad que este tipo de filosofía guarde una relación interna y externa con el comunismo ruso y coseche sus triunfos en América.<sup>26</sup>

La “realización” de una ontología fundamental, escribe Heidegger, “consiste en dejarse conducir constante, única y eficazmente por la pregunta que interroga por el ser, para que la analítica existencial del ser-ahí que le fue *consignada* se mantenga en su camino recto” (KM, p. 194; hemos cambiado la traducción “adjudicada” por “consignada” porque nos parece más ontológica). Este camino recto tiene dos momentos: 1) la *Sorge* o “cuidado” como necesidad que mantiene al ser-ahí. No se trata de una apreciación ética de la vida humana, sino de “la *unidad estructural* de la trascendencia finita del ser-ahí”. La “cura” o “cuidado” tiene el papel, en la ontología-fundamental, de ser la “unidad trascendental de la finitud” (pp. 196 y 197). 2) A su vez, la “*angustia*” nada tiene que ver con un ideal concreto de existencia —lo que Heidegger llama irónicamente “evangelio filosófico” (p. 197)—; sino como “un encontrarse fundamental”. Lo que nos coloca frente a la nada. Ahora bien, esta “nada” nada tiene que ver con el juego filosófico postmoderno de algunos hijos de Heidegger, relativistamente ociosos de tanto perspectivismo a la carta, sino con lo que en 1929, y desde mucho antes, se venía advirtiendo en tanto Nihilismo: el desarraigo del ser y la posición de Alemania en centro Europa, atenazada entre el oriente asiático y el occidente democrático. Para Heidegger la ontología-fundamental no es un mero “comentario de texto” de antiguos o modernos filósofos que alguien hace como “yo pienso”. No, es un acto, un gestarse, que deviene desde la “angustia”, desde la relación al problema del ser como tal. Únicamente Alemania se ha asomado a la nada (*Ab-grund*) porque sabe que puede dejar de ser; de ahí que este asomarse-a-la-nada no sea “un intento casual y arbitrario de ‘pensar’ la nada”, sino un “gestarse” histórico, espiritual, que cuida de su finitud. Entendida de este modo, la “angustia” quita a la *Sorge* “la banalidad de una estructura categorial” (p. 198). Más claro, imposible.

A la luz de lo anterior la “cura” ya no puede tener como fundamento metafísico la noción vulgar del tiempo, vulgaridad de la que habría pecado la fenomenología de Husserl, sino algo más originario y en relación al problema del ser que es lo que está en juego. Pues bien, a partir de ahí se ponen las cartas sobre la mesa y se perfila nítidamente lo que el propio Heidegger quiso deno-

minar como “*lucha por el ser*” frente a la modernidad ilustrada, científica, democrática, liberal y mundializada (globalizada, pues) en una palabra o resumen histórico-fundamental: *nihilista*. Este combate, sin embargo, no ha comenzado en la modernidad sino mucho tiempo atrás, y tiene en el siglo IV a. de C. un inicio que, como parte de la hermenéutica y política del ser, habría que rescatar del olvido. Se pone de manifiesto que lo que ya estaba en juego en la época de la ilustración ateniense era *el destino del ser*. Al respecto, no resulta difícil hacer la obvia comparación filosófica y política que tenemos entre el “filósofo-rey” y el “pastor del Ser”, ambos en lucha contra los sofistas y contra la democracia de Pericles, complot contra el Ser redivivo por la subjetividad de una razón moderna que aspira a la universalidad de los Derechos del hombre. El propio Heidegger recuerda en 1929 que no comenzó *Ser y tiempo* con el *Sofista* por una banal cuestión de adorno, sino que indica que la “gigantomaquia acerca del ser del ente había empezado ya en la metafísica antigua” (KM, p. 199). Y llega hasta Heidegger en estos términos:

En esta lucha, por más vaga y ambiguamente que se hubiere planteado entonces la pregunta por el ser, ya había de hacerse visible cómo debe comprenderse el *ser como tal*. [...] Por lo tanto, al repetir el problema, debemos atender al modo y manera en que el filosofar, en esta su primera lucha por el ser, se expresa espontáneamente acerca del mismo (KM, p. 199; cursivas del autor).

La pregunta por el ser tiene, pues, su *geopolítica*: Grecia y Alemania como pueblos espirituales y “guardianes” del ser. Por esta razón la “repetición” de la fundamentación de la metafísica no es algo que tenga que ver con la curiosidad por el conocimiento, sino con el propio “gestarse” o “proceso” del ser o no ser. Heidegger rescata-recuerda, frente a la modernidad ilustrada de la *pólis* y renacimiento del valor de los individuos libres capaces de crearse a sí mismos sin las “andaderas” de la tradición, recuerda aquél antiguo combate del guardián de *La República* del ser trayendo a primera línea el antiguo “ontos on” que debemos entender como “permanencia” y “constancia” (KM & 44, p. 199). Pero la crítica a las categorías vacías del pensamiento del tipo “yo-pienso” nos obligan a releer estos términos metafísicos desde el existencialismo geopolítico heideggeriano. Por esta razón la proyección que implica la comprensión del ser está referida al “tiempo”: “Beständigkeit und Ständigkeit” (*Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 216); de forma que lo que se rescata o recuerda de la

antigua —y no claramente desarrollada pregunta por el ser— es una respuesta que, aunque vaga, “ousía”, “parusía”, proyecta lo que estaba y sigue estando metafísica y políticamente en juego: “Esta proyección acusa que el ser es *permanencia en la presencia*” (KM, p. 199). Ahora bien, ¿cómo debemos entender, explicar y desarrollar esta “presencia”? Heidegger lo expresa así: se debe entender como una “propiedad inmediata”, como un “haber”, en definitiva, una acumulación de “determinaciones temporales”. Pero por temporalidad no cabe entender otra cosa que lo que posibilita la propia comprensión del ser, su haber hermenéutico, que hace de la pregunta por el ser, es decir, de la “repetición” por la fundamentación del ser, una “*proyección*” —“originaria” (*ursprünglichen*) y “evidente” (*selbstverständlichen*, p. 217)— “*del ser relativamente al tiempo*”. La siguiente interrogación ya ha sido contestada:

¿Acaso no se desarrolla de antemano toda *la lucha por el ser* dentro del horizonte del tiempo? (KM, p. 199, cursivas nuestras).<sup>27</sup>

A ningún hermeneuta, con o sin casco, debería sorprender, a la luz del razonamiento anterior, el que la repetición por la pregunta por el ser en una época nihilista, desarraigada y globalizada por la ciencia y técnica modernas, la apertura llevada a cabo por el comercio internacional entre los pueblos, una época cosmopolitamente ilustrada, mestiza y democrática, por lo tanto altamente problemática y problematizadora con respecto a cualquier *tradición* que pretenda quedarse al margen de la crítica de la razón, no debería sorprender que Heidegger quiera apoyar una revolución conservadora para Alemania y para Occidente. ¿Qué otra cosa es “El Nihilismo europeo”? la subjetividad moderna, ajena a lo sagrado de la tradición que intenta no tener que pasar ante el tribunal de la razón pura, ha puesto en jaque mate lo que pasaba como lo más “originario” del ser: “lo que siempre ha sido”, su “presencia permanente”, en una palabra, “el carácter de lo previo” (p. 200). Y por eso mismo, como explicaban Alain Renaut y Luc Ferry en *El caso Heidegger*, quedaba expedito el camino para la “diabolización de Europa” y los valores occidentales del “universo democrático”.<sup>28</sup>

Al hilo de las anteriores argumentaciones se esclarecen los motivos metapolíticos de la lectura que se hace de Kant en 1929, cuya “idea inspiradora” de la exégesis viene impuesta por la necesidad político-cultural de definir cla-

ramente ese carácter de lo previo para, después, asumir un proyecto de pueblo, nación y Estado en consonancia con la “permanencia en la presencia” frente a la decadencia de Occidente. Ahora bien, esta atalaya de lectura es la clave para comprender —y rechazar— la lectura “ontológica” que se quiso hacer de la *Crítica de la razón pura*, interpretación que tendrá que violentar el sentido y la proyección universalistas del “a priori” kantiano en aras de la univocidad de la finitud del *Dasein*. Y, de ahí, el temerario error de Heidegger al pretender reducir todo lo que tiene que ver con el espacio al tiempo, al “a priori” de una temporariedad del ser, a un “antes” (*KM*, p. 200) que bloquea el proyecto ilustrado y la filosofía crítica kantiana en aras del “recuerdo filosófico” (p. 201). Este combate por el ser tiene una exigencia ontológica que, a su vez, va a ser el fundamento del nacionalismo de Heidegger y la causa intelectual de la importancia que tendrá el movimiento nacionalsocialista para Heidegger, “será necesario que la regresión hacia la finitud del hombre —regresión exigida por esta problemática— se realice de manera que se manifieste en el ser-ahí, como tal, la temporalidad como *protoestructura trascendental*” (p. 201; cursivas nuestras). El “a priori” kantiano queda desvirtuado, pervertido, a instancias hermenéuticas de la “historicidad” del ser; lo que significa, nada menos, “un concepto previo de la forma de ser del gestarse que se gesta en la repetición de la pregunta que interroga por el ser” (p. 201). Decimos “nada menos” porque en el trasfondo de la historicidad ni está el “yo pienso”, ni la “razón pura”, no se trata de ideas, ni de ética; sino de una *protoestructura*: el *Volke*. Pero si el pueblo en su sentido “originario” tiene las mismas características existenciales que le fueron dadas en 1927 al *Dasein*, analítica existencial de “la conciencia, de la culpa y de la muerte” (como se autocita Heidegger en *KM*, p. 201), entonces esta protoestructura del ser resulta “irreferente”,<sup>29</sup> tan originario como originante de su ser-ahí en su propia mismidad frente al nihilismo de las culturas *das Man* o *el uno*, y ya provengan del “Proletarios de todos los países, uníos” o de la democracia liberal basada en la autonomía del individuo. Marx y John Stuart Mill son, metafísicamente, “lo mismo”. Frente a este universo se yergue la radicalidad de una revolución conservadora de la finitud sin ventanas y sin armonía preestablecida y sin posibilidad de concebir una filosofía del ser con bases interculturales, cosmopolitas, que pudieran ajustarse a un “consenso” para convivir. Violencia ontológico-fundamental y patrón del mito de la cultura aria y de su Estado-para-la-muerte que, recuérdese la cita de Habermas al comienzo, harán de Schmitt y Heidegger dos consumados intelectuales del nazismo y auténticos refe-

rentes de la "autoafirmación" de la ciencia alemana frente a la idea "especulativa" de la "teoría" con fundamento en la "universalidad" del hombre, ya como jurista, ya como filósofo.

Y no puede haber interculturalismo desde la ontología fundamental porque esta lectura de Kant nos obliga a elegir entre la disyuntiva exclusiva —y, de ahí, que estemos en una lucha a muerte— entre o "imaginación trascendental" o "razón práctica". Heidegger entra de puntillas en los problemas de la "libertad", la "persona" y el fundamento "moral" de esta subjetividad de la razón, despachando en poco más de tres páginas la problemática filosófica que a Kant le había costado fundamentar y desarrollar en toda una vida. Nos referimos al capítulo 30 de *Kant y el problema de la metafísica*, titulado "La imaginación trascendental y la razón práctica" (KM, pp. 133-137), en donde estas espúreas categorías —"libertad", "moralidad", "persona"— son vaciadas de su sentido crítico por la analítica de la finitud y obligadas a despedirse de su sentido humanista. En palabras del propio Heidegger:

Pero las tres preguntas no sólo se dejan referir a la cuarta, sino que no son otra cosa que esta misma pregunta, es decir, deben de ser referidas a esta pregunta, de acuerdo con su propia esencia. Pero esta referencia sólo es necesariamente esencial cuando esta cuarta pregunta *renuncia a la universalidad e indeterminación* que tiene a primera vista para adquirir esa *univocidad* en virtud de la cual se pregunta en ella por la finitud del hombre (KM, &38, p. 181; cursivas nuestras).

Al quedar suprimida la universalidad de la cuarta pregunta automáticamente hemos suprimido el fundamento universal del respeto a toda persona como tal. Dado que la razón práctica carece de autonomía, tampoco el "sentimiento moral" cabe entenderlo como "sentimiento de mi existencia" en tanto ser moral; no es, pues, el valor incondicional de la persona como "fin en sí mismo" lo que se desvela al someternos a la ley como acto reflexivo de nuestra subjetividad. Si, como decíamos anteriormente, las categorías ontológicas del *Volk* en su ser-sí mismo son las de la temporalidad en el sentido que hemos señalado, ya no cabe esperar una concepción del "respeto" en base a la individualidad universal de cada persona porque el auténtico respeto no puede ser moral sino ontológico. ¿Qué significa esto? Sencilla —y descabelladamente— que la razón práctica no tiene como fundamento la subjetividad reflexiva del entendimiento, sino la finitud del *alma del pueblo*, pero pueblo no en su sentido socia-

lista, universal, proveniente del Este, como tampoco pueblo en el sentido rousseuniano de “pacto social”, proveniente del Oeste); lo que le lleva a afirmar a nuestro autor que el origen de la razón práctica no está en otro lugar que en la *temporalidad*, esto es, en la imaginación trascendental. No estamos de acuerdo con Heidegger, pero no hacen falta poetizaciones del claro del bosque para comprender lo que dice y tomárnoslo pero que muy en serio porque la revancha contra Occidente por parte del nacionalismo y del fundamentalismo terrorista va en serio, y una gran parte de sus “razones” contra la Modernidad e Ilustración diabólicas pueden ser suministradas por el pensamiento del nazismo en tanto “*guerra total*”.<sup>30</sup> Por lo tanto, tampoco pidamos que se aprehenda, a través del respeto, la “objetividad” de la ley y el yo que actúa. No, ahora se trata de garantizar la objetividad de la ley y la actuación del ser-ahí en algo más “originario”; pero, si hemos comprendido bien “la finalidad de la ontología fundamental”, también comprenderemos que esta fundamentación de la razón práctica ni puede ser objetiva ni tampoco temática. El respeto, el deber, ya están inscritos en la protoestructura temporal del *Dasein*. Y esto significa que la razón práctica no educa para formar conciencias reflexivas críticas y actuantes, sino, escribe Heidegger, “como un deber y un actuar que forman el ser-mismo no reflexionado y actuante” (p. 137). Tan sólo cuatro años después de salir a la luz pública este libro, en 1933, Heidegger defenderá a Hitler como Rector; defensa ontológico-fundamental que hará del *Führer* algo “esencialmente” ajeno a las ideas, la reflexión, la argumentación y la deliberación.

La renuncia de Heidegger a la “universalidad” de la pregunta “¿Qué es el hombre?”, síntesis de las otras tres, hace que la filosofía, la ciencia, la moral, el derecho, la antropología o la medicina dejen de ser universales; pero este desarrollo de la finitud del conocimiento sólo queda apuntado al final de *Kant y el problema de la metafísica* como interrogantes abiertos, proyectos, que quedarían por “gestarse”. Lo que Heidegger lleva a cabo con este libro forma parte en su autoexplicación de un arranque fundamental en la historia del ser, es decir, en la “repetición” por la fundamentación de la metafísica. Kant habría “retrocedido” ante la imaginación trascendental como verdadera estructura subjetiva del ser-ahí. Este “retroceso”, sin embargo, no podríamos tacharlo unilateralmente como “negativo”, sino que enseña el camino a seguir a la ontología fundamental en el sentido de que Kant habría sido el primer gran filósofo en indicar el hacia... la finitud (*op. cit.*, &38, p. 179-182). De ahí la importancia histórico-temporal que tiene la “repetición” de la

fundamentación de la metafísica porque de lo que se había tratado desde el principio era de dejar bien clara la posición filosófica en medio de la lucha por el ser. Ahora podemos sintetizar esta posición:

¿Habría mejor testimonio para demostrar que no es evidente que la metafísica pertenezca a la naturaleza del hombre, ni que sea, por consiguiente, la "naturaleza del hombre"? (p. 203).

Esta lucha contra la Ilustración y la filosofía crítica en tanto "naturaleza del hombre" tiene como finalidad política socavar la estructura humanista, ilustrada, universal que Kant había encontrado en la "Dialéctica Trascendental" como Ideas de la razón, vectores indicadores del inagotable esfuerzo hacia la propia razón, hacia... la infinitud de un sentido trascendental del mundo basado en "Dios", "alma" y "libertad"; que, como sabemos, no están objetivamente avaladas por el seguro camino de la ciencia, pero sí a la vista en tanto *pólis*: como estructura intersubjetiva de la persona en interrelación con los demás ciudadanos libres; siendo esta característica ciudadana que posee la razón pura, en tanto espacio público intersubjetivo reflexivo y crítico, el fundamento que nos conduce hacia la idea republicana de una razón basada, precisamente, en la "naturaleza del hombre". Lo anterior es importante subrayarlo, pues la forma en que Heidegger termina *Kant y el problema de la metafísica* ya ha despistado a más de uno. En efecto, la alusión a la "amistad" (*philia*) aristotélica con el que prácticamente se acaba el capítulo 45 no cabe entenderlo más que haciendo pie en la absoluta determinación de lo fáctico y de la protoestructura temporal que marcan nuestro círculo u horizonte de pre-comprensión de la auténtica amistad. Es amistad con el ser y en el combate por el ser. Se trata de una amistad para con el origen y la misma procedencia. La amistad sólo es posible como relación entre los que son propiamente del *Volk*. Luego sería absurdo entender este alegato a la amistad desde el humanismo cuando, precisamente, Heidegger ya ha cortado todas y cada una de las amarras que todavía hacían posible entender al amigo desde un punto de vista universal. Todo lo contrario, la lógica de la finitud y de la situación hermenéutica que había comenzado en 1922 tiene un espléndido botón de muestras en relación al alcance, radio de expansión, de esta amistad. Hemos de preguntar: ¿amistad con quién?; ¿entre seres de diferentes culturas?... Pero si ya no hay naturaleza



humana, si nos es imposible, asumida nuestra finitud ontológica, entender siquiera aquella vieja e inútil pregunta acerca de qué era el hombre, sin estos presupuestos metafísicos, no cabe la menor duda de que este alegato de la amistad sólo se entiende como expresión centrípeta de la relación homogeneizadora del *Volk* nacionalista. Este espacio de amigos no es un espacio político, sino de lazos de sangre. En efecto, la finalidad última de la “repetición” de la fundamentación de la metafísica es luchar geopolíticamente<sup>31</sup> contra el avance del Nihilismo europeo, una modernidad que nos haría a todos “víctimas de la locura de la organización, la agitación y la velocidad a tal grado que ya no podemos ser amigos de lo esencial, de lo simple y lo constante —‘amistad’ (*philia*)— que es la única que nos orienta hacia el ente como tal, y de la cual surge la pregunta por el concepto del ser (*ousía*), que es la pregunta fundamental de la filosofía” (*KM*, p. 204-205). Se ve claramente la perversión que Heidegger hace del magnífico legado ético de Aristóteles y su “praxis” como uno de los más atinados ejercicios políticos, como si el defensor de Pericles frente a su maestro Platón pusiera la razón de ser de la *philia* en la unidad y mismidad uniformantes del tipo de alma y no en la defensa que —desde la pluralidad de la pólis— se hace de las diferencias individuales frente al patrón abstracto de las Ideas. Amistad y ciudadanía, *philia* y *pólis*, no tendrían sentido desde la unidad de lo mismo; razón por la que no pueden tener el mismo significado para Aristóteles que para Heidegger porque el macedonio asentado en Atenas entendía, precisamente, que el hombre era político por naturaleza, que la amistad era algo que naturalmente se daba en la *pólis*.<sup>32</sup> Esto no es lo que está ocurriendo en la interpretación heideggeriana por la elemental obviedad de que su posición hermenéutica ya está reelaborando los comienzos de la filosofía en clave de “la lucha por el ser”, combate ontológico que diluye el espacio diversificador de la subjetividad moderna en sus múltiples e inabarcantes expresiones individuales en aras de la histórica desindividualización del ser. Tampoco se trata de la selectiva y aristocrática amistad nietzscheana entre iguales; no, para Heidegger lo “popular” en 1929 nombra y otorga el (velado) dominio en donde la amistad (de lo que originariamente une en el combate por el ser) se manifiesta como *Dasein*. La relación entre la “amistad” y la pregunta, o “repetición”, por el “ser” viene a configurar un tipo de relación política basada exclusivamente en la comunidad (*Gemeinschaft*) del ser que, a partir de 1933, pasará a desvelarse políticamente como la lucha por la tierra y



por la raza, y por lo que la amistad como razón de la convivencia en la *pólis* se tendrá que transformar, a partir de la propia adhesión de Heidegger al NSDAP, en “camaradería” en tanto auténtica amistad: “*Ein Volk Ein Reich Ein Führer*”.

En este contexto sociopolítico, el que la “pregunta por el ser” brote de la “amistad” es otro alegato más a la violencia y a la guerra porque se parte ontológicamente de una identidad excluyente que sólo se entiende a sí misma como lucha por el ser, como lucha de trincheras entre el nosotros ario y los demás pueblos no espirituales, no metafísicos. Esto puede verse nítidamente en el escrito de finales de 1936 titulado *Para entenderse en comunidad acerca del fundamento*,<sup>33</sup> en donde la amistad, el lenguaje, la comunicación, etc, dependen de la raíz de la comunidad o radio de acción del ser-sí mismo que homogeneiza las posibilidades de interlocución y entendimiento desde el fundamento de la cosa misma, la autenticidad del *Volk*. Por eso Heidegger exponía a los intelectuales franceses la necesidad —frente al mismo enemigo: el mundo anglosajón y el frente rojo— de establecer un diálogo entre Descartes y Leibniz-Kant para que ambas comunidades, Francia y Alemania, verdaderos motores de la verdadera Europa y de Occidente, se entendieran acerca del fundamento o acerca de lo que estaba en juego... desde Aristóteles. El problema cultural que había llevado a Alemania al desastre de la Primera Guerra Mundial es lo que —en el fondo (*Grund*)— alienta en una buena medida la filosofía de Heidegger en relación a la amistad entre los pueblos; y, a su vez, lo que ocasiona su gran resentimiento, generacional, hacia todo lo que significa “Modernidad”, obligándole a plantear una enmienda a la totalidad de la filosofía que, olvidada del ser, debe replantearse ahora, 1929, todo el fundamento del ser de Occidente mediante la repetición de la fundamentación de la metafísica. Y, claro, volviendo a Aristóteles en la lectura de Kant que nos proponía Heidegger, dejar en manos de la “imaginación trascendental” el mundo de la “amistad” es lo mismo que repetir que la auténtica comunidad o convivencia política sólo brota del *Rb negativo*. Parecería increíble si no hubiera ocurrido ya; esta “repetición” que pregunta por el ser conduce en línea recta al nacionalismo étnico, “*völkisch*” (“popular”), que es la auténtica fuerza interpretadora que le hacen decir a Kant y a Aristóteles lo que nunca quisieron ni pudieron decir. Geopolíticamente Heidegger ontologiza el nacionalismo nazi al que nada costará adherirse porque lo que “guía” la vieja pregunta por el ser es la amistad del *Volk*. El pueblo es —tomado de Herder— la “esfera” en y desde la que

cabe hablar de amistad. El giro hacia la finitud se cierra invocando al final de *KM*, decíamos, la amistad frente al desarraigo antinacionalista de una amistad cosmopolita, universal e indeterminada, propia de la ciudad moderna y de una bastardizada intersubjetividad moderna basada en la igualdad y en la diferencia ganada por la sociedad civil del consenso constitucional. Heidegger pretende, pues, resolver el problema del desarraigo, de la velocidad y de nuestras malas costumbres en base a la liquidación de lo que ocasiona el problema: las diferencias culturales. La amistad sólo podrá emerger de la propia tierra y raza, nunca de la metrópolis que ya ha sido ensuciada por la ciencia y técnica modernas, sus espacios parlamentarios y reflexivamente inciertos, desordenados, caóticos, entremezclados, en donde la sabiduría de “lo ya sido” ha desaparecido de su paisaje de la misma forma que las leyes del campo han tenido que ceder políticamente a las instancias de la ciudad. Guerra total a lo público, a la prensa y... (ya viene) al judío. Por esta razón se quedará Heidegger en provincia: porque la lucha por el ser necesitaba de una retaguardia pura de espantos modernos, auténticamente vacunada contra la falta de espíritu y de pueblo en la que se encontraba la República de Weimar y un Berlín metropolitano que ni gustaba a Heidegger en 1933, ni había gustado a Hitler en 1925. Una amistad basada en la imaginación trascendental no quiere decir poder tener una rica gama cromática de amigos de todas partes; no, es todo lo contrario, la amistad no puede brotar entre personas de diferentes razas, religiones y culturas, nunca del mestizaje del devenir europeo.

También de esta forma Heidegger ajusta cuentas con el nihilista Nietzsche: 1) adiós a los apátridas y buenos europeos de *La Gaya ciencia*, &377: “Nosotros los sin patria” que sienten asco ante lo que a Heidegger fascina: el amor al “origen”, la raza pura como bandera del *III Reich*; 2) adiós, por lo tanto, a la amistad del *Urbmensch* en tanto amistad con el lejano que predicaba Zaratustra en su lucha contra el *Reich* como modelo de vida. Todo lo contrario, Heidegger es amigo de lo cercano y próximo al origen, solidario de lo elemental y simple, prójimo de lo auténtico, en una palabra, la amistad sólo puede crecer como fruto de la protoestructura del ser-Ahí y su “carácter de lo previo”, aunque lo elemental y cercano al origen de procedencia se revistan con el ropaje metafórico de un Hölderlin, ay, profundamente nacionalizado y al servicio *poético* del *III Reich* en Alemania como en Italia, como si el magnífico bardo diera pie para hacer del lenguaje una patria ajena a la metáfora, tan patria de su origen

en su ser-mismo, tan de immaculado origen y procedencia alemanoide, tan raíz de ella misma que los sonidos, no tanto el contenido reflexivo del lenguaje, quedaran esculpidos en el alma del pueblo que se crea a sí mismo, sublimemente extasiado de su ser-Ahí alemán, olvidando aquella lección del también poeta alemán, el loco de Sils-Maria, que frente al ataque de locura nacionalista de sus compatriotas recordaba con su filológica ironía que la metáfora era si no la madre con seguridad la abuela del concepto (*Verdad y mentira en sentido extra moral*). De manera que, para entendernos entre buenos europeos, bastaría una inmersión genealógica en el concepto de patria, bucear sin miedo en su tan cacareada metafísica "unidad" de destino, para sacar a la luz el mestizaje y devenir históricos sepultados por la pretendida limpieza del concepto y de la patria y de la raza pura haciendo que nuestra irreverente vitalidad reflexiva a punto esté de morir de la risa.

El respeto y la amistad no pertenecen al espacio intersubjetivo de los ciudadanos libres, decíamos, sino a la finitud, al tiempo y al origen del ser-Ahí en su propio y absolutamente excluyente *Volk*. En este sentido acierta Domenico Losurdo al considerar —en su trabajo de investigación política sobre Heidegger<sup>34</sup>— que la ideología de la violencia y de la guerra total juega un papel crucial en su pensamiento del ser. Esta llamada a la amistad es una llamada propia del mito ario de la cultura; a su vez, propia de toda teoría cultural cuyas fuentes de identidad sólo se reconocen a sí mismas frente a otras. No tanto por lo que son, sino por lo que rechazan. En este contexto mitológico, romántico e irracional (porque en la convivencia se imponen los sentimientos a la reflexión), la filosofía de Heidegger ha contribuido directamente a la hora de apoyar la revolución conservadora que venía a salvar con los nazis a la identidad cultural germana o aria frente a todas aquellas culturas destinadas a desaparecer junto a la modernidad.

Por todas estas razones ontológicas fundamentales Heidegger pone punto y final invocando a Aristóteles de la misma forma que en el *Discurso de Rectorado* de 1933 invocaría a Platón (traduciendo el griego a un lenguaje nazi en el que se encontraba como en casa<sup>35</sup>). El "recuerdo" lo basa en el libro VII de la *Metafísica*, 1028 b, que Heidegger no traduce y que nosotros damos en la versión de García Yebra: "Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el Ente?, equivale a: ¿qué es la Substancia? [...] Por eso también nosotros tenemos que estudiar

sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el Ente así entendido”. (KM, p. 205. Aristóteles: *Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe, García Yebra, I, p. 323. Madrid. Gredos, 2 volúmenes, 1998). ¿Cómo puede leerse a Aristóteles desde “la lucha por el ser” y la “amistad” que surge de la “comunidad” histórico-temporal? Pero esta interpretación se había puesto en marcha años atrás con la interpretación (falsamente) “fenomenológica” (pues sería más adecuado decir “ontológica”) que ya había hecho de Aristóteles (y ahora lo comprendemos mejor: como parte del “gestarse” histórico-espiritual) en la Universidad de Marburgo, en 1922, de camino hacia *Ser y tiempo*, lectura que había hecho posible, ante la perplejidad de sus alumnos, interpretar la *Ética a Nicómaco* al margen, completamente, de la ética. Igual ha ocurrido con Kant en 1929.

Lo que, en definitiva, nos da la clave de lo que estamos investigando y que se puede proponer así: ¿Por qué tiene que centrar Heidegger su lectura de la *Crítica de la razón pura* en el tiempo, en la finitud, en la imaginación trascendental? ¿Por qué tiene que suprimir las categorías modernas como “individuo”, “moralidad” o “persona”? Porque tenía que escapar, huir, de la propia disciplina de la razón pura con respecto a su uso polémico que exigía lo siguiente:

La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. No puede oponerse a la libertad de esa crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Nada hay tan importante, desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora y de inspección, de una investigación que no reconoce prestigios personales. En esta libertad se basa [*bebrut*] la existencia misma de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso [*Ausspruch*] de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto.<sup>36</sup>

Entonces queda demostrado que la crítica de Heidegger a la modernidad ilustrada y su problema metapolítico ontológico fundamental o “lucha por el ser” pertenecen fundamentalmente al orden político de su pensamiento de base. No podemos disociar su filosofía de su política. La lucha por el ser ha sido, desde el principio, la lucha por el “origen” de las condiciones de la *pólis*; de manera que no es desde la ontología fundamental como Heidegger llega al nazismo, sino que el

camino es de ida y vuelta: desde el prejuicio hermenéutico del mito de la cultura superior aria, mito profundamente enraizado en la cultura alemana, es posible la hermenéutica fenomenológica del *Dasein* desde la mirada de Prometeo, fundador de la civilización humana; civilización que estaría en vías de desaparecer en medio de la lucha de las potencias mundiales. Desde esta perspectiva asume Heidegger el papel de Alemania en la lucha por el ser de la auténtica vida humana; es como el pensamiento heideggeriano co-está en su época y en su mundo. Esta autenticidad no necesita de ningún valor proveniente de la filosofía moderna porque, como hemos visto, para el *Volk* (o *Dasein*: reduccionismo étnico del ser-Ahí que ya viene impulsado por el fundamento de la *historicidad*, es decir, la *temporalidad* como fundamento u origen del ser del ser-Ahí) carece de sentido la subjetividad y autonomía del individuo frente a la *comunidad-camaradería* en la que la conciencia crítica de la persona ya ha quedado evaporizada. El prejuicio de la cultura superior o espiritual o auténtica o metafísica, son términos que dicen "lo mismo", es lo que encamina a Heidegger desde su propio pensamiento a formar entre las filas de los que desprecian la democracia liberal como espacio público intersubjetivo que se crea desde nuestras libertades ciudadanas, tales como la libertad de expresión, la libertad de asociación o la libertad de cátedra; todas ellas suprimidas en Alemania y filosóficamente fusiladas no sólo en el *Discurso de rectorado* de 1933, sino porque desde *Ser y tiempo* era la crónica de una postura política anunciada ontológicamente desde 1927 y antes. Frente a la deliberación, frente al consenso, en una palabra, frente a la política, Heidegger es una de las voces fascistas más importantes porque, y a diferencia de los superficiales apologistas del régimen nazi, él profundizará (que no es lo mismo que sostener, como se suele hacer academicistamente en nuestros días, que el filósofo "espiritualizó" el nacionalsocialismo) en la relación entre el legado hitleriano de 1925, *Mi lucha*, con la que quedo pendiente, y "el problema del ser" mediante una crítica filosófica a la subjetividad moderna que, a su vez, le lleva a la crítica de la técnica planetaria y a la malvada globalización de los Derechos Universales del Hombre. He aquí este Heidegger anti-Sistema que hace furor en España y Latinoamérica, un Heidegger potablemente ecológico, pastor del Ser y, quien se lo iba a decir, salvador de los pueblos espirituales o históricos que la modernidad y su decadente política habrían aniquilado de la faz de la Tierra. Todos nuestros excelsos hermeneutas contra la Ilustración<sup>37</sup> porque la razón pura no acepta el "pre-

juicio” del círculo hermenéutico consistente en anteponer la tradición histórica a la política. La ontología fundamental —que no la fenomenología de su maestro— justifica, así, una pre- y anti-modernidad de la jerarquía que hoy se le quiere restituir al hecho cultural y racial de las “diferencias” como una protoestructura temporal, lo previo o ya sido, que se antepone a toda Constitución ciudadana basada en la política y no en la diferencia cultural.

Lo que fundamenta Schmitt desde el Derecho en calidad de “guardián” de la Constitución racial frente a la vacía Constitución moderna, lo lleva a cabo Heidegger del lado ontológico: el *Dasein* siempre estaba antes de cualquier tipo de consenso entre ciudadanos libres. La cuarta pregunta kantiana acerca de “¿Qué es el hombre?” queda abolida en aras del nuevo humanismo relativista cultural. Ahora, como estamos viendo en nuestros días, lo importante no es lo que nos une sino lo que nos diferencia; de ahí, volviendo a 1929, que la acción filosófica consista en la sustitución del “qué es el hombre” por el “quién” es alemán. Pero no en el sentido genealógico, apátrida, nietzscheano que se ríe y toma distancia irónica ante el mito del “origen” y de la immaculada “procedencia”, sino como la “prueba” o “huella” (*Prägung*) que justifica, avala, su “procedencia” racial (*Herkunft*). Heidegger vuelve, retoma, al Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* y al de los fragmentos póstumos de *La Voluntad de Poder* para justificar filosóficamente una herencia cultural y étnica belicista y excluyente, tal y como demandaba el nacionalsocialismo para Alemania y el mundo ario, el único “Estado de vida alemán”, único mundo posible para vivir; olvidando a conciencia lo que de oposición al nacionalismo encontramos en *La Gaya ciencia*, el *Zaratustra*, *Crepúsculo de los ídolos* (aquí el error nacionalista aparece como propio del error metafísico del Ser), *Más allá del bien y del mal*, en fin, su crítica a Wagner por antisemita en *Nietzsche contra Wagner*; silenciando la importancia que daba, a fines de la década de 1880, a los judíos y a los rusos para la unión de una futura Europa.<sup>38</sup> La bajeza de Heidegger alcanzó cotas magníficas; ante la Comisión de depuración nazi tuvo la decisión de insistir, como prueba a su favor, en que él sabía todo esto. Lo sabía en 1945 pero lo ocultó en 1933.

“Que los derechos humanos hayan de considerarse en el marco de las particularidades nacionales o regionales, culturales e históricas, decía el profesor Domingo Blanco recientemente en Almería,<sup>39</sup> nos resulta un discurso fami-

liar a los españoles por su semejanza con el de nuestros nacionalistas periféricos que pretenden derivar los derechos de sus ciudadanos de la comunidad a la que pertenecen, con sus costumbres, su cultura particular, y su bagaje histórico real o inventado. Sin embargo, los derechos básicos, como la dignidad misma, no dependen de ningún sentimiento de pertenencia sino de la autonomía del ser racional, por serlo”. Aplicando esta reflexión a nuestro trabajo se podría decir que en Heidegger hay, en un primer momento, una confusión entre “Nación cultural” y “Nación política” debido a la preeminencia de la hermenéutica de la facticidad frente al carácter moderno, ciudadano, de la *pólis*. Esta confusión queda ontologizada en la analítica existencial del ser-Ahí como *Constitución existencial* que siempre se debe anteponer a la teoría del pacto social. *Ser y tiempo* tiene, pues, un profundo significado político en el sentido de anteponer como “a priori” revolucionario conservador un concepto de “Nación cultural” (que llega vía Herder) fundado en el ser del ser-Ahí que consiste, como recuerda Domingo Blanco, en un “conjunto de personas de un mismo origen y que generalmente hablan un mismo idioma y tienen una tradición común” (*op. cit.*, p. 3). En frente tenemos la “Nación política” en tanto “conjunto de habitantes de un país regido por el mismo gobierno”. El profesor Irala da en el clavo cuando nos advierte de que en la Nación cultural no hay propiamente “ciudadanos” porque éstos lo son “de, en y por la Nación política que reconoce precisamente los derechos inherentes a la dignidad de los individuos que la constituyen”. Y algo hemos descubierto: la estrecha relación entre Heidegger y nuestros nacionalistas periféricos a la hora de pensar el ser, pues de lo que se trata, obviamente, es de anteponer la “diferencia cultural” a la “ciudadanía”.

*Ser y tiempo* es la obra magna de la reducción ontológica de la Nación política a la Nación cultural. Habiendo comenzado esta reducción de lo infinito a lo finito, de la universalidad al ser-Ahí, con la crítica filosófica y política a la subjetividad moderna, al individuo, a la persona y a la libertad para dejar el terreno expedito al *Reich*. Este pensamiento se había condenado a cerrar el espacio de juego y de pluralidad de *Lebenswelt* —mundo de la vida cotidiana— separando la cultura superior de la inferior, la vida auténtica del ser de la inauténtica de la vida pública, lo arrio de todo lo demás.<sup>40</sup> Ontológicamente, históricamente: encerrando al Ser en el tiempo del origen. Por eso la “*lucha por el ser*” está muy próxima a Auschwitz desde el planteamiento teórico de una cultura que lucha racialmente para la escl-



vidad, polacos, por ejemplo, o por el exterminio de las razas que no tienen derecho al Ser, como la judía y la asiática.<sup>41</sup>

### Notas

\* Este trabajo forma parte de mi próximo libro: *Filosofía y nazismo en Heidegger. Escritos Políticos (1933-1945)*.

1. K. Löwih, *Mi vida antes y después de 1933. Un testimonio*, Madrid. La balsa de la Medusa, 1990.

2. J. Habermas, “Heidegger: obra y visión del mundo” en *Identidades nacionales y postnacionales*, Trad. y prólogo de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Ténos, segunda edición, 2002, pp. 36-37, nota 38.

3. J. Habermas, “Carl Schmitt: los terrores de la autonomía” en *op. cit.*, p. 68.

4. *Ibid.*, p. 70.

5. J. Habermas, “Carl Schmitt: los horrores de la autonomía”, *op. cit.*, p. 71. Cursivas nuestras.

6. J. Habermas, “Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal”, en *Más allá del Estado nacional*, Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, p. 126.

7. J. Habermas, “Carl Schmitt: los horrores de la autonomía” en *op. cit.*, p. 72.

8. *Idem.*

9. *Op. cit.*, p. 73.

10. *Idem.* La admiración de Heidegger hacia Göring ha quedado demostrada por la investigación de Reiner Marten: “*Ein rassistisches Konzept von Humanität*”, *Badische Zeitung*, 19/20 (diciembre, 1987). También: *Denkkunst, Kritik der Ontologie*. Paderborn. Munich/Zurci, 1989.

11. J. Habermas, “Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal”, *op. cit.*, p. 129.

12. J. Habermas, “Carl Schmitt y los horrores de la autonomía”, *op. cit.*, p. 78.

13. J. Habermas, “Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal”, *op. cit.*, pp. 126-127.

14. J. Habermas, “Heidegger: obra y visión del mundo”, *op. cit.*, p. 59.

15. Jünger Habermas, *El Occidente escindido*, Trad. José Luis López de Lizaga, Madrid, Trotta, 2006, pp. 184-185.

16. Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, Trad. Gred Ibscher Roth (revisión de Elsa Cecilia Frost), México, F.C.E., 1973.

17. Que el enemigo público número uno del nazismo era, dejando a un lado a Husserl, la filosofía de Kant, es algo que cualquier investigador puede comprobar en el escrito de Heidegger de 1933 titulado *El estudiante alemán como trabajador*.



18. He señalado esta cuestión en *La filosofía y el mal*, Madrid, Síntesis, 2004, pp. 334-337.

19. Julio Quesada: *Ontología, estética y política en F. Nietzsche*. Epílogo: "El eterno retorno como finalidad sin fin: Nietzsche y Kant", Barcelona, Anthropos, 1989.

20. I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1976, pp. 131-141.

21. "Cualquiera que sea la procedencia de nuestras representaciones, bien sean producidas por el influjo de las cosas exteriores, bien sean resultado de causas internas, lo mismo si han surgido *a priori* que si lo han hecho como fenómenos empíricos, pertenecen, en cuanto modificaciones del psiquismo, al sentido interno y, desde este punto de vista, todos nuestros conocimientos se hallan, en definitiva, sometidos a la condición formal de tal sentido, es decir, al tiempo. En él han de ser todos ordenados, ligados y relacionados. Esto es una observación general que debe tomarse como base imprescindible de lo que sigue". Kant, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, p. 131.

22. I. Kant, "Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?", en *A favor de la Ilustración*. Prólogo de José Luis Villacañas. Traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona. Editorial Alba, 1999.

23. I. Kant, *op. cit.*, p. 64.

24. "Die transzendente Einbildungskraft ist heimatlos". *Kant und das problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1965, p. 125.

25. M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 185.

26. J. Habermas, "Heidegger: obra y visión del mundo" en *Identidades nacionales y postnacionales*, Trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Técno, 2002, p. 42. Carnap ya se había exilado en EEUU. Heidegger había roto públicamente con su maestro Husserl en marzo de 1929.

27. "Bewegt sich dann nicht im vorhinein aller *Kampf um das Sein* im Horizont der Zeit?" *Kant und das problem der Metaphysik*, p. 217. *Cursivas nuestras*.

28. "En otros términos, tanto el individuo de la sociedad libre como el poder y los derechos del colectivo que se le opone en el Este son y permanecen como figuras de la subjetividad, pertenecientes como tales a la era de la modernidad, y ningún remedio puede esperarse, por tanto, contra los efectos de la tecnificación del mundo. Así Heidegger puede estimar, en 1935, en su *Introducción a la metafísica*, que 'Rusia y América son ambas, desde el punto de vista metafísico, la misma cosa, el mismo frenesí siniestro de la técnica desencadenada y de la organización sin raíces del hombre normalizado'".

Se ve, sin esfuerzo, cómo estos temas, en 1933, podían unir, *desde el fondo mismo de la filosofía de Heidegger*, aspectos mayores de la revolución conservadora emprendida por el nacional-socialismo: la crítica simétrica del Este y del Oeste, del comunismo y de la democracia burguesa, la llamada a una Alemania destinada, como imperio del centro, a salvar a la humanidad de estas dos caras de un mismo peligro, son *leitmotive* suficien-

temente conocidos del discurso nazi como para que se pueda aquí no insistir aún más sobre aquello que, en el pensamiento heideggeriano, suministraba una vía de paso hacia el compromiso nazi”. En Juan Manuel Navarro Cordón y Ramón Rodríguez (Compiladores), “De la crítica de la modernidad al nazismo” en *Heidegger o el final de la filosofía*, trad. Juan Manuel Navarro, Madrid, Editorial Complutense, 1993, p. 117. Las primeras cursivas son nuestras.

29. Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, Traducción de José Gaos, México, FCE, 1988; & 46, p. 258 ss.

30. En el libro de Habermas, *El Occidente escindido*, se menciona un artículo de Ch. Schönberger que lleva por título “Der Begriff des Staates im Begriff des Politischen”, que aparece en R. Mehring: *Ein Kooperativer Kommentar*, p. 2, y del cual Habermas nos llama la atención y, a su vez, nosotros hacemos lo mismo. Schönberger afirma esto: “Con su enfática defensa de lo político como un mundo de asociaciones humanas que pueden exigir a sus miembros que estén dispuestos a morir, en último término Schmitt pretende llevar a cabo una radical crítica moral de un mundo *sin trascendencia ni seriedad existencial*, una crítica de la “dinámica de la eterna competencia y la eterna discusión”, de la “fe de masas de un antirreligioso activismo de la inmanencia” (“*Diesseitsaktivismus*”). Habermas comenta que en primer lugar Schmitt había transferido lo político al pueblo movilizado por el movimiento fascista; luego lo transfirió, a su vez, “a los partisanos en lucha, a las facciones de las guerras civiles, a los movimientos de liberación, etc. Presumiblemente, hoy también aplicaría su concepto a los grupos fanáticos de terroristas que perpetran atentados suicidas”. *El Occidente escindido*, p. 185. ¿Acaso para Heidegger la posibilidad ontológica fundamental no está en la muerte?; el elogio que hace en 1933 del “heroísmo” de Albert Leo Schlageter, ¿no está estrechamente conectado con las ideas sobre la “guerra total” de Carl Schmitt? (Habermas, *op. cit.*, p. 182-187); en fin, la incondicionalidad que el pueblo alemán debe prestar al *Führer* —como Heidegger exige en 1933—, ¿es muy distinta que la incondicionalidad con la que el suicida fundamentalista islámico arremete contra Occidente?

31. Theodore Kisiel, “The times Heidegger”, *Journal Home*, New York, 2001, pp. 6-27.

32. “Sin embargo, es evidente que si el proceso de unificación avanza más allá de un determinado límite, la ciudad dejará de ser en absoluto una ciudad, porque un Estado consiste esencialmente en una multitud de personas, y si su unificación se lleva más allá de determinado grado, la ciudad se verá reducida a una familia y la familia a un individuo, ya que podemos afirmar que la familia es una unidad más completa y estricta que la ciudad, y que la persona individual es una unidad más perfecta que la familia; de manera que aun cuando algún legislador fuera capaz de unificar el Estado, no deberá hacerlo porque en el mismo proceso de unificación lo destruirá”. Aristóteles, *Política*, II, 1260b-1261<sup>a</sup>, en *Obras*, Trad. Francisco P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1973, p. 1427. Multitud hace alusión a pluralidad.

33. Martín Heidegger, *Écrits Politiques 1933-1966*, Ed. de F. Fédier, París, nrf/Gallimard, 1995, pp. 157-163.

34. Domenico Losurdo, *La comunita. La morte. L'Occidente. Heidegger e l' "ideologia della guerra"*, Torino, Bollati Boringheri, 2001. En relación a nuestro trabajo merecen recordarse los puntos 1 y 7 del capítulo 6, respectivamente: "La critica dell'ideale della pace perpetua" (pp. 136-140) y "Heidegger, Jünger, Schmitt" (pp. 166-171).

35. "Todo lo grande está en medio de la tempestad". Pasaje que pertenece a *La República* de Platón (497 d, 9). Y en donde "tempestad" —*Sturm*— es el lenguaje *völkische* del nazismo de sus tropas de "asalto". Martín Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Estudio preliminar, traducción y notas de Ramón Rodríguez, Madrid, Técnos, 1989, p. 19.

36. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 739- B 767, trad. de Pedro Rivas, p. 590. He introducido una pequeña pero importante matización que va en corchete; esta traducción la debo a Ezra Heymann en carta personal.

37. Recientemente comentaba esto mismo con nuestro colega Eduardo Pellejero.

38. Resalto la fecha, 1880, porque durante estos años es cuando el antisemitismo comienza a florecer en Alemania desde el SPD y la LdB, Liga de Poseedores del Suelo.

39. Congreso de filosofía de la Asociación Andaluza de Filosofía, Almería, 15 y 16 de septiembre, 2006. Fotocopia inédita entregada por el autor.

40. La película *Babel*, del mexicano González Iñárritu, es una muestra espléndida de lo que decimos.

41. Esto último lo afirmo en base a, por ejemplo, la conferencia que da Heidegger en el Instituto Kaiser-Guillermo de la Biblioteca Hertziana de Roma, 8 de abril de 1936.