

Astrolabio. Revista internacional de filosofía
2010. Núm. 10. ISSN 1699-7549. pp. 105-110

La defensa de la filosofía frente a Heidegger

Emmanuel Faye: *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*. Traducción de Óscar Moro Abadía. Akal. Madrid, 2009. 576 páginas.

Hace ya poco más de un año llegó a nuestras librerías una de esas novedades editoriales llamadas a tener una trascendencia filosófica descomunal: el libro de Emmanuel Faye, que apareció en Francia en el 2005, sobre los seminarios inéditos impartidos por Heidegger en la universidad entre 1933 y 1935. Así como hace más de 20 años la publicación del libro de Víctor Farías, *Heidegger y el Nazismo*, desató un auténtico vendaval en el campo filosófico-cultural europeo, algo similar ocurre ahora con el libro de Faye. Sin dejar de reconocer los méritos de Farías, Faye señala que ahora estamos ante una situación enteramente nueva, debido a la publicación en alemán de la edición llamada integral (66 volúmenes aparecidos sobre el total de 102). Sólo el período comprendido entre 1933 y 1944 abarca veinte volúmenes de cursos y siete volúmenes de notas, muchos más que todos los que Heidegger había publicado en su vida. Se trata, además, de textos arrancados al olvido frente a la oposición de Hermann, el hijo de Heidegger que ha controlado la edición integral de la obra de su padre y que sigue bloqueando el acceso a documentos todavía inéditos conservados en el archivo de Marbach.

¿Por qué es esencial en este caso otro libro de Heidegger sobre su vinculación con el nazismo? Recordemos los simples hechos anunciados por Faye en su prefacio: Heidegger pronuncia delante de los estudiantes de filosofía el elogio de “*la reeducación en vista del mundo nacionalsocialista*” (13) realizada por Hitler, exalta la esencia de la raza originalmente germánica y la voz de la sangre, propone la eliminación total del enemigo interior y en 1940 todavía evoca “*la fuerza de la esencia oculta de lo aún no purificado de los alemanes*” (14) y legitima el hecho de tomar “*el ser raza (Rasse-sein)*” (14). La presencia masiva de tales enunciados en decenas de volúmenes, en palabras de Faye, “*me condujo a reflexionar como filósofo sobre los fundamentos de una obra que debido a su racismo y su hitlerismo ataca al ser humano como tal*” (16). El objetivo del libro no es considerar a Heidegger como un simple pensador nazi (algo que sin embargo fue también), sino en analizar hasta qué punto es el principal responsable de haber introducido el nazismo en la filosofía. Sobre esto, todo son evidencias para Faye, primero porque los seminarios impartidos por Heidegger entre 1933 y 1935 constituyen las bases de un sistema filosófico que guarda con el nazismo una identidad indiscutible; además, porque la penetración hasta la esencia del nacionalsocialismo conlleva por parte de Heidegger un esfuerzo de fundamentación filosófica. Dicho de otra manera, los textos aportados por Faye descifran completamente la predicación política de Heidegger: no son confidencias privadas ni discursos de circunstancias, sino la elaboración teórica de su filosofía.

A pesar de las correlaciones evidentes entre los conceptos heideggerianos y la historia efectiva del III Reich, Faye distingue el primer Heidegger (el de *Ser y tiempo*) del segundo Heidegger (el de la historicidad epocal del ser). A finales de los veinte, la indeterminación de los “existenciales” tales como “el llamado del destino” o “el estado de resuelto”, parecen autorizar todo tipo de interpretaciones: la existencia auténtica se contraponen a *das Man*; la experiencia conmocionante de la angustia nos arranca de la inmersión tradicional en nuestro modo de vida; el pensamiento filosófico verdadero se opone a la ontología metafísica tradicional; la sociedad moderna dispersa, en la que la gente está atareada con sus preocupaciones cotidianas, impide toda asunción resuelta de un proyecto anticipatorio auténtico... De 1933 a 1944, por el contrario, Heidegger desarrolla explícitamente el paso de la historicidad del *Dasein* a la historia colectiva de un pueblo, manejando nociones como la elección del héroe y la asunción por parte del pueblo (no del individuo) de su destino mediante un acto decisorio de apertura: en *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* (Sobre la esencia y la noción de la naturaleza, la historia y el Estado), Invierno 1933-34, protocolo conservado en la Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar), pone en evidencia cómo los conceptos de “trabajo” y de “libertad” han sido utilizados por él en el espíritu de la LTI (“Lengua del III Imperio”); y en *Hegel, über den Staat* (Hegel, sobre el Estado, Invierno 1934-35, protocolo igualmente conservado en la DLA) confunde la relación ontológica entre el ser y el existir con la relación política entre el Estado y el pueblo, definida como “unidad de raza”.

En el corto espacio de esta reseña es imposible hacer un examen pormenorizado de ambos textos; pero sí cabe hacerse eco de la cuestión central que presenta el segundo de los seminarios inéditos, el que Heidegger imparte meses después de dejar el rectorado y, según sus apologetas, distanciarse del régimen. La intención de Heidegger es confirmar tanto el eje diabólico que destruye a los pueblos naturales (la democracia y el comunismo como formas de consumación del igualitarismo político) como presentar una defensa del Estado total mediante una crítica a las premisas ocultas que el liberalismo hegeliano es incapaz de percibir. Heidegger arranca el seminario con estas palabras: “*La actualización más elevada del ser humano tiene lugar en el Estado*” (366). Lo sorprendente no es que el Estado sea la forma de existencia social más elevada, sino que Heidegger atribuya esta tesis a Hegel y la emplee para su defensa contra Schmitt y su célebre proclamación de que Hegel había muerto en 1933: “*Se dijo que Hegel había muerto en 1933; pero es exactamente todo lo contrario: sólo entonces es cuando realmente ha empezado a vivir*” (368). El Hegel que nos presenta Heidegger parece lo contrario de lo que cabría esperar de un liberal convencido y se atreve incluso a definir la relación entre el pueblo y el Estado en términos de diferencia ontológica: “*El pueblo, lo que existe, tiene una relación completamente determinada hacia su ser, hacia el Estado*” (368). Según Faye, el deseo de Heidegger por convertir la teoría hegeliana del Estado en una categoría ontológica le lleva a abandonar cualquier pretensión de comprender su verdadera posición. Es evidente que el sistema político de Hegel, la política definitiva, corresponde al momento

en que los hombres establecen el primer Estado al reconocer la igual dignidad de todos los seres humanos en cuanto tales. Pero esta cima absoluta de la igualdad conduce a una consecuencia que Heidegger difícilmente puede compartir: “No podemos captar lo que Hegel comprende como libertad, si la consideramos como la determinación esencial de un yo singular [...] La libertad sólo se realiza cuando hay una comunidad de “yoes”, de sujetos” (371).

Heidegger utiliza el término “libertad” para referirse a la plenitud concreta del sujeto, es decir, para la creación de vínculos comunitarios auténticos. Éste es el punto decisivo que separa a Heidegger de Hegel: toda democracia, como poder del pueblo, estriba en que el Estado no es hecho por todos y cada uno de los individuos que lo forman. Para Heidegger, la actitud común “democrática” conlleva la (mala) idea del subjetivismo moderno, comete el *hysteron próteron* de poner a los individuos como previos y superiores al pueblo a que ellos *pertenecen*, como si el “pueblo” fuera un producto del libre albedrío de la suma de muchos sujetos. Pero por encima de los individuos se encuentra el Führer, el *hupsipolis apolis*: más allá de la *polis* y su *ethos*, el Führer no está limitado por regla alguna de “moralidad” (que es tan sólo una forma degenerada de *ethos*) y sólo como tal puede fundamentar la nueva forma de *ethos*, el ser común en la *polis*. En el seminario de Invierno 1933-34, Heidegger dice en varios momentos:

“El Führer-Estado –el uno que tenemos- significa el cumplimiento del desarrollo histórico: la realización del pueblo en el Führer”.
(202)

“[...] Además, el pueblo quiere y ama el estado por su propia manera de ser. El pueblo está dominado por eros, por el estado...”
(225)

“Sólo la voluntad del líder convierte a los demás en sus seguidores, y una comunidad surge de esta relación de seguimiento. El sacrificio de los seguidores y el servicio originados en esta conexión viva, no en su obediencia a la coacción de instituciones” (245).

Heidegger se niega a separar lo que llamaríamos el “aspecto objetivo” de gobernar un Estado, el contenido de sus leyes y sus medidas, de su transformación en una decisión “subjetiva”. El concepto de Führer confunde estas dos dimensiones. Si el movimiento “völkische” debe ser absolutamente encarnado, el Führer ha de encargarse de la realización efectiva de su voluntad histórica en el nuevo Estado y exigir al pueblo su adhesión activa. Esta adhesión toma el nombre de *eros* y designa algo que está más allá de la obligatoriedad de las instituciones. La voluntad histórica del pueblo alemán no es una simple opción filosófica, ni una alternativa política: es el objeto de una creencia que exige ser despertada y movilizada por el Führer: “El líder tiene algo que hacer con la voluntad del pueblo; esta voluntad no es la suma de voluntades singulares, sino un Todo de autenticidad primordial. La cuestión de la conciencia-de-la-voluntad-de una comunidad es un problema en cualquier democracia, que puede ser resuelta satisfactoriamente cuando se reconoce la voluntad del líder en su esencia. Hoy nuestra tarea es orientar la relación fundante de nuestro ser

comunal en la dirección de su realización donde, como tal realización, ni el pueblo ni el Führer pueden estar separados. Sólo cuando este esquema básico se asegure en su aspecto esencial mediante su aplicación, será posible el verdadero líder” (242-243).

Heidegger percibe que el proyecto hegeliano de un Estado racional de la libertad no funciona: sus limitaciones son evidentes, ninguna de sus realizaciones institucionales parece estable, ni siquiera su individualismo responde a la libre subjetividad pretendida por Hegel. Heidegger advierte las debilidades filosóficas del compromiso liberal y percibe los riesgos políticos de establecer “formalmente” un Estado alienado que mantendría su distancia de la sociedad civil. Frente al nihilismo técnico-planetario de la democracia liberal, hay que asegurar la pervivencia del hitlerismo y de su dominación incluso después de la persona de Hitler. Y para ello no duda en rechazar explícitamente el igualitarismo democrático en favor de una jerarquía de grados reforzada por el Führer: *“Dominar pertenece al poder, que crea una jerarquía de grados a través de la imposición de la voluntad del uno que gobierna, en la medida en que es realmente poderoso, esto es, en la medida en que dispone de aquellos que están bajo su mando” (244).* El “rango y el dominio”, directamente fundados en el desocultamiento del ser, constituyen la fundamentación ontológica necesaria del Estado totalitario: *“El Estado no se sostiene apoyado contra un muro, de tal manera que podamos cogerlo y mirarlo de cerca, ni siquiera sabemos qué es el Estado, sólo sabemos que algo como el Estado está convirtiéndose. Desde luego, dentro de cuarenta años el Estado ya no será conducido por el Führer, entonces dependerá de nosotros. Esta es la razón por la que debemos filosofar” (363).*

Dada la importancia que este seminario tiene en la formulación y fundamentación del proyecto filosófico y político de Heidegger, la contribución efectuada por Faye resulta decisiva. Sin embargo, cabe advertir dos problemas en relación a la tesis central del libro que, a mi entender, malogran gran parte de su alcance teórico: por un lado, el empeño en querer excluir a Heidegger de la filosofía (el propio Faye expresó ante un periodista la necesidad de retirar los libros de Heidegger de las bibliotecas de filosofía); y, por otro lado, su negativa a abordar la cuestión del nacional-esteticismo (o, si se prefiere una formulación menos monstruosa, la estetización de la política). En relación al primer punto, Faye acierta en reconocer que el compromiso de Heidegger con el nazismo no fue una simple anomalía que determinó provisionalmente el contenido de su filosofía, sino que se encontraba en consonancia con los mismos fundamentos de su pensamiento. Pero esta misma consonancia es la que hace que autores como Faye descarten la relevancia teórica de Heidegger y, sobre todo, eviten el esfuerzo de pensar de qué modo, a la inversa, la filosofía se introduce en el nazismo. Desde el surgimiento del libro de Farías, los críticos del heideggerianismo parecen haber bajado los brazos teóricos, documentando de manera avasalladora la falta de neutralidad de su filosofía, corriendo a admitir que la matriz nazi de su pensamiento no puede seguir ignorándose, que la defensa de la ideología nacionalsocialista constituye una forma perversa de hacer filosofía... Incluso un autor como Faye parece sucumbir a esta tentación, intentando desesperadamente salvar

a la filosofía del siniestro legado nacionalsocialista. Aunque este error no empaña la extraordinaria labor del libro, deja de lado lo que en verdad debería pensarse: que la filosofía de Heidegger es relevante no a pesar de la influencia perniciosa de su nazismo, sino precisamente a raíz de ella, o sea, que este compromiso es un elemento decisivo de la relevancia de su filosofía.

Esta limitación teórica inherente al libro de Faye tiene consecuencias filosóficas. De entrada, impide confrontarnos con el problema de la estetización de lo político y, así, ofrecer una respuesta a la pregunta de por qué está totalmente ausente del pensamiento de Heidegger la más mínima referencia a Hegel después de 1935. Bajo la firme convicción de reconstruir los fundamentos del pensamiento nacionalsocialista de Heidegger, Faye interpreta correctamente el seminario sobre la *Filosofía del derecho* de Hegel como el intento heideggeriano de plasmar filosóficamente el ideario nazi del estado total y el conjunto de nociones asociadas a él, nociones políticamente tan marcadas como decisión, repetición, asumir el destino uno mismo... Lo que resta profundidad a su planteamiento es la omisión de esta cuestión decisiva que la sola lectura del libro sugiere: ¿Por qué Hegel deja de cautivar a Heidegger? ¿Y por qué Heidegger se verá obligado a optar a partir de 1936 por lo que más de un crítico, entre otros, Phillipe Lacou-Labarthe, denuncia como la noción estético-política de la comunidad? Desde luego, el seminario sobre Hegel conduce inequívocamente a *El origen de la obra de arte* y produce como consecuencia la institución de un “gran arte” capaz de conducir al pueblo alemán hasta su verdadera dimensión histórica. Pero lo que falta al análisis de Faye es una respuesta al giro decisivo que introduce el *Nietzsche* y que representa, como decía Benjamin, una estetización de la política. La astucia de Heidegger consiste en articular lo político y lo epistemológico en el arte, como si éste fuera el único capaz de devolver a la verdad su eficacia (*enérgeia*) política. Si frente a Hegel la estrategia de Heidegger se organiza en torno a una ontología, lo que debería complementar la lectura de Faye es la explicación de por qué en el *Nietzsche* la superación del nihilismo exige excluir el arte de la fisiología y centrarlo en la política. Es por ahí, en este preciso punto, donde Heidegger incorpora efectivamente la filosofía al nacionalsocialismo.

Nuestra crítica al libro de Faye suscita, por tanto, dos conclusiones mutuamente relacionadas. La primera es la limitación que afecta a todos los intentos de socavar el nazismo filosófico de Heidegger mediante el rechazo total de su pensamiento. Faye tiene el indudable mérito de mostrar las razones del escandaloso compromiso político de Heidegger durante el nazismo y dentro del nazismo, pero esto no significa que ninguna de esas razones sea suficiente para denunciar el carácter antifilosófico del pensamiento heideggeriano. En realidad, la ontología de Heidegger es política (por remitirnos al título del libro de Bourdieu) y, como tal, responde a una manera de hacer filosofía. Lo que equivale a decir que una cierta filosofía es nacionalsocialista. Esto debería servir de profunda advertencia frente a los que, como Faye, apuestan precisamente por salvaguardar la filosofía de cualquier compromiso óptico aberrante e incomprensible. La segunda conclusión, complementaria, es que lo que esta

crítica denuncia como nacionalsocialismo es justamente lo que su análisis oblitera: la cuestión de por qué una determinada interpretación del arte – admitiendo el hecho de que a partir de 1936 el arte ya no admite la referencia hegeliana- autoriza y fundamenta el compromiso de Heidegger con el nazismo más allá de sus límites estrictamente políticos.

Nemrod Carrasco
Seminari de Filosofia Política (UB)