

Reseña

Julio Quesada Martín, *Heidegger de camino al holocausto*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, 332 pp.

I

De los filósofos europeos del siglo XX, Martin Heidegger es quien más ha dejado huella en el mundo occidental. *Ser y tiempo* (1927), su obra más significativa y trascendente, tiene una vitalidad que se mantiene hasta la fecha. Sin embargo, en 1987 apareció el libro *Heidegger y el nazismo*, del chileno Víctor Farías, que dio paso a una polémica respecto del pensamiento de Heidegger: su participación en el nazismo. La crítica de este estudio consiste en demostrar la relación que guarda la filosofía heideggeriana con el nazismo, y no sólo en su periodo como rector de la Universidad de Friburgo (1933-1934), cuando se inscribe en sus filas. Es precisamente en esta línea, al lado de Emmanuel Faye (Faye 2009), donde se inserta *Heidegger de camino al Holocausto* de Julio Quesada.

La temática de este libro es la filosofía política de Heidegger (que no se puede apartar de su ontología) y su relación con el nazismo. Sólo que hay un énfasis especial en él, que ha calado a los defensores del filósofo de la Selva Negra: la relación que guardan no sólo sus textos a partir del rectorado con el movimiento nazi, sino aun aquellos anteriores al régimen pero que conllevan cierta lógica que va a permitir al filósofo ver una oportunidad de realización de su filosofía en el nazismo; especialmente un texto clave en la historia de la filosofía: *Sein und Zeit*. Quesada parece haber asumido el reto que pone George Steiner en su libro sobre Heidegger, cuando afirma que a pesar de la voluminosa bibliografía sobre la injerencia de éste en el nazismo, aún hay que probar “¿qué relación existe, si existe alguna, entre la ontología esencial de *Sein und Zeit* y esta injerencia?”. Y es que, para Steiner, los libros escritos en Alemania entre 1918 y 1927, incluyendo *La estrella de la redención*, son textos violentos que exaltan un tono profético o apocalíptico, “como retrospectivos y conmemorativos, cual debe ser toda auténtica profecía”. Karl Barth, Franz Rosenzweig, Ernst Bloch, Spengler, son los autores de estos libros, incluidos Heidegger y Hitler. Todos ellos se caracterizan por la “negación”, que no será

la hegeliana (*Aufhebung*). La negación es para ellos pura exclusión, que se manifiesta, sobre todo en *Sein und Zeit*, como alejamiento del pasado inmediato, el que ha dejado culturalmente destruida a Alemania, y el retorno selecto a las “fuentes olvidadas”. Tal alejamiento se presenta en Heidegger, como puede apreciarse en “La época de la imagen del mundo”, bajo la crítica que hace a la metafísica, sobre todo por la universalidad que proclama en su despliegue como ciencia y como técnica. Heidegger advierte que esta universalización es consecuencia de la investigación científica que rompe los “esquemas propios”, o “formas propias de vida”, a través de la mundialización, donde los pueblos se apartan más de su centro, de su origen.

Para Steiner, las similitudes entre los cuatro autores inmediatos a *Ser y tiempo* y éste son de retórica y visión ontológica. De hecho, afirma que existe un eco más que accidental entre la descripción que hace Heidegger de “decadencia psíquica” y “deshecho planetario” en la época moderna y el *Menschendämmerung* (decadencia del hombre) de Spengler. Con ello, la pregunta fundamental no es si Heidegger pertenecía a los tiempos de recuperación de la cultura alemana que se encaminaba por senderos violentos, sino saber si existe o no una relación directa (injerencia), fuera de los tonos y la jerga conceptual, entre su pensamiento y el nacional-socialismo; porque de lo otro: “La evidencia es, creo, incontrovertible: había una relación real entre lenguaje y la visión de *Sein und Zeit*, en particular con sus últimas secciones, y los del nazismo. Quienes nieguen esto o son ciegos o son embusteros”(Steiner 2001, p. 212).

Para demostrar que la injerencia es real y contundente, Julio Quesada enlaza la ontología fundamental con el proceso histórico que se gestaba con el nazismo. De esto surge uno de sus principales objetivos: “demostrar que la cuestión del ser no puede explicarse acudiendo a la pura filosofía al margen de una cuestión histórico-cultural central: el problema de la identidad alemana” (Quesada 2009, p. 15). Sin esta relación, la vaguedad, la obscuridad y la falta de referente del concepto “Ser” es innegable, pero con ella se explica este radical preguntar por el ser. Esto demuestra, para Quesada, la imposibilidad de separar el pensamiento de Heidegger del nazismo, porque “cuando en 1933 Heidegger afirma que sólo existe un modo de vida auténticamente alemán: el nacionalsocialismo, sólo sacaba de su lógica radical del origen y de

su historicidad las consecuencias políticas latentes en su pensamiento ontológico” (ibídem, p. 17).

II

El libro se divide en dos partes: la primera pone en relación a Heidegger con el contexto intelectual de la época, principalmente con dos autores alemanes con marcadas tendencias antisemitas: Warner Sombart (1863-1941) y Carl Schmitt (1888-1985). Las citas de estos autores van delineando la sonoridad de los discursos racistas, especialmente antisemitas, que imperan en el Tercer Reich y por lo cual se califica como nazi al rector Martin Heidegger. Pero también, a partir del concepto de “cuidado” (*Sorge*), Julio Quesada advierte una relación muy estrecha entre *Sein und Zeit* y *Mein Kampf* (1925), lo que conlleva ya, por lo menos, una sospecha del antisemitismo del filósofo. La segunda parte del libro parte del análisis sobre la historicidad que hace Heidegger en *Ser y tiempo* (Capítulo V), y que deja ver la relación que existe entre el gestarse históricamente del *Dasein*, su destino, y el movimiento nazi que lo encarnaba. Se trata, pues, de la parte teórica “dedicada a la relación entre filosofía y adhesión al nazismo”, y que pretende descubrir cuál es el “hilo conductor” entre los escritos del 22 (*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Informe Natorp*), del 27 y los del 33 (sobre todo los *Discursos de Rectorado*).

III

De la primera parte, podemos destacar el antisemitismo que caracteriza a los estudios de Sombart, sobre todo expuesto en *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno* y *Los judíos y la vida económica*. En el primero, advierte que la época está dominada por un tipo especial de hombre: el burgués, “una especie humana” que ha ganado los espacios del mundo económico por su capacidad de abstracción, por su desarraigo. En ese sentido, el burgués es, para Sombart, la especie con una actividad económica “no espiritual”, que tiene como producto final mercancías, no bienes útiles. Esto implica una primacía de la economía sobre la política, la cultura y la moral. Pero ¿quiénes encarnan esa especie particular? Los judíos. Sólo un pueblo errante,

desarraigado, puede crecer en una época con las mismas características. Esta concepción fue asumida por muchos intelectuales de la época; incluso, parece ser la causa de que el premio Nobel noruego de 1920, Knut Hamsun, identificara a Roosevelt, presidente de eu de 1933 a 1945, como un “judío al servicio de los judíos” (ibídem, p. 211). Sin embargo, el texto clave es el segundo. Ahí, Sombart marca como objetivo primordial describir el papel de los judíos en la vida económica, que para él es decisivo: ellos son fundadores del capitalismo moderno. Lo son precisamente porque las características que exige el sistema capitalista sólo las tienen ellos. En primer lugar, el intelectualismo judío está acorde con la primacía de la actividad intelectual que implica el capitalismo. En su esencia, el capitalismo, al igual que el carácter judío, tiende a lo abstracto, “porque en este sistema todas las cualidades quedan reducidas al valor de cambio, puramente cuantitativo” (Sombart 2007, p. 461). El sistema, como los judíos, despoja a todas las manifestaciones de la cultura de su carácter concreto, de su variedad, localidad y originalidad. Por ello, “capitalismo, liberalismo y judaísmo son parientes de la misma familia”. Por otro lado, como el capitalismo, el judío pone todo su esfuerzo en el dinero y su acumulación, ya que éste se adecua a ese rasgo fundamental que es el “teleologismo”, que se preocupa no por la obra o su creación, sino por su éxito en el futuro (mercancía). Esto mismo pasa en el capitalismo:

En ningún lugar ha tenido tanta importancia esta búsqueda del éxito, sacrificio del hoy por el mañana, como en las relaciones creadas por la organización del crédito y en las que los judíos se desenvuelven plenamente a su gusto (ibídem, p. 17) p. 462).

Precisamente, lo que exige el capitalismo para que alguien sea un buen empresario, eso mismo lo posee el judío: perseverancia y fuerza de voluntad para perseguir un proyecto. Para Sombart, en tanto que los judíos no echan raíces profundas, se ajustan muy bien a la empresa capitalista, que es un mecanismo artificial que se puede agrandar, dividir o modificar según los fines y las necesidades de cada momento. El edificio capitalista se cimenta en relaciones impersonales, es decir, en abstracciones, tal y como establecen sus relaciones los judíos. Otro elemento que los une es la capacidad que tiene el judío para el comercio y lo que exige el capitalismo:

Llamo la atención sobre la íntima afinidad que existe entre un hábil diagnosticador y un hábil especulador bursátil: los judíos son igualmente aptos para ambas activida-

des, pues la una y la otra encuentran en la especificidad judía un terreno abonado (ibídem p. 465).

La capacidad de adaptación hace a un judío perfecto para esa necesidad que pone el capitalismo de plegarse, de adaptarse a las necesidades del mercado. Ante todo ello, Sombart concluye que: “Por el lado que contemplemos la cuestión, el resultado es siempre el mismo: ningún pueblo representa para el capitalismo predisposiciones naturales tan grandes como el judío” (ibídem).

Por otra parte, Julio Quesada cita una carta que Heidegger le envía a Carl Schmitt, donde le agradece su compromiso para reorganizar a la facultad de derecho “conforme a las orientaciones científicas y pedagógicas de usted”, porque Heidegger veía la necesidad de “reunir las fuerzas espirituales capaces de ayudar al parto de lo que se avecina”. La fecha de la carta: 22 de agosto de 1932. Esto hace pensar a Quesada que no es casual, ni algo forzado, la asunción de Heidegger al Rectorado. No existe, a no ser por la figura intelectual que ya era, un “particular nazismo” del rector que disminuya su decidida participación en el movimiento nazi.

Asimismo, la figura a la que se dirige, C. Schmitt, parte de una crítica a Hobbes que, para la cuestión del sujeto en relación con el Estado, es importante: Hobbes deja abierta la posibilidad de que se estableciera un “culto privado” y un “culto público” de la confesión de los ciudadanos, porque ello fue la puerta de entrada de la “subjetividad de la conciencia burguesa y de la opinión privada”, y, por consiguiente, la causa del destronamiento de la soberanía del Estado. La respuesta a esta crisis, según Habermas, fue la aplicación del “estado de emergencia”, que en realidad se refiere a la “institucionalización del decisionismo”. La decisión (*Entscheidung*) es lo que va a compartir Schmitt con la propuesta del “estado de resuelto” de Heidegger que resonará claramente en sus discursos de rectorado:

Si queremos la esencia de la esencia, en el sentido de ese firme mantenerse, cuestionando al descubierto, en medio de la inseguridad de la totalidad del ente, entonces esta voluntad esencia instituye para nuestro pueblo un mundo suyo del más íntimo y extremo riesgo, es decir, su verdadero mundo espiritual. Pues “espíritu” no es ni la sagacidad vacía, ni el juego del ingenio que a nada compromete, ni el ejercicio sin fin del análisis intelectual, ni una razón universal, sino que el espíritu es el decidirse, originariamente templado y consciente, por la esencia del ser.¹

¹ (Cit. en Quesada 2009, p. 54)

Esta cita de Heidegger es mucho más larga y polémica, por los temas a los que se aferra. Pero aquí es importante precisar que el Rector, al pronunciarse de esta manera, no sólo antepone la preocupación sobre el ser en su ejercicio como dirigente de la universidad, sino que carga con el decisionismo que lo une a autores como Schmitt; además, algo que sostiene Quesada es que para pronunciarse sobre las obligaciones del alumnado, Heidegger tuvo que haber leído *Mein Kampf*, ya que éstas estaban sacadas de la obra de Hitler. Todo esto explica que Heidegger no se haya retractado de su toma de partido, porque ello significaba, prácticamente, “pedirle que dejara de pensar como pensaba”. Su silencio es consecuente. Ahora bien, parece que entre los autores mencionados no hay relación, pero Julio Quesada afirma que Sombart, Schmitt y Heidegger tienen un denominador común: la traducción de las categorías sociales, económicas e históricas en arquetipos raciales, que engloba lo que Horkheimer llamó “la revuelta de la naturaleza contra la abstracción”. Esto parece comprobar una de las tesis de Quesada: que la crítica al sistema capitalista que hace Sombart y la que hace Heidegger a la metafísica son “las dos caras de una misma moneda”:

La perfección del mundo moderno consiste, para Heidegger, en la esencia metafísica de la modernidad, pues es el principio de Razón suficiente la “idea” que determina de forma absoluta el ser de la época moderna en tanto “perfección” y “cálculo”, “utilidad” y “cálculo”. El hombre, como consecuencia, se transforma modernamente en el “hombre dirigido” por la abstracción del cálculo asegurador [...] Este sujeto económico moderno y el sujeto de la metafísica moderna son, políticamente, nihilistas, porque para él (Sombart y Heidegger) únicamente tienen un modo de vida perfeccionado sin límites por la racionalidad del capitalismo: el desarraigo respecto de la tierra nata (Quesada 2009, p. 42).

Con estos trazos que engloban a los autores mencionados, Julio Quesada también va abriendo líneas que nos ayudarían a profundizar en la ontología fundamental de Heidegger, es decir, en su sistema filosófico, para así alejarnos de la ingenuidad que marca una “lectura neutral” de su magna obra: *Sein und Zeit*. Para Quesada, no es prudente pasar desapercibido que el rector de Friburgo haya manifestado su apoyo al régimen nazi desde ese puesto y jamás haya dado señas de arrepentimiento de lo sucedido durante el mandato de Hitler. Pero lo que menos se debe desatender, y es lo que más se marca en la obra, es que este apoyo al régimen no se dio sólo a partir del 33, sino que

ya su propuesta de desmontaje de la historia de la metafísica –*Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Información sobre la situación hermenéutica (Informe Natorp)*, curso impartido en el semestre de invierno de 1921-22 manifiesta un lenguaje muy similar al de sus propios discursos del 33 y al usado en *Mein Kampf*, escrito desde el verano del 24 y publicado en julio de 1925.

Se puede comprobar que ya en el 22, en *Interpretaciones fenomenológicas*, el objetivo de Heidegger es una “cotemporización” del ser, de “lo originario”, de “lo propio”, que significa “repetir originariamente lo que es comprendido en términos de situación más propia y desde el prisma de esa situación” (Heidegger 2002, p. 33), cosa que, según Heidegger, no se puede llevar a cabo bajo la idea de una “humanidad” o representación científica que unifica:

El Dasein fáctico es lo que es siempre y solamente en cuanto propio, jamás en cuanto una existencia en general de la humanidad universal cualquiera, ya que la simple idea de tener que preocuparse por esa humanidad resulta una quimera (ibídem).

La línea que recupera Heidegger desde este posicionamiento del pensamiento alemán, a mi parecer desde Herder, es la del “pre-juicio”, que indica aquello que están dominando en su estado más puro el devenir de “los pueblos”. Ello le hace decir después a Heidegger, en 1954, lo siguiente:

El hombre tiene la mirada fija en lo que podría ocurrir si hiciera explosión la bomba atómica. El hombre no ve lo que hace tiempo está ahí, y que además ha ocurrido como algo que, como última deyección, ha arrojado fuera de sí a la bomba atómica y a la explosión de ésta, para no hablar de la bomba de hidrógeno, cuyo encendido inicial, pensado en su posibilidad extrema, bastaría para extinguir toda vida en la tierra. ¿Qué es lo que esperan este miedo y esta confusión si lo terrible ha ocurrido ya?

Lo terrible (Entsetzende) es aquello que saca a todo lo que es de su esencia primitiva. ¿Qué es esto terrible? Se muestra y se oculta en el modo como todo es presente, a saber, en el hecho de que, a pesar de haber superado todas las distancias, la cercanía de aquello que es sigue estando ausente (Heidegger 1994).

Bajo estas pretensiones de la hermenéutica heideggeriana, Julio Quesada conecta a Heidegger con el nazismo, “porque ambos construyen el Ser o Alemania en base a una construcción de lo alemán que únicamente se entiende desde lo otro: el judío”. De esta Alemania, según él, “<emerge> con una lógica implacable una <comunidad genocida> de cuya responsabilidad no sólo sale

Heidegger ileso, sino que filosóficamente aupado a los altares del pensamiento”(Quesada 2009, p. 105).

IV

La segunda parte del libro tiene como objetivo hacer manifiestas las relaciones innegables entre la ontología fundamental heideggeriana, expresada sobre todo en *Ser y tiempo*, y la política racial implementada por los nazis. Esta relación comienza con el concepto de “historicidad” enunciado en la obra del 27, que para Julio Quesada implica una supresión de lo individual y del espacio público, lo que prácticamente eliminaría también la posibilidad de un estado democrático. Y es que cuando Heidegger habla del *Dasein*, no puede entenderse a un individuo, una persona, sujeto o ciudadano. Lo que muestra *Ser y tiempo*, según Julio Quesada, es que el *Da-sein* sólo puede mostrarse como parte de una comunidad, pues sólo “ahí”-es. El destino es para Heidegger “el destino común”, acontecer de la comunidad del pueblo. Por eso Quesada sostiene que:

El hilo conductor entre 1922, 1927 y 1933 no puede estar más claro y tiene una clave ontológico-política: vivir en comunidad es la única forma de vivir históricamente, de tal forma que es la comunidad lo que constituye el fundamento de la historicidad y no la sociedad civil. No la sociedad moderna, no los pactos sociales, ni el parlamento o la democracia liberal que son formas “impropias” de vivir la polis, como si el destino común pudiera ser “el resultado de la suma de los destinos individuales”, como si el “convivir” fuera algo así como “un estar juntos de varios sujetos”(ibídem, p. 146).

En esta segunda parte del libro, Quesada hace mucho énfasis en este concepto de comunidad, que aparecerá en *Ser y tiempo*, según esta lectura, a partir del concepto de *Sorge* (cuidado). El cuidado para Heidegger es el cuidado de lo propio, que se da bajo la tarea de “destrucción” que ya planeaba desde el 22 y que sistematiza en el 27, atacando al *ego cogito* cartesiano, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu y la persona. Ésta es la tarea que ya estaba haciendo la hermenéutica heideggeriana en el 22.

Lo propio y su cuidado, el estado de resuelto que plantea esta tarea y la desaparición del individuo como algo fundamental para la polis, llevan a Heidegger, en 1929, a la relectura de Kant en clave ontológica. Al parecer de Que-

sada, la relectura de Kant tiene una directriz muy bien marcada: deshacer la relación que había hecho éste de la imaginación trascendental como anclada al entendimiento (a la razón pura). ¿Por qué le interesaba hacer esto? Porque lo que Kant estaba fundamentando era la posibilidad del espacio ilustrado, de discusión pública, la universalidad del sujeto y la posibilidad de los Derechos Humanos. En *Kant y el problema de la metafísica*, a decir de Quesada, Heidegger intenta demostrar que “la imaginación trascendental no tiene patria”, pero sobre todo, quiere convertir el a priori kantiano en “lo previo”. Así, Heidegger se inserta en la crítica a la Ilustración como posicionamiento de lo inauténtico, lo abstracto; es la lucha entre lo propio y lo impropio. Por ello:

A ningún hermeneuta –con o sin casco– debería sorprender a la luz del razonamiento anterior que la repetición por la pregunta por el ser en una época nihilista (desarraigada y globalizada) por la ciencia y la técnica modernas, la apertura llevada a cabo por el comercio internacional entre los pueblos, una época cosmopolitamente ilustrada, mestiza y democrática, por lo tanto altamente problemática y problematizadora con respecto a cualquier tradición que pretenda quedarse al margen de la crítica de la razón, no debería sorprender, decía, que Heidegger quiera apoyar una revolución conservadora para Alemania y para Occidente (ibídem, p. 172).

Para Kant, y es lo que incomoda a Heidegger, la razón pura tiene que someter todas sus empresas a la crítica (el tribunal de la razón), y su dictado no es jamás, como lo afirma en su primera *Crítica*, de autoridad dictatorial, sino “de consenso de ciudadanos libres”. El llamado de la razón pura es el del llamado al ejercicio individual de la razón, por eso exhortará Kant en su famoso artículo sobre la ilustración a pensar por uno mismo (*iSapere aude!*).

En 1936, Heidegger redacta su texto *Introducción a la metafísica*, donde vuelve sobre el tema del decisionismo, justo lo que anticipa a toda deliberación, a todo ejercicio de la razón: “Quien quiera, quien ponga toda su existencia en un querer, *está* decidido”. Estar decidido es estar en la acción, resuelto por un fundamento, arraigado. Este cuidado conlleva necesariamente una lucha entre lo esencial y lo no esencial, aun bajo “medidas extremas”. De esto habla Heidegger en una conferencia que da en Roma el 8 de abril de 1936, donde cita así a Heráclito: “La lucha es en efecto el generador de todas las cosas, de todas las cosas empero también el conservador y, en efecto, deja a unos apa-

recer como dioses, a los otros como hombres; a los unos los establece como esclavos y a los otros, no obstante, como señores”.²

Con ello, se ve que aún después de su periodo como rector, Heidegger asume una tarea que para Alemania es cultural. Quesada afirma que incluso aquellos argumentos que sostienen el retiro de Heidegger del nazismo, por no estar de acuerdo en la reorganización de la Universidad alemana y su ideología cientificista, no son del todo inhibidores de su compromiso nazi, pues lo único que indica la crítica del filósofo al movimiento nazi es “el despecho del ex Rector y sus ansias personales de conquistar un puesto dentro del partido de mayor rango, ya que sólo él conocía realmente qué era el nazismo” (ibídem, p. 223).

V

¿Fue Heidegger un nazi? Sí, con claras tendencias marcadas incluso antes de asumir el Rectorado, y también después, según la tesis de Julio Quesada. La cuestión que parece ahora más importante y definitiva es: ¿Existe la posibilidad de que se pueda hacer una recuperación de la obra de Heidegger sin enlodarse por completo de esta relación con el nazismo? Esto indicaría la posibilidad de separar al filósofo del ciudadano, o a la filosofía del filósofo, cosa que para Quesada es imposible. ¿Pero qué pasa si su máxima obra no es contaminada por las acusaciones sobre el nazismo? Entonces se salva la parte esencial del pensamiento heideggeriano, por ello es que los apologetas del pensador alemán tratan de que la obra quede incólume y sólo aceptan el “particular nazismo” adoptado en 1933, y por eso es interesante el reto que lanza Steiner.

Ahora bien, para demostrar que *Ser y tiempo* no es una obra que se pueda asociar con el nacional-socialismo, primero hay que demostrar que es una obra neutral, que la ontología fundamental no se puede arraigar en las tierras de una comunidad, es decir, que no implica una política. Pero esto lo ha demostrado, entre otros, Otto Pöggeler en los setenta³ y lo trata con mayor insistencia Julio Quesada en esta obra. Entonces, ¿qué indica la relación entre ontología y política, y entre ontología y nazismo? ¿Va realmente tan “de

² Citado en Quesada 2009, p. 215.

³ Cfr. Pöggeler 1999.

camino al Holocausto” el filósofo de la Selva Negra que tiene que quedar descartado de la relectura de la historia del pensamiento?

Creo que, entre otras cosas, lo que nos trae a la vista el libro de Julio Quesada es la necesidad de no olvidar que las “lecturas libres” pueden pasar por alto los hilos por los que se tejen los grandes horrores de la humanidad. Es verdad que *Ser y tiempo* es fundamental incluso para entender las tendencias contemporáneas de la filosofía y otras disciplinas. Emmanuel Levinas ha dicho que es uno de los libros más bellos del mundo, que incluso es por *Sein und Zeit* por lo que continúa siendo válida la obra ulterior de Heidegger (Levinas 1992, p. 39). Sin embargo, no hay que olvidar que, con todos los datos que se tienen, conferencias y “nuevos escritos” de Heidegger expuestos por Quesada, es casi imposible que surja lo que Gadamer llama “idealidad de la palabra”, donde la obra se separa de su autor, cual si no pasara nada. Pienso que por lo menos hay que sopesar las posturas en favor o en contra del nazismo de Heidegger, además de reflexionar sobre el hecho de que jamás haya reulado de su adhesión a éste y que toda la fraseología de sus obras sea repetida en sus discursos como rector y coincidan muy bien con un movimiento que ha puesto en claro el alud de sangre que puede derramar la práctica de una ideología.

Merecen toda nuestra atención las evidencias de la violencia con la que se han construido algunos sistemas de aquella época. Heidegger y Schmitt, Spengler y Jünger, junto con otros grandes personajes de la literatura, como Günter Grass y Knut Hamsun, fueron y tuvieron cierta participación en el movimiento nazi, y hay que reconocer, por lo menos en los dos primeros, que sus propuestas participan de una violencia que, tal vez, pudo ir más allá del nazismo, lo que explicaría, a mi parecer, el silencio de Heidegger respecto del Holocausto. Lo que habremos de reflexionar con ello y a partir de *Heidegger de camino al Holocausto* es si hoy en día, y desde Latinoamérica, podremos anclar nuestras críticas dirigidas al neoliberalismo, o sobre las consecuencias ecológicas y sociales del sistema capitalista, en pensadores como Heidegger; pensar si en ello no va ya implícito, como en la misma lógica del capital, una cierta maquinación en la que los ánimos de violencia son disfrazados como crítica radical al presente.

Referencias

- Faye, E., 2009, *Heidegger: l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Akal, Barcelona.
- Heidegger, M., 2002, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles [Informe Natorp]*, Trotta, Madrid.
- , 1994, *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona. Disponible en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/la_cosa.htm.
- Levinas, E., 1992, *Ética e infinito*, La Balsa de la Medusa, Madrid.
- Pöggeler, O., 1999, *Filosofía y política en Martin Heidegger*, Ediciones Coyoacán, México.
- Quesada, J., 2009, *Heidegger de camino al Holocausto*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Sombart, W., 2007, *Los judíos y la vida económica*, Universidad Complutense, Madrid.
- Steiner, G., 2001, *Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, México.

VÍCTOR GONZÁLEZ OSORNO
Maestría en Filosofía
Universidad Veracruzana