

Stoa

Vol. 4, no. 8, 2013, pp. 117-143

ISSN 2007-1868

DE LA DECISIÓN POLÍTICA A LA DECISIÓN POR LO PROPIO:
SOBRE UN CONCEPTO EQUIVALENTE ENTRE CARL SCHMITT
Y MARTIN HEIDEGGER

CHRISTIAN GOERITZ ÁLVAREZ
Facultad de Filosofía
Universidad Veracruzana
christian_goeritz@hotmail.com

“Ser hombre de carácter y ser alemán
es, evidentemente, lo mismo”.
Johann Gottlieb Fichte

RESUMEN: En este escrito pretendemos una lectura comparada del concepto de decisión en el pensamiento de Carl Schmitt y Martin Heidegger, para que, a la luz del desarrollo teórico que establecen de él en sus obras principales, darse cuenta de su equivalencia en el ámbito jurídico y filosófico y que la aplicación práctica de ellos se transformó en un préstamo para fundamentar la ideología del Partido Nazi, al que ambos autores se afiliaron en 1933.

PALABRAS CLAVE: Decisión · soberanía · existencia · resolución · político

ABSTRACT: In this writing we pretend a compared reading on the concept of decision in Carl Schmitt and Martin Heidegger's thinking in order to, in light of the theoretical development which they establish in their main works, realize its equivalence in the juridical and philosophical frame and that the practical application of them was transformed into a lending in order to base the ideology of the Nazi Party, in which both authors joined in 1933.

KEYWORDS: Decision · sovereignty · existence · resolution · politic

1. Introducción

Pocos pensadores han tenido tal alcance, no sólo en sus campos de estudio, sino también en los diversos saberes que entran en confluencia con el entorno general de la realidad humana, como el filósofo Martin Heidegger¹ y el jurista Carl Schmitt.² Es interesante que personajes que gozan de semejante prestigio e importancia, y que parece que su intelecto ralla en lo sumamente prodigioso, hallan sido seducidos por el ideario de un partido radicalmente reaccionario, antisemita y destructor de las diferencias como lo fue el Partido Nacionalsocialista de los Trabajadores Alemanes. Nuestra intención en este texto es desmentir justamente tal seducción; es decir, pretendemos demostrar, como varios estudios más o menos recientes, que la afiliación de estas dos grandes figuras al NSDAP no fue, en ningún sentido, un hecho coyuntural. Concluyendo así que la simpatía que Heidegger y Schmitt poseían con el nazismo no era una situación circunstancial, sino que sus pensamientos daban la apertura precisamente a la dictadura que poseía su más elevada idealización en la figura de la gestación de la comunidad del pueblo (*Volksgemeinschaft*) bajo la dirección del *Führer*.

Para la demostración deseada procederemos por diversos apartados temáticos: en primer lugar esclareceremos, con ayuda del escrito más famoso de Schmitt, *El Concepto de lo Político*, aquello que este pensador ha llamado la *decisión*, que es la que fundamenta la creación de una entidad política y ver cómo esta decisión encarna la total cancelación de una posibilidad de lo que podemos llamar una existencia o situación deliberativa y autónomamente construida.

Posteriormente se hará una comparación con lo referente al estado de resuelto del *Dasein* en la parte dedicada a la historicidad —principalmente en las secciones 74 a la 77 de *Ser y Tiempo*—, para ver cómo estos conceptos se han puesto al servicio de la “nueva realidad

¹ Filósofo alemán, nacido en Baden-Württemberg el año 1889, estudió teología católica y posteriormente filosofía como miembro del círculo de estudiantes en torno a la nueva corriente filosófica fundada por Edmund Husserl: la fenomenología. Distanciándose progresivamente de su maestro, sus investigaciones se convirtieron en una descripción de la existencia humana para afrontar luego la cuestión del *Ser*. Dio cátedra en Marburgo y Friburgo, de ésta última fue rector durante el primer año del régimen nazi, al que se adhirió oficialmente en 1933.

² Jurista alemán, nacido en Prusia el año 1888, profesor de leyes en Bonn, Colonia y Berlín y miembro de la corriente intelectual conocida como “revolución conservadora”, se afilió al NSDAP en 1933.

alemana” en la conferencia de inauguración del rectorado en Friburgo, “La Autoafirmación de la Universidad Alemana”.

Finalmente, concluiremos estableciendo los vínculos que demuestran cómo el decisionismo de ambos autores responde a una lógica excluyente e irreflexiva en el sentido moral moderno, lo cual los encaminó a apoyar al régimen nacionalsocialista y a su líder Adolf Hitler.

2. Carl Schmitt: La vuelta a la naturaleza jurídica

Las leyes o la jurisprudencia en la mayoría de las nociones del derecho poseen una intención de crear una situación previsible, deseable y estandarizable en su campo de dominio; es decir, poseen el carácter de normas prescriptivas justamente en la medida en que se desea crear la “situación normal” dentro del individuo, la sociedad y el Estado sobre el que actúan. No es difícil entender que esto es debido a un afán estabilizador y regulatorio que poseen las normas, sean éstas basadas en una ley de derecho positivo, canónico, de gentes o de cualquier tipo.

En su posición de normatividad, el Estado presenta la posibilidad de una sociedad que, mediante ciertas normas comunes e intersubjetivas que permean a todos los individuos que componen el sistema social, los desarrollos de las diversas esferas humanas se puedan llevar a cabo de manera pautada, segura y multi-participativa. Así las cosas, los individuos que son ciudadanos del Estado regido por un tipo de derecho poseen mayor ventaja de lo que podríamos llamar “libertad individual” para intervenir en las diversas esferas de las que esté interesado. Asimismo, este tipo de Estados, que sólo regulan la vida del individuo como ciudadanos, no consideran una injerencia en el ámbito privado, casi “accidental”, de las actividades que tengan que ver con los sentimientos, emociones, credos y toda faceta que el individuo puede y debe regular libremente, salvo que en cierta forma coaccione la libertad de otro ciudadano.

Está claro que esta forma en que los individuos, considerados como sujetos de derecho y enraizados en ciertas relaciones forman este tipo de sociedad que podemos considerar, *mutatis mutandis*, siempre como liberal. La cohesión de éstos se debe a su participación activa dentro de la sociedad regulada por las leyes soberanas del Estado. En pocas palabras, la soberanía es propiedad del Estado en la medida en que éste sea representación del pueblo.

El caso de nuestro autor, sin embargo, está en total contradicción con esta visión. Si decimos esto implica que, o bien ha desechado los términos de sociedad, soberanía o pueblo, o bien los ha redefinido para encajar en su propia teoría. Nuestro caso es el segundo: Mientras que las tradiciones de este tipo crean un entramado conceptual para luego aplicarlo o prescribirlo al cuerpo social, Schmitt tiene la pretensión de conceptualizar las determinaciones fundamentales de un hecho al que llamamos política para describirlos en su actualización puramente factual. Para ello el caso normal no es tan útil como lo que podríamos llamar el caso excepcional, el caso decisivo; esto se debe a que en la situación puramente fáctica la normalidad es algo construido justamente a merced de ciertos casos excepcionales, ya se entiendan éstos como lo que podemos llamar “paradigmáticos”, como puede ser el cambio de un régimen que instaurará una nueva normatividad, o bien casos de crisis sociales, bélicas o económicas de diversa índole. En todo caso, es evidente que a nivel fáctico la normatividad es siempre un constructo, no un caso que, podríamos decir, “surge naturalmente”; es justamente en esta naturalidad en donde Schmitt pretende hallar la esencia de la política.

En la primera línea de su *Teología Política* de 1922, Schmitt ha redefinido desde estos presupuestos anunciados líneas arriba la esencia de la soberanía, ya no como poder representativo del Estado como factor de cohesión social y popular, sino en vistas de su sujeto: “Es Soberano quien decide el estado de excepción” (2004a, p. 23). Esto quiere decir que si el aparato teórico, si es que debe mantenerse, ha de ser redefinido con base en esta afirmación y siendo siempre consecuente con ella.

Hemos visto que se ha transferido la soberanía a quien decida el caso de excepción, y ya no al Estado como representante de los sujetos de Derecho; el Soberano, entonces, es aquel que detenta la potestad (que no derecho) de crear derecho. La evaluación de las relaciones entre éste, la decisión y lo político la desarrollaremos a continuación.

3. La decisión fundamental: Creación del derecho

Esta frase acerca de la esencia del soberano (misma que es la primera línea de la *Teología política*), en su simple decir oscura, ha menester de una elucidación por parte de Schmitt y por la nuestra. Primero que

nada, trataremos de situarla en categorías ontológicas corrientes: La frase mienta un sujeto que posee la característica de ser soberano, se dice que es sujeto de la soberanía. Pero además de ser sujeto de soberanía, se dice que decide, es un sujeto volente. Finalmente, su volición desencadena un único acto que es, por la estructura enunciativa, un estado de cosas, pero un estado de cosas atípicas, si se quiere, un estado límite de cosas. Así, nos encontramos con una estructura clásica de lo que llamamos acto: el sujeto del acto, el acto mismo, y el objeto del acto. Ahora es preciso definirlos de acuerdo con lo que Schmitt entiende por cada uno de los rubros presentados.

Primero, nos elucida el concepto que nos suena más extraño en su máxima: el de estado de excepción. Antes que nada, hay que entender según Schmitt: “Un concepto límite [como es el caso del estado de excepción] no es algo confuso [. . .] sino un concepto extremo” (2004a, p. 23). Por ser extremo, el caso normal, en el sentido literal de normativo, no puede dar cuenta del estado de excepción. Toda teoría diferente, ya sea iusnaturalista o positivista: “parte del supuesto de que una decisión en el sentido jurídico debe poder derivarse completamente del contenido de una norma. Sin embargo, en ello radica el problema” (p. 23) El caso de excepción no es, en este caso, una norma moral, religiosa, o de otro tipo, sino que no es una norma en lo absoluto, sería, si nos aproximáramos, una metanorma, o mejor, la metanorma. El caso de excepción, de suyo no definible de manera corriente, puede describirse en nuestro autor de la siguiente forma:

El caso excepcional, no descrito en el orden jurídico vigente, puede a lo sumo definirse como un caso de necesidad extrema, de peligro para la existencia del Estado o algo semejante, pero no describirse de forma concreta. Sólo en estas circunstancias cobra actualidad la pregunta acerca del sujeto de la soberanía, o sea sobre la soberanía en sí (p. 23).

Así pues, como decíamos nosotros, el sujeto de la soberanía es aquí lo importante porque, ya Schmitt nos lo ha aclarado, la soberanía no es atributo del soberano, sino su equivalencia, soberanía y soberano son, a diferencia de la teoría política clásica, una y la misma cosa. De lo anterior se infiere que si Schmitt posee honradez discursiva, tendrá que explicar sus razones para ello, y esto lo hará destruyendo la noción clásica de soberanía, la cual en sentido lato define de esta manera:

“la soberanía [clásicamente] es la autoridad suprema que no deriva de ninguna otra” (p. 23).

Siendo este el caso, la autoridad soberana es justamente la “meta-autoridad”, la que es susceptible de determinar cuándo las demás autoridades tienen o no vigencia. Schmitt no puede ser más claro: “le corresponde la decisión de si la constitución puede suspenderse *in toto*” (p. 23). Finalmente vemos entonces el contenido del estado de excepción. La situación extrema en torno al derecho es, finalmente, la de cualquier organismo sobre el que podemos decidir radicalmente, esta decisión absoluta tiene que ver con la característica ontológica de lo que describimos como un “acto”: simplemente o se ejecuta o no, se pasa del no ser al ser o viceversa. En pocas palabras: el fundamento del estado de excepción es la decisión de, o bien crear derecho, o bien destruirlo. El auténtico soberano es el que posee tales competencias de modo absoluto, de ahí que la soberanía sea la autoridad suprema, pero no es una autoridad común, no es una autoridad que yace “jouée a deux parties” (p. 25), como quería Bodin y la tradición liberal que Schmitt critica severamente. Y justamente se critica porque un Estado que tenga dos o más partes no decide, sino que discute, los Estados liberales son, por esencia, Estados “discutidores”. La discusión es la contradicción de la decisión resuelta. Es por ello que la soberanía se muestra, según Schmitt, como un concepto oscuro en la actualidad, pues es claro que un Estado que aplaza o suspende la decisión no es que no tenga claro quién es el sujeto de la soberanía, sino que tal sujeto fácticamente es inexistente. Un jefe de Estado, en la medida en que tenga que dispensar, juramentar, delegar o recibir su poder de alguna otra entidad o entidades políticas jamás es ni será un soberano.

Así, hemos elucidado la frase capital que iniciaba la *Teología política* de Schmitt: un soberano es aquel en el que el Estado está personalizado. A menudo oímos hablar de la personalidad del Estado tanto jurídicamente como en el lenguaje común, pues tiende a concebirse el aparato político como una entidad. En este caso, la “personalidad” es literal. El soberano no es parte del aparato jurídico ni político de una nación, sino que él es el fundamento radical y real de la existencia del Estado mismo. Luis XIV de Francia parece expresar esto en la famosa frase que le atribuimos: “el Estado soy yo”. Como sabemos, el Rey Sol poseía, entre sus facultades, una capacidad esencial: Su poder,

el poder monárquico que lo establecía como soberano no poseía una legitimación jurídica, sino teológica, esto por el simple hecho de que a la Casa de Borbón le estaba confiado el gobierno de Francia por Dios. Esto no hace que el rey sea un hombre divino, sino que el soberano sea justificado trascendentalmente. El soberano posee atribuciones otorgadas por facultades normativas, pero el núcleo y fundamento de esas atribuciones son pre-normativas, pues se hallan, al menos en este caso, contenidos en la Sagrada Escritura. Todo lo anterior permite que, a título de demostración fáctica, Schmitt sostenga que la analogía entre los conceptos jurídicos y teológicos no sólo sea por mor de circunstancias históricas y genealógicas, sino por una intrínseca necesidad sistemática que avala el fundamento del Estado mismo y sus conceptos capitales, entre ellos el de la soberanía.

Así entendido, nos empieza a hacer sentido el hablar del soberano como la “meta-autoridad”, y con ello cómo es que el estado de excepción es una “meta-norma”. Schmitt culmina este desarrollo de la génesis del Estado por medio de la decisión soberana cuando homologa ésta con el concepto teológico de milagro, pues al igual que la decisión soberana no yace estipulada en el derecho, así tampoco la mano de Dios que garantiza el milagro está inscrita en la naturaleza. A su vez, esto nos abre la perspectiva consecuentemente lógica de que, a medida que la teología pierde preeminencia como fundamentación en los diversos aspectos históricos, filosóficos y culturales; así también el derecho, construido análogamente, o bien empieza a desechar sus propios conceptos capitales, a cambiar su significado radicalmente y, en el caso de la soberanía, a oscurecerlos:

La idea del moderno Estado de derecho se impone con un deísmo, una teología y una metafísica que proscriben el milagro, rechazando la violación de las leyes naturales implícita en este concepto, misma que por su injerencia directa se establece como excepción, al igual que la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente (p. 43).

Así las cosas, hemos llegado a la inferencia de que, al desteologizarse las diversas áreas de la cultura europea, entre ellas el derecho, la noción de soberanía se torna obsoleta: El soberano, entendiéndolo en el papel de Dios en el análogo anterior, no posee cabida en el Estado moderno. Schmitt nos deja en una clara disyuntiva: o bien la noción

de soberanía yace sobrando en las reflexiones jurídicas y de filosofía política actuales, o bien ya no existe propiamente un Estado político. El fijar la postura de Schmitt y sus conclusiones prácticas será la tarea de nuestro siguiente apartado.

4. La política del estado: Creación del enemigo

Schmitt nos ha abierto el panorama completo del acto creador del Estado, puntualicemos: El soberano (sin derecho alguno) decide (por el mero hecho de poder decidirlo) el estado de excepción (que es fundamento radical de la creación del Estado y del derecho). Examinemos entonces los problemas en que la metafísica Moderna y el deísmo subsecuente han puesto a la estructura del acto: 1) La soberanía se hipostatiza, es decir, el soberano puede ser tal o cual persona, institución o entidad. 2) La soberanía se obtiene de común autónomamente por el sistema jurídico, es decir, la decisión es revisada, compartida, delegada, en fin, es falible, es discutible. No es, luego, decisión propiamente. 3) El estado de excepción es, o bien indeseable, o bien, por el propio mecanismo autónomo del Estado, imposible.

Schmitt, en total desacuerdo con la destrucción de este esquema, único fundamento de la existencia del Estado y el orden jurídico, echará mano de una de las corrientes de filosofía política más radicales que reivindican el carácter de la decisión: El catolicismo contrarrevolucionario, y principalmente el del español Donoso Cortés. Esto se debe a que Cortés extrae las más radicales consecuencias de la postura del Estado en una época donde hay una disyunción clara: o bien se es liberal, y por ende inútil y propenso al socialismo y anarquismo, o bien se opta por el sustituto del poder monárquico, que no es otro que el del dictador, Schmitt lo describe perfectamente: “[Cortés asegura que] El realismo ha dejado de existir porque ya no había reyes. Por lo tanto, tampoco existía la legitimidad en el sentido tradicional. Por ende sólo le quedaba una conclusión posible: la dictadura” (p. 52). Esta dictadura, que según Cortés es la salvación del Estado político tal como era en su tiempo, y que Schmitt en ningún momento cuestiona o critica, no se trata sólo de una idea romántica de un líder glorioso o de un representante divino en la tierra sino que es, antes bien, el único Estado político propiamente dicho que tiene la posibilidad de existir tras el derrumbe de la monarquía. Tanto el liberalismo como

el socialismo no son, en tanto aplazan la decisión, o al ni siquiera la toman en cuenta, susceptibles de convertirse en Estado alguno. Frente al anarquismo, sin Estado alguno, en el que se presupone una ciega bondad inherente a la humanidad; y la llamada por él “burguesa clase discutidora” (p. 57), Donoso nos propone dos cosas: la maldad humana, sostenida teológicamente por el dogma del pecado original y por las observaciones fácticas de la vida cotidiana, y finalmente, la última alternativa de decidirse: un gobierno fuerte que mediante “decisión absoluta pura que no razona ni discute ni se justifica, es decir, creada de la nada” (p. 62) arregle la situación actual en la que el Estado se ha convertido: en “una gran empresa” (p. 62) en palabras de Max Weber. Ese Estado empresarial, en el fondo malvado y quizás hasta demoníaco, que para el pensador español, mucho más radical que cualquiera de sus adversarios, es sostenido en una falsa idea del “hombre bueno” y de la que opina despóticamente que, de no ser por el dogma de la Encarnación, “el reptil que piso con mis pies sería a mis ojos menos despreciable que el hombre”.³

Aquí Cortés ya nos ha dado la pauta focal para entender el acto de la *decisión*, no sólo la decisión crea el Estado, sino que ella misma lo politiza. Ni el liberalismo ni el socialismo deciden entre “Jesucristo o Barrabás” (p. 59), pues son, en el fondo, ajenos a la decisión y neutros. Cortés y Schmitt no pueden aceptar esta neutralidad: Los opositores a la decisión no son adversos a un Estado fuerte, sino que son enemigos del Estado mismo. Faltará que llegue el tratado de Schmitt de 1932 sobre *El concepto de lo político* para notar que un Estado no es político cuando no haya decidido, y la decisión tiene un núcleo fundamental politizado: hay otros que no deciden lo mismo, o no deciden en absoluto, y se llaman enemigos.

¿Qué es, en este sentido, el enemigo? Primero que nada, como es costumbre en filosofía, y esto incluye la teoría política, este concepto tiene poco o nada que ver con el concepto usual que manejamos en la lengua corriente; sin embargo, digámoslo así, Schmitt pervierte el término desde dos ángulos: el etimológico y el pragmático. El primero porque la raíz de la palabra, el *inimicus* latino, es literalmente el “no-amigo”. De aquí se seguiría que originariamente el enemigo es cualquier desconocido que vemos diariamente. Esto, por supuesto, no

³ Citado en Schmitt, 2004, p. 57. Español en el original.

agota el sentido de aversión que debe contener el término, veamos la definición que Schmitt:

El enemigo es simplemente el otro, el extranjero (*der Fremde*) y basta a su esencia que sea existencialmente, en un sentido particular intensivo, algo otro o extranjero, de modo que en el caso extremo sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero “descomprometido” y por eso “imparcial” (Schmitt, 2004, p. 177).

De ahí que Schmitt fije el origen del vocablo alemán para enemigo (*Feind*) en el antiguo verbo alemán *fijan* (odiar). El segundo ámbito lo modifica porque el enemigo no es un adversario personal, no es un rival, sino un hostil: el enemigo es público, y además es un peligro. Por ello, es obvio que el enemigo siempre es un enemigo a muerte. Finalmente, el enemigo es un término necesariamente correlativo con su contrario: el amigo. Schmitt nos dirá que la distinción amigo-enemigo es la distinción originaria que politiza al Estado, pues:

Lo “político” debe por esto consistir en alguna distinción de fondo a la cual puede ser remitido todo el actuar político en sentido específico [...] la específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción de amigo (*Freund*) y enemigo (*Feind*). Ella ofrece una distinción conceptual, es decir, un criterio, no una definición exhaustiva o una explicación del contenido.

Así entendido, el Estado, creado a partir de la decisión de un estado de excepción, posee, si es político realmente, un enemigo. El enemigo de un Estado es, por tanto, aquel que se oponga a la decisión fundamental que lo crea, es decir, a su estado de excepción. Este enemigo será, en sentido individual, el enemigo de los miembros y adictos del Estado. En el caso ejemplar, un Estado debería primero politizarse frente a un enemigo concreto: los anarquistas, los que se oponen a la existencia estatal; asimismo, aquellos que no apelen la decisión, que no desean, literalmente, “tomar partido” son enemigos del Estado. El anarquismo, por un lado, y la neutralidad liberal por el otro, son los enemigos de todo Estado realmente político, esto es, todo Estado que aun posea un soberano. De esta forma, Schmitt ha logrado el cierre del decisionismo jurídico que plantea. Primero, el derecho se funda

sin derecho, y el que se oponga a ese paradójico “derecho-sin derecho” se vuelve adverso y ajeno al orden jurídico, el cual, para seguir existiendo como fundamento de la soberanía del Estado, se avocará en eliminarlo. De esta forma, el círculo también nos arroja el fundamento por el cual su autor se unió al Partido Nazi y trabajó para fundamentar la figura del *Führer* en su esquema jurídico.

5. Autenticidad y muerte, a propósito de los existenciaros

“tardíos”: *Ser y Tiempo*

Aunque este apartado requiriese, por la obra y el autor del que trata, un análisis muy pormenorizado. Daremos por supuesto gran parte de la información requerida para ceñirnos a la pretensión de este escrito a excepción de dos ámbitos: 1) la explicación acerca de lo que se entiende por existenciaro, y 2) nuestra coordenada de lectura del *opus magnum* de Heidegger. Un “existenciaro” puede definirse como aquella aprehensión conceptual de cierto modo de ser de la vida fáctica o *Dasein*⁴ y en la metafísica clásica equivaldrían a las categorías o a los trascendentales. Con ellos, Heidegger pretende establecer una distinción entre aquellos entes que tienen el modo de ser propio del hombre, esto es, del *Dasein*, frente al modo impropio, es decir, aquel en que el hombre se pierde entre los entes intramundanos bajo la categoría del *das Man*,⁵ el uno, que es el modo impropio del hombre, en el cual yace cosificado en el sentido de un ente no-humano. A esta situación de ruptura del hombre dividido por su modo de ser e incapaz de ser aprehendido como género es lo que llamamos el “quiebre ontológico”,⁶ el cual determina que por cada modo de ser de la existencia humana hay una variante propia y su contraparte impropia, o, como nos permite la traducción a nuestro idioma, la variante “auténtica” y la “inauténtica”. Por último es preciso elucidar que en el título de nuestro apartado, cuando nos referimos a los “existenciaros tardíos” nos referimos a la aparición temática de ellos en *Ser y tiempo*. Es de

⁴ Este término, que en lenguaje corriente alemán quiere decir “existencia” es el concepto capital de Heidegger hasta 1927. Las traducciones son varias, sin embargo, ante la insuficiencia de todas ellas se opta por mantenerla.

⁵ En castellano, la transliteración de la expresión es “el se”, que podría aplicarse en frases como “se dice”, “se hace”, etc. rescatando el mismo sentido que el que expresa *el uno*.

⁶ Este no es un término de Heidegger, aunque lo creemos *ad hoc* para describir la presente situación de su pensamiento.

sabido que, por su dinamicidad intrínseca distinta de las categorías, los existenciarios “concurren” en el acontecer del *Dasein*, no discurren uno tras otro, como si de algunos más generales de otros se tratase. Dichas estas aclaraciones, nos centraremos en el núcleo del pensamiento heideggeriano que lo arrastra al fascismo alemán.

Para Heidegger el quiebre ontológico, al menos desde nuestra lectura, fundado en la escisión de existencia auténtica y existencia inauténtica, abarca todos los ámbitos de la estructura ontológica del *Dasein*: Su estar-en-el-mundo, su coestar, su estado de cuidado en la *Sorge* como estructura originaria son totalmente participes de esta división entre existencias. El caso que nos ocupa es el existenciario en la que el *Dasein* se halla ante la muerte. El pensador alemán concibe en su elucidación de la estructura ontológica del *Dasein* a la muerte como: “El estar vuelto hacia el fin [...] determinado en el bosquejo existencial como el estar vuelto hacia el poder-ser más propio, irrespectivo e insuperable” (2009, p. 271). Ahora bien, esta interpretación refiere a que la muerte es la más radical y cierta posibilidad del hombre, la certeza de la muerte es lo más claro que se debe tener, es irrespectivo porque no es permitido referirla a una posibilidad más entre el *Dasein* como “posibilidad de posibilidades”, sino que ésta es, por así decirlo, la única real posibilidad, que equivale al fin de las demás posibilidades. Por ello mismo es también insuperable, dado que es lo único cierto que entonces habrá de tenerse siempre presente en el *Dasein*; es decir, en términos heideggerianos, la posibilidad de la muerte es lo más propio que el *Dasein* tiene en sí mismo, y por ello decimos que su muerte es, en cada caso, suya.

Esto que hemos esbozado brevemente demostraría justamente la apropiación de la posibilidad radical del fin y por tanto, la posibilidad de una auténtica muerte. Por otro lado, el *Uno*, es decir, la existencia inauténtica-impropia, según Heidegger, entiende del fenómeno de la muerte que: “El morir, que es por esencia insustituiblemente el mío, se convierte en un acontecimiento público que ocurre para el uno. El decir que hemos caracterizado habla de la muerte como de un ‘caso’ que tiene lugar constantemente” (p. 269-70). El *Uno*, por así decirlo, teme a su muerte, le rehúye, está cierto de ella en tanto empírica, en tanto “Uno se muere” (p. 269); es decir, la gente se muere, mas no “yo muero”. La muerte no se toma aquí como propia, sino que por va-

rios casos de una muerte general, se tiene certeza empírica de que “a uno le ocurre”, pero no se le apropia como la posibilidad más propia. Sin embargo, esta apropiación genera una incapacidad de interés por la muerte ajena, en cierta forma, los otros “se siguen muriendo”, esta visión es la que genera el que únicamente podamos apropiarnos de nuestra muerte en cada caso. El solipsismo de este tipo es mucho mayor que el del *cogito* cartesiano en tanto que la apropiación sólo puede ser de mi propia muerte; consecuentemente, la de los otros no debería importarnos, es comportamiento inauténtico esa tentación de minimizar u ocultarle a los demás su posibilidad más propia; aquí conviene que citemos ampliamente la descripción de este comportamiento, el cual Heidegger ve retratado en la novela de Tolstoi *La muerte de Iván Illich*:

El uno justifica y acrecienta la tentación de encubrir el más propio estar vuelto hacia la muerte. El encubridor esquivamiento de la muerte domina tan tenazmente la cotidianidad que, con frecuencia en el convivir, las “personas cercanas” se esfuerzan todavía por persuadir al “moribundo” de que se librará de la muerte y de que en breve podrá volver nuevamente a la apacible cotidianidad del mundo de sus ocupaciones. Este género de “solicitud” piensa incluso “consolar” de esta manera al “moribundo”. Quiere reintegrarlo a la existencia [*ins Dasein*] ayudándole a encubrir todavía hasta el final su más propia e irrespectiva posibilidad de ser. El uno procura de esta manera *una permanente tranquilización respecto de la muerte* (p. 270).

Esta manera de comportarse del Uno se trata de un estado de solicitud inapropiado e inauténtico, pues no es posible en realidad apropiarse de la muerte del otro, únicamente puede cada quien apropiarse de la suya: el *Dasein* auténtico deja atrás la tentación de encubrir su muerte propia y la de los demás, no hay una empatía con el otro, debido a ello, el *Dasein* se encuentra encerrado en sí mismo, lo demás para él sería el Uno. Heidegger pretenderá, consecuentemente, un modo propio de apreciación del fenómeno de la muerte: “El estar vuelto propiamente hacia la muerte no puede esquivar la posibilidad más propia e irrespectiva, encubriéndola en esta huida y reinterpretándola en función de la comprensión común del uno” (p. 276-77). Heidegger vislumbrará que este carácter se logra por medio del anticipar la posibilidad última de la muerte, este anticiparse permite el pensar al *Dasein*

como completo, como entero existencialmente a pesar de su extaticidad temporal: “[dots]en él [el anticiparse] se encuentra la posibilidad de existir como poder-estar-entero” (p. 280).⁷ La consecuencia de este carácter de anticiparse conlleva al solipsismo que arriba enunciábamos a través de la disposición del modo propio de estar vuelto hacia la muerte, esta disposición es llamada por Heidegger “aislamiento”: “El aislamiento pone de manifiesto el fracaso de todo estar en medio de lo que nos ocupa y de todo coestar con otros cuando se trata del poder-ser más propio”. Este aislamiento nos impide esa consideración de la experiencia de la muerte del otro, pero no desde un sentido óntico, sino existencialmente. Es por ello que no es posible la radical empatía con el otro, puesto que en la consideración de nuestro poder-ser más propio, el otro queda totalmente fuera de esta comprensión.⁸ Es obvio que el Uno no puede tener esta apreciación auténtica del más propio poder ser, sino que se manifiesta encubriéndolo, el Uno tiene miedo ante el hecho de morir. El *Dasein* auténtico, con esta aprehensión existencial que hemos descrito, manifiesta esta comprensión con la angustia, Heidegger lo explicita claramente de esta forma:

El adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el “uno mismo” y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte [cursivas en el original] (p. 282).⁹

El Uno, encubriendo este anticiparse y todo lo que conlleva, no puede tener una libertad para la muerte, propiamente no muere, más bien

⁷ Esta elucidación es crucial para entender el porqué la filosofía de Heidegger no es un existencialismo, ya que en ellos, el existir humano posee siempre un carácter de incompletud característico. En Heidegger la conciencia de la finitud del *Dasein* salvaguarda ese carácter de completud, la comprensión de la posibilidad última, podríamos decir, que “completa” al *Dasein*.

⁸ En su magistral trabajo sobre La filosofía existencial de Martin Heidegger, Edith Stein ha refutado completamente esta idea de Heidegger, demostrando hasta qué punto es no sólo importante, sino necesaria la experiencia de la muerte ajena, incluso desde la más tierna edad, desarrollándose así la empatía que poseemos al experimentar y lamentar la otra muerte, la que no es mía. También nos remite a cómo es que la convivencia con el morir no arroja inmediatamente a la caracterización heideggeriana de angustia ante nuestro poder-ser último, sino que arroja antes de ello la pregunta por la posibilidad de un destino del alma. *Cfr.* Stein, 2010, p. 60-65.

⁹ Nótese la paráfrasis de los “libres para la muerte” del *Zaratustra* de Nietzsche, referencia que Heidegger en absoluto menciona.

perecen simplemente como cualquier otro ente, como dirá Heidegger en una conferencia posterior. Así las cosas, la elucidación de la muerte auténtica nos devela no sólo que hay hombres que no mueren en el sentido propio del término, también que, más aún, no hay propiamente un interés en la muerte de nadie más. La muerte real es sólo la que comprendo en el anticipar angustiado de mi *Dasein*, en la conciencia de la finitud. Esta angustia que es, según Heidegger, la esencia del modo propio de estar vuelto hacia la muerte, es asimismo la fundamentación de la resolución precursora, la cual, como veremos en líneas posteriores, yace ligada a la llamada “fidelidad a lo repetible”, esto es, a la esencia del carácter histórico del *Dasein*. Finalmente, la comprensión del estar vuelto hacia la muerte en su sentido propio abre el camino para la interpretación del modo de ser final del *Dasein* por evaluar: su condición histórica, fundamentada por la conciencia de la finitud adquirida por la apropiación auténtica del fenómeno de muerte, la cual veremos a continuación.¹⁰

6. Historicidad, destino del pueblo y repetición de lo “originario”

Finalmente, para concluir nuestro trabajo debemos reconstruir los fundamentos de la manifestación elemental del *Dasein*: la historicidad. Ésta depende de la *Sorge*, que a su vez depende de la temporalidad, y ésta del primado del ahí, de la posición fáctica del *Dasein* en tanto temporal y finito. La historicidad en tanto acontecer del *Dasein* está ligada a la tradición que éste actualiza, al igual que en 1922,¹¹ el conocimiento de interpretación se basa en la repetición, nos dice Heidegger que:

La repetición propia de una posibilidad de existencia que ya ha sido —que el *Dasein* escoja su héroe— se funda existencialmente en la resolución precursora; porque en ella se hace por primera vez la opción que libera para el seguimiento combatiente y para la fidelidad a lo repetible (2009, p 399).

¹⁰ Heidegger lo dice textualmente: “*El modo propio de estar vuelto hacia la muerte, es decir, la finitud de la temporeidad es el fundamento oculto de la historicidad del Dasein* [cursivas del autor]” (p. 399).

¹¹ Nos referimos a lo dicho en el *Informe Natorp*: “comprender no significa aceptar sin más el conocimiento establecido, sino repetir: repetir originariamente lo que es comprendido en términos de la situación más propia y desde el prisma de esa situación [cursivas en el original]”. *Cfr.* Heidegger, 2002, p. 33.

Aquí vemos que el *Dasein* no es libre, al menos como la libertad se entiende en la filosofía de la Modernidad: una capacidad de discernimiento a partir de la voluntad del sujeto. En el pensamiento de Heidegger no hay sujeto, y por tanto no hay libertad. Esta “liberación” es la simple determinación para resolverse auténticamente en favor de la existencia repetible, esto es, del destino.

A su vez, esto mienta aquello que Heidegger vislumbrara primero en el *Informe Natorp* y que luego continuará en la *Introducción a la Metafísica* de 1935. En estos trabajos, así como en *Ser y Tiempo*, la repetición mienta pensar el origen, es decir, aquello por lo que algo es y es como es, es decir, su esencia y su verdad. Ésta última, que fundamentalmente se halla constituida en el lenguaje, cuyo origen es la repetición, se realiza desde una comprensión originaria, es decir, auténtica, frente a una inauténtica —que en *Introducción a la Metafísica* se hará explicitar que es desde Platón hasta el propio Heidegger (p. 56)— de los conceptos filosóficos principales del lenguaje griego. Es precisamente aquí donde se hace patente la necesidad de esa “tarea de la destrucción de la historia de la ontología” que se enfatizaba ya en el §6 de *Ser y tiempo*. La filosofía no debe destruirse para edificar otra nueva, sino porque no ha sido comprendida, no ha sido repetida desde su disposición originaria, desde la vivencia de los griegos como pueblo histórico, vivencia que Heidegger dirá sólo puede ser revivida por los alemanes (p. 59).

A partir de la constitución de la repetición como la auténtica resolución en la que históricamente nos manifestamos es justamente donde Heidegger inserta la apropiación auténtica del co-estar del *Dasein*. Hemos visto que en términos normales el *Dasein* en su co-estar pierde su ser, éste le es robado por otros, sin embargo, esto es el caso del Uno, el caso impersonal del coestar. Heidegger lo expresa literalmente: “Lo que bajo el término de cotidianidad [el mundo del Uno] se presentaba para la mirada de la analítica existencial como el horizonte inmediato, se revela ahora como la historicidad impropia del *Dasein*” (2009, p. 390). Contrario a ello, el auténtico estar con otros es posible en tanto se comparten las mismas posibilidades de repetición por horizonte, es decir, la gestación de las comunidades cuyos miembros sólo son capaces de repetir una y la misma comprensión. En pocas palabras, lo que entiende Heidegger aquí no es sino que las colectividades, debido a su legado y estructura, comprenden de la misma forma; este sentido

no debe entenderse como el “Se” público del Uno, que es impropio, sino como una estructura de gestación orgánica que conforma el *Dasein* histórico en tanto ahí y que poseen la misma historia. A esto Heidegger lo llama el gestarse de la comunidad orgánica del *Volk*: “[...] si el *Dasein* destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como *destino común* [*Geschick*]. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo [cursivas del autor]” (p. 389).¹²

Aquí es donde el *Dasein* pierde toda pretendida individualidad, y es por ello que no puede equipararse al yo, al sujeto o cualquier construcción metafísica que piense a un individuo en cuanto tal. En el caso de Heidegger éste, en tanto constituido por su legado y tradición, está subsumido en ese co-estar formado por los que comparten su legado, esa auténtica coexistencia es la que se posee en las comunidades cerradas donde los lazos esenciales entre sus conformadores evita pensarlos separados. Heidegger ha así trasladado la base de la vida intersubjetiva de una organización gestada por lazos de interés social [*Gesellschaft*], que sería el mundo del Uno, a la comunidad [*Gemeinschaft*] que yace enraizada en el *Dasein* en tanto vive en ella, desde ella y para ella. Por sí solo es incapaz de comprender, requiere de los otros que lo constituyen y a su vez son constituidos como él de una única posibilidad de interpretación. Nuestro autor no puede ser más claro: “El destinal destino común [*das schicksalhafte Geschick*] del *Dasein* en y con su ‘generación’ es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein*” (p. 396). Es así como la concepción de origen, que Heidegger primero había atribuido al acontecer del lenguaje filosófico, es trasladado a un modo de ser propio del *Dasein* en la comunidad, su pleno modo de ser es la repetición originaria, ya no solamente aplicada a los conceptos filosóficos, sino a lo originario de nuestra tradición asumida, la repetición originaria de la que hablaba Heidegger en el Informe Natorp se ha tornado en la “fidelidad a lo repetible”:

La resolución constituye la *fidelidad* de la existencia a su propio sí-mismo. La fidelidad, en cuanto resolución en disposición de *angustia*, es, al mismo tiempo, la posibilidad del respeto frente a la única autoridad que un existir

¹²“Wenn aber das schicksalhafte *Dasein* als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist es in Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als *Geschick*. Damit bezeichnen wie das Geschehen der *Gemeinschaft*, des *Volkes*” 2006, p. 384.

libre puede reconocer: frente a las posibilidades repetibles de la existencia [cursivas del autor] (p. 404).¹³

Esto que hemos expuesto arriba podría parecer una contradicción con el individualismo solipsista presentado en tanto el *Dasein* está vuelto hacia la muerte. Sin embargo, veremos que no es así, desde nuestra lectura, en tanto apropiarnos de nuestra muerte en tanto yo muero, significaría afirmar nuestro destino, Heidegger nos dice:

Sólo el ser libre *para* la muerte le confiere al *Dasein* su finalidad plenaria y lanza a la existencia a su finitud. La finitud, cuando es asumida, sustrae a la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen, y lleva al *Dasein* a la simplicidad de su *destino* [*Schicksal*] (p. 397).

Lo que quiere decir Heidegger no es otra cosa que, en tanto que el destino es siempre afirmación de posibilidades camino a la muerte en tanto co-estamos con otros de idénticas posibilidades, es siempre “*Geschick*”, destino colectivo. Cuando morimos de esta forma es entonces que quien ha muerto es un miembro del destino colectivo del *Volk*, ha muerto en su singularidad, pero sus posibilidades seguirán reproducidas por otros. El ser libre para la muerte mienta entonces un estado de resuelto dentro de la comunidad. De esta forma es como el *Dasein* queda plenamente sujeto a la elección de, o bien su *destino*, o bien su *inautenticidad*. La *resolución*, o mejor, el “estado de resuelto”, no puede llevar a ninguna parte más que a la asunción del destino, y más aún, del *destino común* del pueblo.

Este estado de resuelto del *Dasein* podría entenderse como su auténtica proyección de las posibilidades de comprensión. Siendo de esta manera que el pueblo, en tanto prefigura su destino colectivo de esta forma, y ya que hemos dicho que la naturaleza de la comprensión es de repetir las posibilidades heredadas en forma de legado, es entonces que se gesta una situación donde lo único que cabe es una sola forma

¹³“Die Entschlossenheit konstituiert die *Treue* der Existenz zum eigenen Selbst. Als *angst*bereite Entschlossenheit ist die *Treue* zugleich mögliche Ehrfurcht vor der einzigen Autorität, die ein freies Existieren haben kann, vor den wiederholbaren Möglichkeiten der Existenz” (2006, p. 391).

de interpretación: la que está esencialmente corporeizada y vinculada al existir de nuestro *Volk*:

Cuanto más auténticamente se resuelva el *Dasein*, es decir, cuanto más inequívocamente se comprenda a sí mismo desde su más propia y eminente posibilidad en el adelantarse hasta la muerte, tanto más certera y menos fortuita será la elección y hallazgo de la posibilidad de su existencia. Sólo el adelantarse hasta la muerte elimina toda posibilidad fortuita y “provisional” (p. 397).

Esta situación es la que Heidegger piensa para contrarrestar a ese mundo de opinión pública del *Uno*, en este estado hay cabida para una opinión diferente, donde cada quien participa según su parecer; es claramente el espacio deliberativo, democrático, propio del sujeto moderno, el sujeto de la razón impersonal que asiste a uno u otro. Esto va totalmente en contra de la *auténtica resolución* del *Dasein* en el pueblo.¹⁴ De esta forma vemos que en Heidegger no hay espacio para la construcción filosófica del “otro” si por ello entendemos al que es esencialmente diferente a nosotros, es decir, aquel cuyas posibilidades repetibles no son las nuestras. En Heidegger el “otro” es, en tanto sus posibilidades propias, exactamente igual que nosotros mismos, el “en cada caso mío” del *Dasein* se refiere al ser del *Volk*, que en cada caso constituimos y somos constituidos por él. Desde esta perspectiva filosófica, aquí la existencia de un pluralismo de ideas democrático como se pensaba en las filosofías de la Modernidad es imposible, pues esas estructuras sociales no son orgánicas. Es donde el *Dasein* no se gana, no se apropia ni se concierne de su ser. Esto sólo lo puede adquirir en una introspección de aquello que le es propio, lo que le es esencial en tanto perteneciente al *Volk*. El conde Yorck von Wartenburg, en quien Heidegger encuentra un predecesor mucho más radical que en Dilthey hacia el final de *Ser y tiempo*, habría aplaudido la transformación que éste logró para separar la “diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico” (p. 415), en la cual lo histórico en *sensu stricto* es la asunción del destino del pueblo. Tenemos de nuevo el suelo que

¹⁴Heidegger es tremendamente claro: “[...]al uno la situación [la manifestación del acto resolutivo] le está radicalmente cerrada. El uno sólo conoce la ‘situación general’ [*die ‘allgemeine Lage’*] se pierde en las ‘oportunidades’ que le están más cercanas y configura la existencia [*Dasein*] mediante el cálculo de las ‘contingencias’ que, en su desconocimiento, él considera y presenta como su propia realización [cursivas en el original]” (2006, p. 315).

Yorck anhelaba en la ciencia y en la filosofía en el momento en que el acontecer de la existencia colectiva se sabe a sí misma como histórica, contraria al “hombre moderno”, ese hombre del Renacimiento que ya “está listo para ser enterrado” (p. 413). Así las cosas, Heidegger ha llegado de manera indirecta a la constitución fáctica de una *Volksge-meinschaft*,¹⁵ el cual será uno de los términos más importantes del nacionalsocialismo, y que el mismo Heidegger, en su conferencia titulada “La universidad alemana”, retomará al pie de la letra de la concepción ya adoptada por el NSDAP.¹⁶ Esta comunidad auténtica, temporal, existencial-comunalmente condicionada e histórica es, como dirá Heidegger en los diversos cursos y conferencias de los años subsecuentes, la que constituye la única barrera de Occidente ante el nihilismo.¹⁷

7. El “querer” la esencia auténticamente: *La autoafirmación de la Universidad alemana*

El apartado anterior, donde se desarrolla la constitución del *Dasein* ligada a la asunción resuelta, decidida, de su destino común que acontece en la comunidad del pueblo es la base para la posterior prestación filosófica que Heidegger logra hacer al nacionalsocialismo en la década de los 30, desde su instauración como rector en Friburgo en 1933 hasta, por lo menos visiblemente, el año 1935. Esto no sólo desmiente

¹⁵Literalmente “comunidad del pueblo”, es un concepto pilar del Tercer Reich, según Wolfgang Benz, refiere a que: “apelando a supuestas tradiciones germánicas, la ‘comunidad del pueblo’ debía superar la organización del Estado basada en enfrentamientos de clases: cada uno debía tener su lugar natural en la sociedad” (2009, p. 80).

¹⁶La apropiación de la que hablamos es la siguiente: “El nuevo espíritu del pueblo alemán no es ningún nacionalismo desenfrenado, ávido de dominación y ambicioso de la guerra, sino un socialismo nacionalista. Pero, socialismo no significa la mera modificación de la mentalidad económica, ni mienta la vacía nivelación y glorificación de lo deficiente, socialismo tampoco mienta el emprender al azar de un bienestar sin objetivo alguno - sino que: socialismo es el cuidado por el orden interno de la comunidad de un pueblo. El socialismo quiere, por tanto, la jerarquía de acuerdo a la profesión y a la obra, él quiere la dignidad de cada trabajo y la intacta reputación de la existencia histórica del pueblo”. Esta conferencia, del año 1934, muestra como la misma “comunidad del pueblo” yace explicando la pertinencia del nacionalsocialismo (Heidegger, 2001).

¹⁷“Nos hallamos entre las tenazas. Nuestro pueblo, por encontrarse en el centro, sufre la mayor presión de estas tenazas, por ser el pueblo con más vecinos y por tanto el más amenazado y, con todo ello, el pueblo metafísico [...] El preguntar por el ser es una de las condiciones básicas esenciales para un despertar del espíritu, para un mundo originario de la existencia histórica, para dominar el peligro del oscurecimiento universal y para la asunción, por parte de nuestro pueblo, de su misión histórica como centro de Occidente” (Heidegger, 2003, pp. 43 y 53). Este extracto de la Introducción a la metafísica ilustra bastante bien esta posición.

el que Heidegger haya perdido simpatía del nazismo y que por ello renunciase al rectorado, sino que además desarticula toda interpretación en la que la ontología fundamental no puede prestarse para justificar, fundamentar o ensalzar fines políticos so pena de caer en una contradicción interna.

Concluíamos lo anterior con una referencia a la conferencia titulada “La universidad alemana”, dictada el 15 de agosto de 1934. Ese año, así como el anterior y el posterior, son los años en los que Heidegger se dedica a germanizar la filosofía, es decir, a prestar el aparato teórico de su filosofía (interpretado como el acervo de Occidente) a la causa del NSDAP y su Führer. Aunque hay cursos completos, algunos inéditos e ineditables para aquellos que detentan los derechos de autor,¹⁸ y diversas conferencias y comunicados en los que Heidegger vincula el nazismo con su pensar, nos ceñiremos al primero de estos escritos, no por ser el más conocido de ellos, sino porque es en el que por vez primera se puede constatar sin ningún problema la concreción de índole política que la filosofía heideggeriana puede lograr. Este escrito es la conferencia titulada “La autoafirmación de la universidad alemana”, que Heidegger dictó el día de su ingreso como rector de Friburgo y que por ello es conocida comúnmente como el “Discurso del rectorado”.

En este texto, Heidegger empieza por definir la aceptación del rectorado no como un cargo administrativo, sino un cargo espiritual. El rector, es aquel que asume el “compromiso de dirigir espiritualmente esta escuela superior” (2009, p. 7). Esta misión está supeditada a la misión de la existencia histórica alemana. El vínculo que el nuevo rector descubre y mantiene es aquel en que la Universidad se convierte en el bastión principal de esa búsqueda, asunción y realización del destino histórico de los alemanes. Conviene que citemos ampliamente el pasaje:

Para nosotros, la Universidad alemana es la escuela superior que, desde la ciencia y mediante la ciencia, acoge, para su educación y disciplina, a los dirigentes y guardianes del destino del pueblo alemán. La voluntad de la esencia de la Universidad alemana es voluntad de ciencia en el sentido

¹⁸Véase al respecto los alegatos de Emmanuel Faye frente a Hermann Heidegger y Vittorio Klosterman respecto a cursos como “La esencia y los conceptos de naturaleza, historia y Estado”, impartido por Heidegger el invierno de 1933-1934.

de aceptar la misión espiritual histórica del pueblo alemán, pueblo que se conoce a sí mismo en su Estado (pp. 8-9).

¿Qué es esta ciencia, donde parece que es una ciencia de un pueblo y no como la entendemos normalmente? Justamente eso, aquí importa la originariedad de la ciencia, esto es, el origen de la filosofía misma en Grecia. La filosofía, núcleo y madre de todas las ciencias disgregadas, volverá a religarlas a las demás por medio de la Universidad, y para ser más específicos, por la misión que la Universidad alemana posee en conjunción con su pueblo. Así, hemos de entender que esta ciencia nueva (y paradójicamente antiquísima), de la cual es garante y guardiana la Universidad, no puede ser la ciencia universal y necesaria como la concebía la Modernidad. Esta ciencia es, de hecho, más una pasión o un ánimo que una concatenación de ideas. Aunque la definición de Heidegger sea oscura, ya dando el previo contexto sabemos a qué se refiere cuando dice: “La ciencia es el firme mantenerse cuestionando en medio de la totalidad del ente, que sin cesar se oculta. Este activo perseverar sabe de su impotencia ante el destino” (p. 11). Aquí lo importante como vemos es el interpelar a la totalidad de lo ente sabiendo que esto yace de antemano guiado por un destino. El destino, veámos páginas atrás, no es otra cosa que la asunción de las posibilidades repetibles de la existencia. Si esta actitud, la actitud científica propiamente hablando, es griega, por esencia permanecerá como tal. Si Heidegger filosofa, si la Universidad alemana es susceptible de repetir esta ciencia, es porque algo no universal, algo transferido les ha llegado desde ese inicio griego. Así, la verdadera ciencia se alcanzará:

Sólo si nos situamos de nuevo bajo el influjo del inicio de nuestra existencia histórico-espiritual. Este inicio es el surgimiento (*Aufbruch*) de la filosofía griega. Con ella, el hombre occidental, por la fuerza de la lengua de un pueblo, se erige por primera vez frente al ente en su totalidad, cuestionándolo y concibiéndolo como el ente que es (p. 9).

Si este es el inicio del destino, este *Aufbruch* de la filosofía es la posibilidad repetible de la existencia. ¿Qué debemos hacer siendo consecuentes con lo expresado en *Ser y tiempo*? Asumir ese destino como Universidad alemana y como núcleo de nuestra misión espiritual. Esta asunción, que no es más que la resolución precursora en favor del

destino alemán y de su líder Adolf Hitler, nuestro “héroe escogido” se diría en *Ser y tiempo*, es aquello a lo que le tenemos fidelidad. Heidegger llama a esto en el discurso del rectorado el “querer” la esencia de la ciencia. Aquí es donde nosotros como pueblo entramos en escena, en la decisión de este querer y sus consecuencias prácticas:

Si queremos la esencia de la ciencia, en el sentido de ese firme mantenerse, cuestionando y al descubierto, en medio de la inseguridad de la totalidad del ente, entonces esta voluntad esencial instituye para nuestro pueblo un mundo suyo del más íntimo y extremo riesgo, es decir, su verdadero mundo espiritual (p. 12).

Heidegger continúa en la que podría ser la parte más virulenta y comprometedora del discurso. Y afortunadamente la traducción no ha titubeado en utilizar los términos pertinentes:

Pues “espíritu” no es ni la sagacidad vacía, ni el juego de ingenio que a nada compromete, ni el ejercicio sin fin del análisis intelectual, ni una razón universal, sino que espíritu es el decidirse, originariamente templado y consciente, por la esencia del ser. Y el mundo espiritual de un pueblo no es una superestructura cultural como tampoco un arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra, y que, como tal, más íntimamente excita y más ampliamente conmueve su existencia (p. 12).¹⁹

En esta parte de transición de la teoría a la praxis en el discurso de Heidegger hemos de notar dos elementos por separado mediante una comparación con el original en alemán: 1) El “decidirse” del párrafo no traduce “Entscheidung”, que es el vocablo alemán corriente para decisión, sino “Entschlossenheit”, es decir, “resolución”, no hay duda de que Heidegger usa la misma terminología que en *Ser y tiempo* y no por casualidad; 2) Esto nos lleva a notar que no está verbificado. Nuestra traducción alternativa sería esta: “Espíritu es la resolución

¹⁹“Denn ‘Geist’ ist weder leerer Scharfsinn, noch das unverbindliche Spiel des Witzes, noch das uferlose Treiben verstandesmäßiger Zergliederung, noch gar die Weltvernunft, sondern Geist ist ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins. Und die geistige Welt eines Volkes ist nicht der Überbau einer Kultur, sowenig wie das Zeughaus für verwendbare Kenntnisse und Werte, sondern sie ist die Macht der tiefsten Bewahrung seiner erd- und bluthaften Kräfte als Macht der innersten Erregung und weitesten Erschütterung seines Daseins”.

consciente (o sabida), originariamente determinada, por la esencia del ser”. Esta traducción alternativa, que no fuerza en ninguna forma la lengua alemana ni la idea expresada, hace mucho más patente el uso teórico de Heidegger que la que el Dr. Ramón Rodríguez realizó y que es la que hemos citado.

Ahora vemos mucho más claramente la relación entre la resolución, la comunidad del pueblo y el destino. Aquello que se presentaba en *Ser y tiempo* como un existenciario para el Dasein en general, se ve aquí revestido de contenido en la realidad alemana bajo el III Reich. Ahora veremos las consecuencias prácticas que saca Heidegger de esta concreción.

Una vez asumido el destino por los miembros de la Universidad, es decir, una vez que se resuelvan auténticamente en favor de esta ciencia originaria, que es únicamente patrimonio greco-germánico, es posible la renovación de la Universidad en virtud de su esencia y quererla, tal y como el nuevo orden busca la esencia alemana: “De la decisión [resolución, *Entschlossenheit*] del estudiantado alemán de mantenerse firme en el destino alemán con todo su apremio viene una voluntad de esencia de la Universidad” (p. 13). De esta voluntad nace la verdadera libertad. Libertad para asumir el destino del pueblo en pos de la esencia del mismo, y en este caso, la esencia de la Universidad. Esto se realiza cuando se asumen las llamadas por Heidegger “vinculaciones” que posee el universitario. Estas vinculaciones corresponden al mismo movimiento emanado de *Ser y tiempo*, finalizaremos este apartado evaluando cada una de ellas en lo tocante a su enlace con la ontología del *Dasein* y la realidad del III Reich.

La primera vinculación, que enlaza al estudiante con la comunidad nacional, es el servicio del trabajo. Con ella, la cohesión con la patria y los miembros de la comunidad, que como vimos arriba constituyen el “espíritu” propiamente hablando, coloca al estudiante en esa disposición de la filosofía inicial. En un trato íntimo con lo ente en general. De esta forma comienza la escala en la que el universitario cumple su fundamento como ciudadano del Reich.

La segunda vinculación, ligada al “honor y el destino de la nación”, implica “entregarse hasta el límite” (p. 14) conscientemente. La libertad para la muerte de *Ser y tiempo* se convierte en este servicio de las

armas. La asunción del destino requiere la conciencia de la finitud, y en este caso, de la finitud por mor del destino común mismo.

La última vinculación es aquella referida a mirar y portar en esta ciencia originaria la misión espiritual del pueblo alemán. Es decir, que todos los saberes y las profesiones que los poseen se entreguen a la misión y sirvan a ella: “La problematicidad de la existencia exige del pueblo trabajo y lucha, y le lleva forzosamente a su Estado, al que pertenecen las profesiones” (p. 15). Este servicio de saber fue llevado a cabo por los nazis de manera cabal al elevar a los profesionistas, principalmente los intelectuales, a la categoría de servidores públicos, pues la educación del pueblo es función del Estado y de su Führer. De aquí se entiende que Heidegger se entendió como el homólogo de Hitler en la estructura universitaria que renovarían a partir de la esencia originaria y auténtica de la Universidad.

Con esta lectura hemos pretendido elucidar cómo es posible que Heidegger haya cedido al régimen nacionalsocialista su esquema teórico para fundamentar la estructura fascista del III Reich, viendo que, al igual que Schmitt, la posibilidad de este préstamo se halla intrínsecamente en ambos pensamientos. Mientras que Schmitt explica la génesis del Estado nacionalsocialista, Heidegger explica su funcionamiento y estructura. Ambas nociones de decisión, que hemos matizado, a pesar de las diferencias, juegan un papel crucial que desemboca en un mismo punto, mismo que constatamos biográficamente en la adhesión al NSDAP en 1933.

8. Conclusiones

No cabe duda de que a los pensadores afiliados al nazismo como Baumler, Gogarten, Rosenberg y, en nuestro caso particular, Schmitt y Heidegger, los une un vínculo mucho más profundo que la pertenencia al mismo partido político y la prestación de su ejercicio intelectual para sostener el ideario de ese partido. En nuestro escrito hemos encontrado, mediante la evaluación del concepto de decisión, por un lado “jurídica”, y por el otro “existencial” que la desembocadura en el NSDAP yace intrínseca en ambos pensamientos, compartiendo características no sólo entre ellos, sino con la ideología del nazismo. Bien concibió Karl Löwith en un escrito de 1935 a propósito de ambos autores:

El *pathos* en favor de la pura decisividad supo encontrar una aprobación generalizada en la época de entreguerras. Preparó el camino para la decisión en favor de la decisividad de Hitler e hizo posible el viraje político como “revolución del nihilismo” (2006, p. 77).

De esta forma, cuando llegó la ocasión de decidirse, estaba claro que el régimen de Hitler era la mejor opción, veamos cómo comparando las características emanadas de nuestra lectura y las exigencias del nazismo: 1) La decisión se expresa en creación soberana y absoluta (no deliberativa); la decisión auténticamente sólo opta por la posibilidad repetible de la existencia, por el destino; 2) Todo coactivo de la decisión es enemigo de la soberanía y de la creación del orden jurídico; aquel que no se resuelve permanece en la autenticidad y no ha descubierto su más radical y finita posibilidad, vive en el uno; 3) Esta decisión se origina por una situación límite: o bien hay soberanía y orden de Estado o no; o estamos auténticamente en la cuestión de autoafirmarnos y buscar nuestra esencia o no.

Veamos las exigencias del nazismo y cómo esta decisión le viene como perfecta justificación: 1) Un Estado fuerte que tome las riendas del pueblo requiere que éste decida ceder su libertad conscientemente al Führer, al dirigente, así se instituirá como soberano y se creará un orden jurídico y político que distinga entre aquellos decididos y aquellos que no lo hacen o no son capaces. Estos últimos son enemigos del Estado, y deben ser exterminados; a su vez, esta decisión viene de reencausar lo más propio del pueblo alemán, donde la democracia resultó un fracaso, y si ya no hay emperador, queda decidirse por el reemplazo de éste. Tal es el destino del pueblo alemán; 2) El que no se decida, como decíamos, es enemigo del Estado, esto porque cree en otra vía que garantice el orden sin darse cuenta de su inconsistencia, o en el peor de los casos, fomentándola; al mismo tiempo, es inauténtico, porque no ha asumido el destino a partir de una conciencia de su posibilidad radical basada en la fidelidad a lo repetible, a la esencia alemana; 3) Alemania está en la “tenaza” habíamos anotado que Heidegger afirmaba en 1935. Schmitt también está consciente de ello. Esta decisión en favor del régimen salvará a Alemania de ser consumida por otras naciones mediante una reforma del Estado entero; asimismo, el nazismo es el único movimiento que está comprometido con la salvación del

origen de Occidente mantenido por el pueblo alemán como la opción última de la superación del nihilismo. Heidegger insta a los universitarios a asirse y decidirse por la marcha de esa misión que el pueblo alemán posee para consigo mismo y para con la historia.

De esta forma, hemos llegado a elucidar la manera en la que el decisionismo tanto soberano-jurídico como el auténtico-existencial se vinculan y convergen en el terreno de la realización política, lo cual no sólo explica la afiliación y prestación teórica de ambos pensadores para con el NSDAP, sino que nos ayuda a entender los fundamentos teóricos del nazismo a través de los intelectuales que ayudaron a fundamentarlo. Heidegger y Schmitt son sólo un ejemplo entre muchos otros intelectuales cuyo esquema teórico se convierte en propicio para la superación de la decadencia del momento presente por medio de su destrucción. El nazismo es el caso más radical de este intento en Occidente. La evaluación de sus fundamentos nos arroja que ciertas teorías no son deseables en el ámbito práctico y que, si se desea un cambio del presente, es preciso revisar otras alternativas alejadas del decisionismo jurídico o existencial.

Referencias

- Benz, W., 2009, *El Tercer Reich: 101 preguntas fundamentales*, Alianza Editorial, Madrid.
- Heidegger, M., 2001, *La universidad alemana*, Fondecyt, Playa Ancha.
- , 2002, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. [Informe Natorp]*, Trotta, Madrid.
- , 2003, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona.
- , 2006, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- , 2009, *Escritos sobre la Universidad alemana*, Tecnos, Madrid.
- , 2009, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid.
- Löwith, K., 2006a, “El decisionismo ocasional de Carl Schmitt”, en Löwith 2006b.
- , 2006b, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: Sobre la posición de la filosofía en el siglo xx*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Schmitt, C., 2004a, “Teología política I” en Schmitt 2004c.
- , 2004b, “El concepto de lo ‘político’” en Schmitt 2004c.
- , 2004c, *Teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Stein, E., 2010, *La filosofía existencial de Martin Heidegger*, Trotta, Madrid.