

## Heidegger y el ultranazismo\*

Bolívar Echeverría\*\*

Ni son escasos ni de segundo orden los lugares de la obra de Heidegger en los que su discurso queda definido como el discurso de la transición en las postrimerías de la historia de occidente. Un discurso que habría llegado muy tarde para la filosofía metafísica pero muy temprano para el pensar que se anuncia; llamado a revolucionar el modo tradicional de discurrir sobre la esencia de las cosas y a preparar un tipo de pensar que –sospechado en los inicios de esa historia, pero siempre olvidado– está aún por venir. Es conocido además que, para Heidegger, el sentido del ser de las cosas, el modo en que él se muestra y la verdad de lo que ellas son, no es algo que se juegue exclusiva ni prioritariamente en el terreno del discurso; él mismo reconoce en la política un modo privilegiado de esa verdad del ser de las cosas y deja planteada así la necesidad de un contrapunto político para esa revolución de la metafísica occidental en la que trabaja.

La pregunta se impone entonces ineludiblemente: ¿Por qué, de los distintos movimientos que se autonostraban revolucionarios y que agitaban en toda su amplitud y en todo su espesor la vida política de Alemania en los años veinte, fue el movimiento nacionalsocialista el que Heidegger percibió como el que mayor afinidad tenía con su propia actitud revolucionaria? Ni el oportunismo, capaz de descubrir virtudes insospechadas en el triunfador –que es táctica más bien cortesana de la vida intelectual– ni el entusiasmo ingenuo, deslumbrado por las apariencias –que se da en mentes creativas, pero desinformadas– parecen contar como explicaciones suficientes o de primera importancia en el caso de la simpatía y el compromiso de Heidegger con el nazismo.

La rusticidad de la autoestima de Heidegger y la amplitud de su horizonte temático las vuelven inverosímiles. Lo más probable es que la

---

\* Bolívar Echeverría, "Heidegger y el ultranazismo", *La Jornada Semanal*, 10 de septiembre de 1989, pp.33-36.

\*\* Este texto es una "versión reducida" de este ensayo que se publica de forma íntegra, con una ligera variante en el título: "Heidegger y el ultra-nazismo", en *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El equilibrista, México 1995, pp. 83-96.

percepción de Heidegger fuera adecuada: que había algo en el movimiento nazi que coincidía perfectamente con algún momento esencial del pensar heideggeriano.

En su famosa frase de su *Introducción a la metafísica* –formulada en pleno ascenso del Tercer Reich (1935) y ratificada después de su destrucción (1953)– Heidegger hace con, el nazismo lo que Merleau-Ponty (en *Sartre y el ultrabolchevismo*) dice que Sartre hace con el bolchevismo: desoye lo que éste dice para fundamentarse y (prestándole su propio discurso) lee en el comportamiento del mismo un fundamento diferente que ahora sí, le resulta válido y digno de asumirse. El movimiento nacionalsocialista tenía, según Heidegger, "una verdad interior (*innere*) y una grandeza" que no se expresaban adecuadamente en la filosofía que lo justificaba. (Y tampoco –es de imaginarse que le habría gustado completar– en la retórica desgañitada del *Führer* o en la violencia histórica de sus huestes). La validez profunda y la oportunidad histórica de este movimiento consistían en algo con lo que su propia teorización "no tenía nada que ver": en su modo de recibir o de ir al encuentro (*Begegnung*) de la técnica en su dimensión planetaria (*planetarisch bestimmten Technik*) y de la humanidad en su definición moderna (*neuzeitlichen Menschen*).

### **Un ser contra el tiempo**

Tal vez el lugar originario de la coincidencia entre Heidegger y el movimiento nazi estuvo en la resistencia insensata de ambos a respetar la irreversibilidad del flujo temporal. En un artículo de comienzo de 1934, Heidegger trata no se sabe bien si de borrar o de subrayar el gesto de heroísmo que acompaña sin querer a su rechazo del rectorado de la Universidad de Berlín (y del poder y la fama correspondientes) y a su decisión de 'quedarse en la provincia' (dando prueba de fidelidad a la *Heimat* (=¿matria?)de la Selva Negra). Él mismo explica su actitud como una toma de posición dentro del enfrentamiento entre la Alemania moderna y diletante de la ciudad y la Alemania arcaica y profunda del campo. Es posible, como él lo dice allí, que para la verdad que acontece en el discurso, el "aislamiento" en medio de las masas urbanas sea nocivo; que sea por el contrario la "soledad" rural la que "echa" al pensador "en medio

de la lejana cercanía de la esencia de todas las cosas". El propio discurso de Heidegger, con su penetración excepcional, sería una prueba de ello. Pero lo que es imposible sin duda es que esa misma soledad sea benéfica para la verdad que acontece como praxis política. Aún si se supone que el primero de estos dos modos de la verdad necesita de sitios aireados, tranquilos y conservadores, es evidente que el segundo no puede existir si no es en un medio de la plaza pública y de su vida masiva, agitada y progresista. Sacarlos de allí, encerrarlo en la provincia, obligarlo a acontecer en el borde casi inmóvil del fluir temporal, donde lo que cambia en siglos es apenas perceptible, es condenarlo a que adopte formas monstruosas que, de no ser por sus efectos devastadores, serían apenas ridículas.

Todo proceso de modernización tiene un efecto duplicador de identidad en las sociedades que lo experimentan; bajo su acción aparecen dos Italias, dos Españas, dos Méxicos, etcétera. Dos intentos de dar cuenta de la mutación ineludible: el primero pretende integrarla, el segundo pretende integrarse a ella. Tal vez menos contrastante que la dualidad que conocemos en América Latina, pero sin duda más intensa, la dualidad de Alemania se acentuó definitivamente desde la década de 1870, la de los *Gründerjahre* del Segundo Imperio. En los años veinte, la República Alemana fundada en Weimar, era "la república que existía a sabiendas de ser imposible"; lo era sobre todo porque en ella, como resultado del fracaso del movimiento socialistas alemán, estaban rotos los débiles pero innegables nexos que unían, todavía antes de la Gran Guerra, a la Alemania precursora de la modernidad –la de las pequeñas ciudades de talleres y mercados atravesadas por el campo y en relación ambivalente con el capitalismo– con la Alemania de la modernidad plena –la de la gran ciudad industrial y proletaria, entregada a la aventura tecnológica de la economía capitalista.

Luminosa y vital, ingenuamente orgullosa de sí misma, la Alemania campesina y pueblerina, artesanal y estudiosa, ocultaba a duras penas su lado tenebroso y destructivo. El ánimo que prevalecía en este país de pequeños propietarios, –muy parecido a los otros países que yacían bajo Inglaterra, Francia y, en general, la Europa moderna– era de frustración y resentimiento respecto de la gran potencia económica que se había levantado

sobre él, sin tomarlo en cuenta y a sus expensas. El amor/odio del siglo XIX hacia la Alemania citadina y sus modos de vida fue quedando en puro odio; un odio indiscriminado que le permitía abstenerse de juicio ante los contenidos contradictorios que se daban en ella, echándolos a todos, sin distinción, en el mismo saco de lo *ajeno* y prescindible, es decir, *eliminable*. Un odio que, de estar dirigido contra una cierta forma moderna de la vida, paso a dirigirse contra todo lo moderno de la vida y de ahí contra la misma vida en cuanto tal; un odio fundamental que estaba listo para servir de sustento a la ideología nacionalsocialista y a la manipulación contrarrevolucionaria.

La Alemania que Heidegger elegía, no sólo para orientar su discurso sino para hacer política –pues no era a pensar sino a administrar a lo que se quedaba como rector de la Universidad de Friburgo–, era esta Alemania reacia a aceptar que el tiempo, aunque fuera para mal, había pasado; que la modernidad había llegado para quedarse y que –de igual manera que la tradición– constituía una situación *dentro* de la que era necesario actuar, y no simplemente algo que el sujeto pudiera poner o quitar.

De nada o muy poco podía servirles a los que sufrieron y murieron en los campos de tortura y exterminio nazis o stalinistas saber que la violencia de que eran objeto era una violencia que estaba de ida o una violencia que estaba de regreso: el caballero apocalíptico era el mismo.

A nosotros, en cambio –los que vinimos después de ese holocausto, o nos encontramos antes de otro– tal vez nos pueda ser de utilidad todavía distinguir aquello que escapó a la mirada penetrante de Heidegger: la diferencia entre las dos violencias que comenzaban a enseñorearse en Europa a comienzos de los años treinta.

La violencia nazi era una violencia propia o “necesaria” porque la “autoafirmación” del movimiento político que la ejerció encauzaba todo el miedo reaccionario de la sociedad y consistía en la negación del cambio histórico y la destrucción de la nueva substancia que él había traído consigo. Su misión era cercenar, amputar, ahogar, reprimir: matar el presente, arrebatarse su futuro para hacer de él una simple magnificación del pasado. “¡Viva la muerte!” era su divisa más genuina. La violencia stalinista era, en cambio, ajena o “innecesaria” para el movimiento

comunista; era el reflejo interiorizado de la violencia reaccionaria que no alcanzó a derrotar. La "autoafirmación" del comunismo partía de asumir las necesidades del presente y de la nueva substancia llegada con él; su misión era liberarlos de la forma caduca que los oprimía. Pero el comunismo tuvo también su movimiento reaccionario. El stalinismo (la imposible "construcción del socialismo en un solo país") era –él también, como el nazismo– la negación de un presente y sus posibilidades; un presente muy particular, sin duda, porque, sin ser desesperado, lo que privaba en él era la desolación: situación marcada por la impotencia real y el fracaso efectivo de la revolución socialista europea (y rusa también en consecuencia) después de la Gran Guerra. Pero lo que la violencia stalinista defendía obsesivamente, en una reacción de miedo, pánico ante la realidad de ese presente, era la vigencia de una ilusión: la del triunfo de una revolución que nunca en verdad llegó a completarse. A esta ilusión –que sería después el núcleo irracional de la ideología de ese "socialismo real" que hoy está en ruinas– el stalinismo sacrificó todo lo que había quedado y todo lo que se había ganado después de la batalla perdida. Lejos de ser la continuación "natural" del comunismo, el stalinismo representó así la más rebuscada y perversa de todas sus secuelas posibles.

### **El visionario ciego**

Dentro de una tradición cultural proclive a los dogmas y a las verdades completas y definitivas, resulta reconfortante el reconocimiento repetido de que, junto e incluso entretnejidos con los resultados más acertados y admirables de una obra discursiva, se encuentran otros, detestables, que pueden llegar al colmo del error y la aberración. Es un fenómeno –ligado al carácter perspectivista de la verdad– que, no por ser reconfortante, deja de ser también sorprendente y en ciertos casos doloroso y lamentable. ¿Cuál es la razón de esta coexistencia? ¿Se trata de una compensación necesaria? ¿Solo la obnubilación e incluso la ceguera en una dirección permiten o facilitan la apertura y la claridad de la vista en otra dirección? ¿Cómo fue posible que el autor de *El ser y el tiempo* y el gran revolucionador del discurso filosófico en el siglo XX, en un movimiento que –moderno de la manera más burda e unilateral– negaba las posibilidades de la modernidad,

viera justamente lo contrario: el movimiento dotado de la forma adecuada para ir al encuentro y recibir debidamente a la nueva substancia de lo humano que trae la modernidad? ¿Cómo pudo Heidegger imaginar que la necesidad de una concreción por parte de la "técnica planetaria" podía satisfacerse –como lo postulaba el movimiento nazi– a partir del seno exiguo de una nación (en este caso la alemana)?

Es evidente que un dispositivo de obnubilación estaba en funcionamiento. Había algo en el pensar de Heidegger que no le permitía "ver" lo que tenía ante sí y que llenaba ese lugar con un sustituto alucinado. En la Alemania de los años veinte, el movimiento proletario-socialista (o comunista) era indudablemente mucho más fuerte, radical y coherente que el movimiento nacionalsocialista, si la perspectiva que se elegía para compararlos era la del modo en que hacían frente a los problemas de la "técnicas planetarias" y de la "humanidad moderna". El nacionalismo, el tradicionalismo y el totalitarismo de este último eran incomparablemente menos *problematizadores* al respecto que la plataforma cosmopolita, presentista y democratizadora del primero. Y en lo que respecta a la presencia de tematizaciones creativas y fundamentadas del asunto, el panorama de la discusión dentro y entorno del discurso marxista era de una amplitud y una variedad como no podía ni soñar para sí (en el caso improbable de haberlo querido) el pensamiento de derechas.

Para Heidegger, el nazismo habla con su mera presencia; es con ella con lo que tiene razón. La presencia del nazismo irrumpe desde afuera (*Deus ex machina*) en su discurso, recibe de éste una consistencia discursiva adjudicada y, disfrazada de teorema, lo salva de la aporía (*Sackgasse*) en la que se enreda cada vez que intenta pensar el problema de la técnica y la humanidad modernas.

De los numerosos temas centrales del discurso filosófico contemporáneo que han sido tratados por Heidegger con una maestría inigualable, destaca el tema de la modernidad. *La época de la imagen del mundo* y *La pregunta por la técnica* son dos ensayos sin los que nuestra comprensión actual de la humanidad y de la técnica modernas sería substancialmente más defectuosa. Su definición de *humanismo* –de la postulación del Hombre como sustento o fundamento (sujeto) de la realidad de lo real–, con todas sus consecuencias

religiosas, científicas, estéticas y éticas, como el rasgo más característico de la modernidad ha abierto una perspectiva de teorización crítica que apenas empieza a ser recorrida. Igualmente, su definición de la técnica moderna (y de la ciencia que la acompaña), no como una característica operativa de la instrumentalidad sino como un modo tal de manifestación del ser de las cosas, que obliga al hombre a obligar a la naturaleza a existir bajo la forma de un simple cúmulo de reservas para el despliegue de su actividad, es una definición que introduce cada vez más inquietud crítica en un mundo torpemente orgulloso de vivir el desbocamiento del progreso.

El hecho de que la técnica moderna funciona dentro del medio de producción sólo bajo la premisa de una "construcción del mundo" que hace del Hombre una simple fuente generadora de valor económico y de la Naturaleza un simple soporte para ese mismo proceso, es algo que Marx describió críticamente hace ya más de un siglo. El verdadero interlocutor de Heidegger había situado ya el problema de la modernidad en términos postmetafísicos y el problema de la técnica más allá de su mera operatividad instrumental. Si el diálogo y la discusión no llegaron a darse, no fue a causa de los marxistas (recordemos nada más el puente que intentó echar Marcuse entre la ontología de su maestro de Friburgo y el "materialismo histórico"), sino exclusivamente de Heidegger. Su vocación antimetafísica no se animaba a llegar a las últimas consecuencias y lo dejaba suspendido en un eclecticismo esquizoide como el que la retórica grandilocuente de la *Rektorastrede* no logra esconder; lo conducía a asumir que "Dios ha muerto", que el hombre moderno se encuentra "abandonado en medio del ente" y que por tanto "el preguntar es la figura suprema del saber", pero se detenía a medio camino e invocaba un destino que da al quehacer humano la seguridad de ser una repetición de algo que ya ha existido y que, dada su grandeza, no está únicamente en el pasado, en los principios, sino también "más adelante que todo lo por venir"; un destino cuya vigencia hace del pensar, no un preguntar filosófico, sino una hermenéutica de lo que ya está escrito.

En la tematización que Heidegger hace de la modernidad hay una ausencia escandalosa, la del concepto de *capitalismo*, no se le examina ni

---

siquiera para descalificarlo; está censurado. Y se trata sin embargo del único concepto que permite escapar a esa explicación metafísica de la historia que ve en ella no un acontecer, (*Geschehen*) sino una misión (*Genchick*), y por tanto en la humanidad y la técnica modernas, no situaciones sino destinos. Allí donde Heidegger, pese a negarlo insistentemente, presupone una especie de providencia (*Vorsehung*) que dispone de los distintos modos de verdad o de manifestación del ser de los entes, es necesario encontrar algo diferente, algo mundano o terrenal. Marx había propuesto la consideración del modo en que la relación del Hombre con la Naturaleza se encuentra mediada por la producción y la reproducción de las relaciones sociales de convivencia; había sugerido la explicación de la técnica moderna a partir de una interiorización social peculiar de la mutación histórica de las fuerzas productivas: aquella que tiene lugar a través de la organización de la vida económica como acumulación de capital. Heidegger se negó a discutir.