

De la metafísica del Dasein a la metapolítica del pueblo histórico. Aspectos del giro político de Heidegger

Resumen

La publicación de los “Cuadernos negros” de Martin Heidegger ha abierto nuevamente la discusión en torno al nivel de compromiso político que tuvo en el nacionalsocialismo. El artículo aborda un camino poco transitado en la investigación sobre el tema, al tomar en serio una aseveración de los “Cuadernos negros” en donde su autor señala la importancia de pasar de una metafísica del Dasein a una metapolítica del pueblo histórico. El presente texto analiza, después de introducir el tema, la importancia y trascendencia de tal metafísica del Dasein. Con ello se entiende la apertura de posibilidades que buscarán concretarse en la metapolítica anunciada. Esta vía permite una mayor comprensión de la intervención política de Martin Heidegger.

Palabras clave: Martin Heidegger; Metafísica del Dasein; Metapolítica; Nacionalsocialismo; Cuadernos negros.

Abstract

The publication of the “Black notebooks” by Martin Heidegger has opened again the discussion about the level of Heidegger’s political engagement with the Nationalsocialism. The article tackles a road less traveled within the research of this topic, inasmuch as it takes seriously a claim of the “Black notebooks “ in which the author points out the importance of passing from a metaphysics of Dasein to a metapolitics of the historic people. This paper, after introducing the topic, discusses the importance and significance of such metaphysics of the Dasein. Thus is understood as the opening of the possibilities that seek to materialize in the announced metapolitics. This approach allows a better understanding of Heidegger’s political intervention.

Keywords: Martin Heidegger; Metaphysics of Dasein; Metapolitics; Nationalsocialism; Black notebooks.

* Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

I. Introducción

La publicación de los primeros volúmenes de los “Cuadernos negros” de Heidegger ha dado fuerza interpretativa a muchos aspectos que se creían concluidos en la obra de Martin Heidegger. Ya en 2003 von Herrmann, el principal editor de la *Gesamtausgabe*, me había indicado en una entrevista que estos cuadernos ocupaban un lugar especial en el corpus de la *Gesamtausgabe*. Así indica von Hermann la importancia de estos textos:

Lo que aquí hay es una densificación pensativa con respecto al lenguaje de lo que pensaba y escribía en el transcurso de décadas. No es solamente una forma estilística diferente, ahí menciona muchas cosas que tal como las escribió no escribiría en ninguno de los otros ensayos, ni siquiera en los grandes. Por eso es que estos nueve volúmenes son de mucha importancia. Sólo cuando estos volúmenes sean publicados y cuando uno se los haya apropiado leyéndolos y reflexionándolos, es cuando se tendrá una imagen final del pensador Martin Heidegger. (Xolocotzi, 2009, 162, cursivas mías).

Al igual que el editor de los “Cuadernos negros”, Peter Trawny, considero también que estos textos son imprescindibles para la lectura futura de la obra de Heidegger en general. Evidentemente esta publicación proporciona herramientas fundamentales para repensar la relación vida-obra y el consecuente compromiso político por parte de Heidegger. Uno de los elementos que resaltan en los “Cuadernos negros” es una cierta autointerpretación de Heidegger por un lado respecto de su paso de la ontología fundamental al pensar ontohistórico y por otro respecto de su perspectiva en torno a una praxis política. Hasta hace poco tiempo se planteaba una serie de tesis derivadas de cierta lectura de *Ser y tiempo* en donde se buscaba la raíz del compromiso político posterior. En sus “Reflexiones y guiños III”, Heidegger enfatiza la importancia de ampliar el problema desde una metafísica del Dasein a una metapolítica del pueblo histórico: “La *metafísica del Dasein* debe, de acuerdo con su estructura más interna, ahondarse y expandirse a una *metapolítica ‘del pueblo histórico’* (GA 94, 124). A continuación seguiré esta vía tratando de hacer una revisión de ese paso y las consecuencias a las que condujo. Así, en un primer momento abordaré el camino a una metafísica del Dasein para después indagar sobre el intento posterior hacia la mencionada metapolítica. Para ello expondré en forma de crónica aspectos de la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo.

II. La metafísica del Dasein

La interpretación más superficial del concepto ‘metafísica’ deja pasar por alto un hecho fundamental: la metafísica no es un rótulo más para nombrar un ámbito de lo cognoscible al igual que la física o la ética, sino su condición de posibilidad. Se trata de un acontecimiento fundamental de la existencia humana, que la historia ha reducido a una modalidad científica. Pero lo cierto es que “la metafísica no es una especialidad del saber en la que, con ayuda de una técnica de pensamiento, podamos preguntar algo a un ámbito determinado de objetos” (GA 29/30, 32). Con lo anterior Heidegger renuncia a clasificar la metafísica como una disciplina generadora de conocimiento y a tratarla como tal; sin embargo, él no fue el primero en haberse preguntado por el sentido más genuino del concepto; ya Kant adelantaba algo en esta dirección cuando intenta hacer de ella un problema falto de resolución.

Después de haber pasado por una confrontación con Kant entre 1927 y 1930, la vuelta a la metafísica se llevará a cabo como cumplimiento de su esencia *ontoteológica*. Efectivamente, basándose en la distinción kantiana entre el concepto vulgar y científico de metafísica, así como en su idea de una *metafísica naturalis* en tanto “disposición natural de la razón humana”, Heidegger buscará una puerta de acceso que le permita ingresar y explotar esta nueva posibilidad del pensar. Siguiendo el modelo kantiano, se propondrá concretar la una pregunta dirigida a la naturaleza humana sin franquear los límites que separan la metafísica de la antropología. Será el desarrollo de una *Metafísica del Dasein* aquello que le permita exponer la esencia del ser humano con miras a una posible fundamentación de la metafísica, para luego responder a los problemas fundamentales que se hallan a la base de su despliegue *onto-teológico*.

Aunque Kant ya había abierto esta posibilidad mediante la síntesis de los problemas fundamentales de la metafísica en la pregunta *¿qué es el hombre?*, nunca llegó a desarrollar algo así como una “antropología pura” que apuntara hacia las condiciones de posibilidad de ser-hombre. Ante esta imposibilidad a la que conduce la tentativa antecedente, Heidegger se dará a la tarea de retomar al hombre como elemento fundamental de su propuesta, pero no ya con el fin de elaborar o refutar una antropología sino algo todavía más originario: repensar la esencia en la que se funda su *ser-hombre* (GA 28, 235). De esta manera, en los textos aparecidos alrededor de 1929 pero, sobre todo, en *Kant y el problema de la metafísica* vemos reaparecer de manera resumida la pregunta por el ser del ente privilegiado de manera totalmente renovada. Esta vez lo que se pone en la mira no es su modo de ser específico sino el fundamento de tal

modalidad. Pero ¿qué tipo de fundamento puede darse en el Dasein descrito en *Ser y tiempo* como un fondo sin fondo, como un abismo?

Aunque su presencia explícita apenas se insinúa en la analítica existencial, *horizonte* y *trascendencia* se perfilarán como los pilares fundamentales de la tematización de la esencia comprensora del Dasein. En lo posterior, estos elementos se convertirán en pautas necesarias para la continuación del proyecto ontológico planteado en las páginas introductorias de *Ser y tiempo*. De hecho, tanto en *Los problemas fundamentales de la fenomenología* como en *De la esencia del fundamento* encontramos el despliegue conjunto de estos elementos que en otro momento pasaran casi desapercibidos. Pero el cambio de perspectiva entre un texto y otro es evidente. Mientras que en la lección de verano llevada a cabo en 1927 las reflexiones de Heidegger todavía se mueven en un marco dominado por las preocupaciones en torno a la esencia aperiente del Dasein, en el artículo de 1929 se dará un paso atrás en busca del fundamento de dicha esencia.

Así, mientras que la perspectiva horizontal desarrollada en *Ser y tiempo* se concentraba en la comprensión de ser propia de un ente específico, a partir de 1928 el acento recaerá en la apertura trascendental del ser a través de la consideración de lo ente en su totalidad. Esto, empero, no implicará la adopción del método empírico característico de la antropología, mediante el cual se pretende reconstruir la totalidad a partir de una multiplicidad de aspectos. En vistas de que Dasein encuentra la raíz de su propia posibilidad en la *trascendencia*, de lo que ahora se trata es de tematizar la diferencia ontológica no ya en desde el horizonte de sentido, sino con respecto a esta modalidad del *sobrepasar*. De aquí mismo “se sigue la necesidad de una peculiar problemática que tiene como tema al ente en su totalidad. Este planteamiento de la cuestión se encuentra en la esencia de la ontología misma y se produce a partir de su conversión, su μεταβολή” (GA 26, 199).

Sabemos que en su lección *Los principios metafísicos de la lógica*, Heidegger evoca el problema de la trascendencia como fundamento unificador no sólo de aperturidad característica del Dasein, sino también del estar descubierto del ente en general, pues únicamente a partir de este ámbito se puede abordar el problema del fundamento. Así es como, desde una perspectiva y un vocabulario completamente metafísicos, se introduce aquí un doble engranaje para hablar de trascendencia: “En el traspasamiento el Dasein llega en primer lugar a ese ente que él es y llega a él en cuanto él «mismo». La trascendencia constituye la mismidad. Pero, nuevamente, nunca constituye sólo y en primer lugar ésta, sino que traspasamiento concierne también simultáneamente a eso ente que el Dasein «mismo» no es” (GA 9, 138).

Así, pues, por un lado tenemos el respecto óntico que parte de la diferencia ontológica y se mueve en dirección del ser a la hora de abrir mundo comprendiéndolo, el cual, por otro lado, sería impensable sin un fondo previo en el que germinan las raíces de su propia posibilidad. Dicha condición del poder diferenciar es, precisamente, a lo que Heidegger se refiere con *trascendencia originaria*, que desde el punto de vista formal posee una estructura triple: *de, hacia y algo*. Esto quiere decir que se manifiesta siempre como una relación que se extiende *del Dasein, hacia* la apertura de ser, donde *algo* es sobrepasado. Eso sobrepasado es el ente mismo, pero no como una esfera exterior que se pone en contacto con otra esfera interior, y mucho menos como una relación cognoscitiva entre sujeto y objeto. “El Dasein trascendente [...] no sobrepasa ni un «límite» situado delante del sujeto, [...] ni un «vacío» que lo separa del objeto. Y los objetos –el ente objetivado– tampoco son eso hacia lo cual tiene lugar el traspasamiento. *Lo que es traspasado es precisa y únicamente lo ente mismo.*” (GA 9, 138).

De esta manera y sin señalar todavía éste o aquél ente determinado, Heidegger completa la tematización del horizonte trascendental esbozado en *Ser y tiempo*, mediante la consideración del ser de lo que no es existencia, es decir, mediante el señalamiento general de una totalidad susceptible de ser descubierta. Si con el despliegue de la analítica existencial se logra dar cuenta de la estructura comprensora de un ente específico, con este proyecto “muestra que todo esto sólo es visible y puede ser entendido como ser cuando existe ya una totalidad posible de entes” (GA 26, 199). Únicamente desde esta perspectiva será posible el establecimiento de perímetros precisos a la hora de preguntar por el ser desde su diferencia con el ente, propiciando con ello el ingreso de las ontologías regionales al proyecto ontológico fundamental.

Efectivamente, aunque en otro momento excluyó enfáticamente cualquier tratamiento de corte óntico a la hora de tematizar el fenómeno de la existencia en su radicalidad, alrededor de 1928 intentará resumir en el nuevo proyecto *metontológico* las dos exigencias fundamentales de su época: hablamos aquí del replanteamiento de la pregunta por el ser, y de su concreción regional en diversas esferas. De hecho, el desarrollo de una ética o una antropología ontológicamente fundadas es posible únicamente en el contexto de dicha *Metontología*, que junto con la ontología fundamental, conforman *la auténtica metafísica* (GA 26, 202).

Con todo, esta *metontología* u *ontología de la ontología* no se constituye como el desbordamiento de problemáticas ónticas en terreno ontológico, como si ahora se tratara de abordar el problema del ser a partir de diversos “objetos de estudio”. Por el contrario: “la metontología sólo es posible sobre

el fundamento y en la perspectiva de la problemática ontológica radical y únicamente con ella; precisamente la radicalización de la ontología fundamental provoca la mencionada conversión de la ontología” (GA 26, 200). Aquello que se pone en juego bajo el título de una conversión radical constituye, entonces, un movimiento de retorno que parte del plano ontológico para instalarse en el reino óntico desde su pura positividad. En este sentido Heidegger afirmará desde una mirada retrospectiva que si la metontología sólo fue posible en y desde la perspectiva ontológico-fundamental, se debe, ante todo, a que “‘Ser y tiempo’ no es ‘ideal’ ni ‘programa’, sino el inicio preparatorio del despliegue del *ser* mismo, no lo que nosotros inventamos, sino lo que nos [piensa o inventa]” (GA 65, 172).

A partir de esto se puede aclarar el sospechoso sentido en el que habla, a partir de 1930, de la ontología fundamental como *metafísica*, en razón de su carácter iterativo que hunde sus raíces en el mismo suelo que la tradición. Después de todo, ni ser ni sentido son cuestiones planteables fuera del hilo conductor de la metafísica. Si se habla aquí de la ontología fundamental como uno de los momentos determinantes del pensamiento metafísico, debe atenderse al carácter provisional que *Ser y tiempo* representa dentro del proyecto de la comprensión del ser en general. Esto último posibilitará la lectura renovada de dicha obra con vistas a una interpretación más horizontal, que permita otorgarle un lugar dentro del despliegue histórico de la pregunta conductora por la entidad del ente, pero sin que por ello se la reduzca a mera intención fallida.

Que el propósito de la ontología fundamental no se haya consumado en la obra de 1927 no implica, entonces, el abandono de lo allí ganado pero tampoco la conformidad con ello. De allí en adelante Heidegger se ocupará de una tarea doble: por un lado tratará de comprender y sacar a la luz el origen de ese abandono, para, posteriormente, buscar una posible salida.

III. El tránsito a una posible metapolítica y la crónica de Heidegger en el nacionalsocialismo

El paso por la metafísica del Dasein contiene una importancia doble: por un lado se incorpora una dimensión de ontologías regionales en donde se tematiza el actuar y en segundo lugar adquiere la apertura histórica de la metafísica un rol determinante.

La idea en este énfasis es detectar elementos que conduzcan a comprender la participación política de Heidegger en el nacionalsocialismo. Una vía

generalizada que se seguía hasta el momento era el puente que se establecía entre lo tematizado en el parágrafo 74 de *Ser y tiempo* respecto de la historicidad y el destino del pueblo y el compromiso adquirido posteriormente. Una de las evidencias que se presentaban en esta interpretación era el famoso diálogo entre Heidegger y Löwith en 1936 en Roma (cf. Xolocotzi, 2013, 156).

Sin embargo, la publicación de los “Cuadernos negros” da mayores señales en torno al paso político y hace ver la necesidad del camino a través de la metafísica del Dasein. En una visión retrospectiva plasmada en sus “Reflexiones X” (1939) Heidegger señala lo siguiente: “Y el título inmediatamente siguiente de ‘metafísica del Dasein’ (Libro sobre Kant) debe sólo indicar que en el objetivo y en la tarea sólo se halla la pregunta por el ser y no una doctrina teórico-cognoscitiva o antropología, y que para la pregunta por el ser el Dasein surge como el ámbito fundamental que debe ser inaugurado” (GA 95, 337).

La tesis que sostengo es que la metafísica del Dasein abre la puerta para dos cuestiones que se concentrarán en la relación de Heidegger con el nacionalsocialismo: 1) el papel de la acción en el ámbito social y 2) la profundización en el origen de la metafísica y el consecuente planteo de su apertura a partir del otro inicio del pensar.

La combinación de ambas conduce entonces a una interrelación entre la praxis, partiendo del ámbito universitario, y la necesidad de retornar a los inicios del pensar para posibilitar un tránsito a otro inicio. Veamos esto mediante una crónica mínima de la intervención de Heidegger en el nacionalsocialismo.

En 1920 al conocer a Jaspers en casa de Husserl, Heidegger de inmediato simpatiza con él ya que según éste se encuentran en la misma tonalidad de reformar la filosofía. Sin embargo, tal idea se extiende a una reforma universitaria y social que a lo largo de varios años se mantendrá en vilo como “comunidad de lucha” entre Heidegger y Jaspers. En ese mismo año se forma un primer círculo de alumnos en torno a Heidegger, con Karl Löwith, Oskar Becker, Afra Geiger y otros, cuyas pretensiones de acuerdo con el mismo Heidegger era no sólo filosofar, sino impactar socialmente. Ahí la filosofía sería solamente “un momento no destacado” (Xolocotzi, 2011, 66).

Ese mismo año escribe a Löwith sobre su trabajo: “no maquillo mi trabajo filosófico como tarea cultural para un ‘hoy general’ [...] Yo trabajo concreta y fácticamente a partir de mi ‘yo soy’ – a partir de mi procedencia -, ambiente – nexos de vida espiritual, de todo fáctico, a partir de aquello que me es accesible como experiencia viva de aquel lugar en el que vivo (Xolocotzi, 2011,70). Esta experiencia incluye, por supuesto la universidad: En ello se basa una determinada científicidad radical [...] y yo lo soy en el nexo vital

de la universidad. [...] Lo que la filosofía en la universidad sea, sólo lo puede uno comprobar mediante su vida [...] (Xolocotzi, 2011, 71).

En 1923, cuando obtiene una cátedra en Marburgo, a pesar de que se mudan con él 16 alumnos, Heidegger enfatiza que no quiere un grupo asociado a una nueva corriente, sino que espera que colaboren con él “en un renacimiento de la existencia científica en la universidad” (Xolocotzi, 2011, 89). Ese año Jaspers publica su *Idea de la universidad* que causará en Heidegger gran entusiasmo. Dos años después éste propone leer el texto en el Círculo Académico de Marburgo (Xolocotzi, 2011, 104) que lo asemeja a “antiguos guerrilleros” de cuyas veladas científicas se encargaba Heidegger. En esos años incluso comparará a Jaspers con Husserl, describiendo al primero como “la entrada en escena de la persona y la atmósfera de un hombre verdaderamente activo” (Xolocotzi, 2011, 103).

El punto de acuerdo entre Jaspers y Heidegger fue, como ya han notado múltiples investigadores, la crítica a la situación de la universidad alemana, cuya medida era la universidad humboldtiana de 1810 en donde se defendían fundamentalmente tres puntos: su autonomía de la universidad tanto frente al Estado como frente a la Iglesia, la libertad de cátedra del profesorado y la libertad del alumnado frente a controles externos. La guía de la universidad no debía ser otra que la vida científica. Si las ciencias debían ser el centro de la universidad, entonces la filosofía desempeña un papel central en tanto origen de las ciencias y así fundamento de la universidad. Por ello tanto para Jaspers como para Heidegger, la renovación de la universidad significaba también una reforma de la filosofía.

Lo que se deja ver tanto en el libro de Jaspers como en las diversas lecciones que Heidegger sostuvo sobre el estudio académico indican que la universidad, comparada con el proyecto humboldtiano, había perdido su “unidad espiritual” y se convertía cada vez más en una escuela para la formación de profesionistas que se adaptaba a necesidades tanto económicas como políticas.

La reforma que se requería cuestionaba estos aspectos generales, aunque se dirigía a la situación particular en la que se hallaban. Por ello a pesar del carácter universal que se presupone al hablar de “universidad”, tanto Jaspers como Heidegger enfatizaban que se trataba de la expresión de un pueblo.

En el semestre de verano de 1929, Heidegger dicta el curso “introducción al estudio académico”. En él se centran las críticas ya señaladas en torno a la situación de la universidad alemana. Sin embargo, la contribución filosófica al respecto yace en la reflexión en torno al carácter teórico que deben tener las ciencias y la filosofía. Heidegger recuerda ahí que para los Griegos no

había oposición entre *praxis* y *theoria* en la medida en que ésta constituía la práctica más elevada (GA 28, 350). El análisis que ahí lleva a cabo de la caverna de Platón va en esa dirección interpretativa. Y será algo que expondrá precisamente en los años de su compromiso político, por ejemplo en la lección de invierno de 1931/32 y 1933/34.

Esta preocupación por la situación de la universidad se mantendrá vigente e incluso Heidegger participará en la política universitaria al ser miembro del Senado. Quizás por ello, ya en 1930, indicará a Bultmann que el problema de la universidad lo tiene ocupado “con más fuerza que nunca” (Xolocotzi, 2013, 73).

Estas interpretaciones en el marco de una renovación de la universidad remiten necesariamente a la necesidad de lo político; lo cual, como sabemos a partir de los textos publicados remite por lo menos a dos sentidos: 1) por un lado a la política fundada en la metafísica occidental, 2) a lo que pudiese ser llamado político a partir de la metafísica del Dasein. En este último sentido no debemos olvidar que el concepto propio de metafísica lo entiende Heidegger a partir de la relación entre la ontología fundamental y la metontología, es decir, las concreciones regionales.

Es evidente que el primer sentido de política será cuestionable por sustentarse en una idea de subjetividad que no alcanza a descubrir el problema ontológico propiamente. Por ello, una política que supera esta limitación estará más allá de la política misma y en este sentido hablará Heidegger de “metapolítica”. Ya que tampoco puede ser desplegada desde perspectivas apegadas a la metafísica subjetiva, lo que queda es pues el camino histórico.

Así, la necesidad de una metapolítica tendrá que ser desplegada en la dimensión histórica a la cual se acerca Heidegger en los años 30 no a partir de una tematización historiográfica de lo sucedido, sino a partir de la remisión al inicio de la historia. Ello conducirá a un acercamiento a los griegos deudores del primer inicio del pensar.

En marzo de 1930 Heidegger recibe el primer llamado a Berlín, que rechazará definitivamente en mayo, después de varias cavilaciones. Unos meses después en verano se intensifica el diálogo con el filólogo Julius Stenzel y profundiza en la lectura de Platón. Ese mismo año, Heidegger redacta su conferencia “De la esencia de la verdad” que será leída en diversos lugares. De acuerdo con lo que escribe al editor Klostermann, las preguntas contenidas en la conferencia serían “ampliamente fundamentadas en la segunda parte de *Ser y tiempo*” (Xolocotzi, 2013, 84) sobre lo que Heidegger trabajaba todavía en esos años, por lo menos hasta 1931.

A principios de 1931 expresa nuevamente su crítica a la universidad que la ve en real decadencia: “El único camino posible es la fundación real de una academia libre, aristocrática en el sentido intelectual y ejemplar, lo cual exige que se halle arraigada en la tierra. Una cuestión diferente es si la ejecución práctica de esa fundación será posible en tiempo próximo.” (Xolocotzi, 2013, 85). En la universidad ve Heidegger la posibilidad de preparar una transformación hacia algo nuevamente originario y concluye estas reflexiones hechas a Bultmann con lo siguiente: “El tiempo y la tranquilidad instruirán sobre lo que debe hacerse prácticamente”.

Será a partir de septiembre que Heidegger tendrá tranquilidad para su trabajo. Precisamente ahí retoma su lectura de la antigüedad: “Constato una y otra vez qué raquítrico es lo poco que entendemos realmente de la filosofía ya establecida; y a ese respecto pienso especialmente en la Antigüedad” (Xolocotzi, 2013, 91). A finales de ese año indica lo siguiente: “Cada vez se me hace más claro que y de qué manera el inicio de nuestra filosofía occidental debe convertirse nuevamente en presente para nosotros. [...] No creo que nos vamos a reencontrar en tanto andemos tras la “situación actual” en lugar de darle la espalda al saber que eso que podemos ser en tanto existentes debe decirlo el inicio de la historia de nuestra esencia en la Antigüedad” (Xolocotzi, 2013, 92).

Así, para estas fechas Heidegger llega a un punto en el que se cruzan tres cuestiones: 1) el intento de redactar la segunda parte de *Ser y tiempo*, 2) sus intereses cada vez más claros en torno a la filosofía griega y 3) la necesidad de pensar la “situación actual”, incluyendo la decadencia universitaria, a la luz de la historia de Occidente.

1932 será un año en el que de estos tres factores sólo quedarán dos de manera vigente, ya que la importancia del inicio griego conducirá a suspender la continuación del proyecto de *Ser y tiempo*. Sin embargo, el interés por la situación actual y la necesidad de remitir a su historia se harán cada vez más patentes.

A mediados de año, Heidegger así lo indica: “En definitiva, lo que tengo que hacer no puede producir sus efectos mediante un contacto directo, sino a través de grados intermedios para los que puede ser de gran ayuda la actividad docente” (Xolocotzi, 2013, 97).

En ese periodo ve en el ascenso del nacionalsocialismo las primeras señales de un cambio. Así lo expresa a su esposa Elfride:

[...] aun cuando el esfuerzo que exigen los nazis es grande, será siempre mejor que este pernicioso envenenamiento al que hemos sido expuestos

durante las décadas pasadas bajo el lema de “cultura” y “espíritu”. Por cierto será arduo llevar a cabo lo otro. Ante todo es preciso que exista; la universidad, por ejemplo, hace tiempo que ha perdido el derecho sobre sí misma como institución, y no lo recobrará hasta que no se transforme desde dentro. Pero ya no creo que eso ocurra (Xolocotzi, 2013, 98).

A partir de agosto de 1932 Heidegger no tendrá el acostumbrado contacto académico y social ya que pasará casi todo el tiempo en su cabaña de Todtnauberg y esas estancias se extenderán al solicitar un semestre sabático en invierno de 1932/33: “Trabajo muy bien aquí, rodeado de montañas y bosques, lejos de toda contingencia, entre praderas y arroyos, con profunda indiferencia por todo lo prescindible” (Xolocotzi, 2013, 99).

A pesar del trabajo en soledad, en algunos epistolarios deja ver su preocupación por cuestiones políticas: “Es muy incierto lo que será de la llamada política cultural... Se confirmará la sospecha de que los nazis no poseen entre sus filas personas formadas ni experimentadas” (octubre 1932, Xolocotzi, 2013, 101). El 6 de noviembre de ese año, Heidegger vota en las Elecciones Parlamentarias por el Partido Nacionalsocialista, pero rechaza ingresar al mismo. Y para finales de ese año, Heidegger confiesa a Bultmann parte de sus intereses:

Sin duda, los impulsos del Círculo de la Acción y del periódico Tägliche Rundschau, que persigo con celo y leo con fuerte asentimiento, me hacen concebir esperanzas en lo que se refiere a la nueva generación. Y en definitiva son éstos los hombres para los que trabajamos y queremos salvar y despertar la grandeza de un pasado impercedero desde un saber más profundo. [...] No soy miembro de este partido y nunca lo seré, lo mismo que antes no he sido miembro de ningún otro partido. / Pero sí cultivo una actitud muy positiva en relación con muchos aspectos, [...] Todas esas manifestaciones no pueden alejarme de apoyar el movimiento, entre otras cosas, dándole el voto en las elecciones, un apoyo que no viene de ayer (Heidegger/Bultmann, 2011, 230-s.).

Sin embargo, este interés político se conjuga con una de las determinaciones filosóficas que marcarán el rumbo de su pensar posterior: “Mientras más me meta en mi propio trabajo, más seguro estoy esta vez de retornar obligadamente al gran inicio en los griegos” (Xolocotzi 2013, 103).

A pesar de que casi todo el tiempo Heidegger se mantiene en su cabaña, en los primeros meses de 1933 participa en la celebración del aniversario de

oro del doctorado de Husserl y en un congreso en Fráncfort. En esas fechas vacila sobre si debe intervenir de modo directo, a partir del contacto que ya tiene con Ernst Krieck. Para finales de marzo, Heidegger ya tendrá claridad sobre su papel:

Se incrementa el deseo y la seguridad de actuar al servicio de una gran misión y colaborar en la construcción de un mundo fundado nacionalmente (volklich). Desde hace mucho tiempo se han hundido en la futilidad para mí la palidez y lo sombrío de una simple “cultura” y la irrealidad de los así llamados “valores” y me permite buscar en el Dasein el nuevo suelo. Esto y el llamado de los alemanes en la historia de Occidente lo encontraremos solamente cuando nosotros nos abandonemos al ser mismo en una nueva forma y apropiación. Así, yo experimento lo presente por completo a partir del futuro. (Xolocotzi, 2013, 106-s.).

El 21 de abril de 1933, Heidegger es elegido rector de la universidad de Friburgo. Precisamente en una anotación de los *Cuadernos negros*, poco después de la elección, Heidegger escribe lo siguiente: “Empujado a asumir el rectorado actúo por primera vez *contra* la voz más interior. En este cargo, cuando lo tome, podré en todo caso *impedir* esto o lo otro. Para la construcción, suponiendo que todavía sea posible, faltan las personas” (GA 94, 110).

Sin embargo, el entusiasmo por el *Führer* también ahí lo expresa de modo muy claro: “La gran experiencia y dicha, que el *Führer* ha despertado una nueva realidad, que da a nuestro pensar el rumbo y empuje correctos. De lo contrario se hubiera perdido en toda la minuciosidad y sólo hubiese surtido efecto difícilmente” (GA 94, 111).

Ya en su primera circular Heidegger indicaba sus intenciones: “La construcción de un nuevo mundo espiritual para el pueblo alemán llegará a ser la tarea futura más esencial de la universidad alemana” (GA 16, 82).

Los *Cuadernos negros* dejan ver los dos objetivos concretos que Heidegger persigue con su intervención política: “Suponiendo que las fuerzas espirituales alcancen, entonces sólo podrán ayudar a ir hacia delante dos cosas: 1) construir nuevamente una única universidad 2) en unión con ella una escuela para docentes” (GA 94, 118).

El 3 de mayo, Heidegger ingresa al partido nacionalsocialista:

Ayer ingresé al Partido no sólo por convicción interior, sino también por la conciencia de que sólo de esa forma es posible una clarificación y aclaración

de todo el movimiento. [...] mediante la asunción del rectorado de repente metido en nuevas tareas y por el momento debo dejar por completo mi trabajo de trasfondo. Pero ahora uno no debe pensar en sí mismo, sino sólo en el todo y en el destino del pueblo alemán que es lo que está en juego (Martin Heidegger a Fritz Heidegger, 4 de mayo en GA 16, 93).

Un mes después de haber asumido la rectoría, varios colegas se referían al rectorado de Heidegger como una “gran decepción” en tanto procedía, como dirá Gerhard Ritter, “con las velas completamente extendidas en el canal nacionalsocialista” (Xolocotzi, 2013, 114).

El 27 de mayo Heidegger asumirá oficialmente la rectoría y leerá su muy discutido discurso inaugural “la autodeterminación de la universidad alemana”. El 30 de junio dicta su conferencia “la universidad en el nuevo Reich” y tiene el último encuentro con Jaspers, quien narra posteriormente tanto la famosa escena de las manos de Hitler y la única referencia al posible conocimiento por parte de Heidegger de los protocolos de los sabios de Sion:

Hablé de la cuestión judía, del malicioso absurdo de los sabios de Sión, a lo que él replicó que había, sin embargo, una peligrosa asociación internacional de judíos. En la mesa dijo con un tono algo enrabiado que había tantos profesores de filosofía que era una extravagancia, en Alemania no debería mantenerse más que a dos o tres. ‘¿Cuáles, entonces?’, pregunté. Ninguna respuesta. ‘¿Cómo puede un hombre tan inculto como Hitler gobernar Alemania?’ ‘La cultura es totalmente indiferente’, respondió. ‘¡Mire sólo sus maravillosas manos!’ (Xolocotzi, 2013, 119-s.)

En septiembre Heidegger recibe el llamado por segunda vez de Berlín y por primera vez de Múnich para ocupar una cátedra. El 1 de octubre Heidegger es nombrado oficialmente rector por parte del Ministerio de Cultura en Karlsruhe. Hasta el momento había sido sólo rector designado.

En noviembre Heidegger leerá el famoso discurso de apoyo a Hitler, en donde se deja ver todavía su confianza en el proyecto nacionalsocialista:

La revolución nacionalsocialista anuncia la transformación completa de nuestra existencia alemana. / A ustedes incumbe participar de este suceso, a ustedes que quieren ir cada vez más adelante, que están siempre dispuestos, que son tenaces y no dejan de crecer. / Su voluntad de saber busca experimentar lo esencial, lo simple y lo grande [...] El propio Führer y sólo él es la realidad alemana de hoy pero también del porvenir y su ley. Aprendan

siempre a saber más profundamente. A partir de ahora cada hecho requiere decisión y toda acción exige responsabilidad (GA 16, 184-s.).

En la entrevista del *Spiegel* y en otros documentos se indica que Heidegger habló ya de una posible renuncia en febrero de 1934, aunque las cavilaciones respecto del fracaso en la aventura política venían ya de diciembre de 1933. Finalmente el 14 de abril envía su renuncia, la cual es aceptada el 28 del mismo mes.

El “fracaso” de su rectorado es documentado por el mismo Heidegger en una especie de discurso de despedida, redactado el 28 de abril de 1934. Ahí habla de un “año perdido”. Y más adelante señala: “Mi rectorado estaba bajo el grave error de que yo quería que los colegas vieran y sintieran preguntas, de las cuales mejor quedaban fuera para su desarrollo, y ruina” (GA 94, 162).

Después del rectorado y de modo paulatino, Heidegger ya no mantendrá su confianza en la nueva realidad y más bien criticará el rumbo que tomaba la actualidad, tanto a partir de la cultura cosmovisional como de la “ciencia nueva”. Especialmente se intensificará la crítica a criterios de raza a partir de una base biológica. Por ejemplo así lo señala en sus “Reflexiones” V, alrededor de 1936: “Las grandes épocas de la creación no impulsaron ni una “política cultural” ni hicieron una “cosmovisión” de la meditación en torno a la “herencia” ni de los fundamentos raciales. Todo eso sólo es un “subjetivismo” llevado a lo masivo, es el último vástago del cogito, ergo sum...” (GA 94, 350).

Posteriormente la crítica a la fundamentación racial se asociará en la historia del ser a la *brutalitas* como manifestación de la esencia metafísica del ser humano en tanto animal racional. En sus “Reflexiones” XI así lo señala: “La brutalitas del ser tiene como consecuencia – no como fundamento – que el ser humano se convierte él mismo en tanto ente propiamente y por completo en factum brutum y “fundamenta” su animalidad mediante la doctrina de la raza” (GA 95, 396).

Más adelante señalará que “el papel de los nacionalismos de diverso tipo es la incitación del imperialismo. El papel del socialismo es la expansión del imperialismo. La incitación llega a ser estímulo de lo despótico” (GA 96, 132). Así el camino crítico señalado va del nacionalsocialismo al racional-socialismo (cf. GA 96, 195).

El intento realizado al iniciar la década de los 30, lo reconoce Heidegger más tarde alrededor de 1939: “Pensando de forma puramente ‘metafísica’ consideraré en los años 1930-1934 al nacionalsocialismo como la posibilidad de un tránsito hacia el otro inicio y así lo interpreté” (GA 95, 408).

IV. Conclusión

A partir de este breve recuento, podemos concluir lo siguiente:

El nacionalsocialismo, que fue visto por Heidegger en la época del rectorado como la auténtica revolución, para él poseía “grandeza” histórica (GA 40, 208) porque permitía dominar ese abismo histórico abierto en nuestra época, el nihilismo como fenómeno derivado del abandono del ser, de tal manera que le hacía sitio a la posibilidad de un entretanto decisivo, una puesta en cuestión radical, saltando a los orígenes y fundando una tradición (GA 38, 117-s.), posibilitando así lo que veía como el “encuentro entre la técnica planetaria y el hombre moderno”, que por consiguiente debía darse como un encuentro con lo originario de la técnica, y que sólo sería posible en el ámbito fundado del *Da-sein* como sitio de apropiación del *Ereignis*.

El peligro inherente al proyecto arrojado implica que no esté asegurado el curso del tránsito; incluso Heidegger vio con amargura a lo largo de los “Cuadernos negros” que el nacionalsocialismo terminó siendo sometido por la modernidad. Tanto en los tratados históricos del ser como en los “Cuadernos negros” hallamos pasajes donde lo critica como forma de la *maquinación* (*Machenschaft*) o concretamente como un “triumfo maquinal de la maquinación” (GA 96, 127).

Sin embargo, hay un nivel más profundo de “discusión” con el nazismo, que se da en donde a Heidegger le concierne la “verdad interior” y la “grandeza” de ese movimiento. Allí donde Heidegger considera por ejemplo, como en la entrevista del *Spiegel*, que “indudablemente el nazismo iba en esa dirección, pero [...]”, o como en *los Aportes a la filosofía*, que parece verlo como algo que abre paso a la “decisión”, porque propicia una “concentración del pueblo”.

En realidad, donde hace críticas “interiores” o “constructivas” —en la medida en que por un momento lo consideró el suelo histórico propicio para su intento, o lo que apuntaba a ser ese suelo y luego se mal encaminó— Heidegger mismo pone en juego la preparación, en positivo, de la acción política fundadora, que es la contraparte de la “crítica”. Esto podemos comprenderlo a la luz de lo afirmado en los “Cuadernos negros”, donde se muestra que la visión en positivo de la ciencia del *Discurso del rectorado* y la visión “crítica” hacia la ciencia moderna desarrollada en múltiples textos, eran complementarias. De hecho, según Heidegger, la segunda es sólo el “reverso” de la primera (cf. GA 65, 144).

Así, la discusión, los compromisos y las rupturas con su entorno político nazi son no sólo determinantes sino *necesarias* para el planteamiento de la

oportunidad del “otro inicio”. Particularmente van decantando una posición política (cripto-política, diríamos, o archi-política, como dice Lacoue Labarthe) respecto a los límites de la modernidad. De esta forma, en los “Cuadernos negros” llega a preguntarse explícitamente qué posibilidades tiene el otro inicio de acaecer, y considera, muy significativamente, que en su intento histórico no se trata de abstraerse de la modernidad sino de “llevarla a término”, realizando su esencia inicial.

El bolchevismo (en el sentido del poder soviético despótico-proletario) no es ni “asiático” ni ruso – sino que pertenece al acabamiento de la modernidad, determinada en su comienzo como occidental (westlich). Análogamente el “socialismo” autoritario (en las derivaciones del fascismo y nacionalsocialismo) es una forma correspondiente (no igual) del acabamiento de la modernidad. El bolchevismo y el socialismo autoritario son metafísicamente lo mismo y se fundan en el predominio de la entidad del ente. (GA 96, 109).

El horizonte abierto por el proyecto arrojado del pensar ontohistórico, consiste en disponerse o templarse de acuerdo a la lejanía y la oclusión del ser en la *reserva o retención (Verhaltenheit)* que conjunta el *espanto* hacia la presencia maquinadora del ente y el *recato* hacia el ocultamiento del ser en su lejanía (cf. GA 65, 17). La comprensión del ser que se abre como topología de la “revolución” es ella misma el lugar de la revolución, pues su lugar histórico se funda a partir del salto cuestionador posibilitado por la reserva del ocultamiento.

Así, el cuestionamiento histórico, el auténtico cuestionamiento según Heidegger, es lo único que puede sostener el curso de la revolución y salvarlo de recaer en la modernidad, esto es lo que Heidegger quería que el nacionalsocialismo entendiera, y luego fue el argumento que le enfrentó, aunque todavía vinculado en algunas dimensiones al «movimiento». Heidegger cree en la *Lógica* de 1934, en el contexto de reivindicar la actualidad de la revolución, que la situación de la universidad alemana no es reaccionaria porque *no ha habido una revolución* (cf. GA 38, 76). Ahora bien, la consecuencia que de ello saca es que al respecto «no es suficiente sólo hablar, sino que hay que entender que detrás de todo eso puede establecerse una extraña ambigüedad de la vida y de la acción» (GA 38, 76) y recomienda una «reeducación» en vez de meros «discursos». Se trata de la ambigüedad de que somos nosotros mismos, pero no nos sostenemos propiamente en nuestro ser; no hemos ganado nuestra mismidad. Con esto reconoce tácitamente el motivo de la infructuosidad de su propio intento y su discurso rectoral: no haber podido llegar a la acción

y transformar la vida. Y con esto se hace patente también el radical alcance que busca darle a su proyecto revolucionario, señalado como “metapolítica”.

De esto podemos ver que es por motivos de “la acción” por lo que Heidegger tiene que tomar partido en su entorno, en “lo que es”, como él dice ya desde 1936, anticipando sus famosas conferencias de 1949, de tal suerte que hasta muy tardíamente creyó que el nacionalsocialismo fue en sus inicios un suelo histórico propicio. Ahora bien, el carácter de “acción” del pensar, y la necesidad de reivindicar su “auténtico poder” (GA 65, 47) es una de las preocupaciones centrales de los tratados de la historia del ser, que buscan establecer para la filosofía una “soberanía oculta” que reine sobre la historia humana. Ahí creyó Heidegger poder desplegar su proyecto de “metapolítica”.

La publicación de los “Cuadernos negros” de Heidegger abre perspectivas para comprender de mejor forma no sólo su camino filosófico, sino también la errancia que lo acompaña. Hasta hace algunos años parecía un enigma entender cómo el autor de *Ser y tiempo* pudo haberse acercado de tal forma al nacionalsocialismo e incluso participar activamente, como lo muestra su año de rectorado. Sin embargo, como hemos visto, quizás la vía larga a través de un paso intermedio, catalogado por él mismo como la metafísica del Dasein plantea un puente entre su ontología fundamental y su posterior praxis política. La lectura de los “Cuadernos negros” puede dar elementos para entender la compleja correlación entre los motivos pensante, como es la remisión a un primer inicio y a otro inicio del pensar, así como sus intereses políticos concretos, guiados por una renovación de la universidad. Como hemos visto hay puntos de encuentro entre estos dos ámbitos a finales de los años 20 y principios de los 30 que conducen a Heidegger a ampliar la perspectiva de la metafísica del Dasein hacia una metapolítica del pueblo histórico. El trabajo a partir de los “Cuadernos negros” dará elementos para seguir pensando, de modo meditado, el papel que tiene tal proyecto en la ingente obra heideggeriana.

Bibliografía _ primaria

- Heidegger, M. (GA 16). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, GA 16. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2000.
- Heidegger, M. (GA 26). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1978.
- Heidegger, M. (GA 28). *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel)*, GA 28. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1997.

- Heidegger, M. (GA 29/39). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
- Heidegger, M. (GA 38). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1998.
- Heidegger, M. (GA 65). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- Heidegger, M. (GA 66). *Besinnung*, GA 66. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.
- Heidegger, M. (GA 94). *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA 94. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014.
- Heidegger, M. (GA 95). *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, GA 95. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014.
- Heidegger, M. (GA 96). *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, GA 96. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014.
- Heidegger, M. / Arendt, H. (2000). *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, A. Kovacsics (trad). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. / Jaspers K. (2003). *Correspondencia (1920-1963)*, J.J García Norro (trad). Madrid: Síntesis.
- Heidegger, M. / Bultmann, R. (2011). *Correspondencia 1925-1975*, R. Gabás (trad.). Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2008). *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, S. Sfriso (trad). Buenos Aires: Manantial.

_ secundaria

- Biemel, W. (1977). "Erinnerungen an Heidegger", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 1.
- Faye, E. (2009). *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*. Madrid: Akal.
- France-Lanord, (2007). *Paul Celan und Martin Heidegger: vom Sinn eines Gesprächs*. Freiburg, Br.: Rombach.
- Grosser, F. (2011). *Revolution denken. Heidegger und das Politische, 1919 bis 1969*. München: C.H. Beck Verlag.
- Klostermann, V. (ed.) (2000). *Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1930-2000*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Petzet, H. W. (1983). *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976*. Frankfurt a. M.: Societäts-Verlag.
- Trawny, P. (2014). *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Xolocotzi, Á./ Heidegger, H. (2007). "Martin Heidegger, mio padre" en *Micromega. Almanaco di filosofia* 3/2007, pp. 72-82.
- Xolocotzi, Á. (2009). *Fenomenología viva*. Puebla: BUAP.
- Xolocotzi, Á. (2009a). *Facetas heideggerianas*. México: Los libros de Homero.

- Xolocotzi, Á. (2011). *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*. México: Itaca-BUAP.
- Xolocotzi Á./ Tamayo, L. (2012). *Los demonios de Heidegger. Eros y manía en el maestro de la Selva Negra*. Madrid: Trotta.
- Xolocotzi, Á. (2013). *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Xolocotzi et all. (2014). *Heidegger, del sentido a la historia*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Zaborowski, H. (2010). "Eine Frage von Irre und Schuld?" *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt a. M.: Fischer.