

Stoa

Vol. 4, no. 8, 2013, pp. 11-31

ISSN 2007-1868

HEIDEGGER O LA DESTRUCCIÓN DE LA ÉTICA*

EMMANUEL FAYE

Universidad de París

emmanuel.faye@gmail.com

RESUMEN: La ética y la moral a partir del renacimiento se hayan más claramente constituidas, como puntos de partida para ser posteriormente abordadas a través de la praxis filosófica por diferentes exponentes, sin embargo, cuando llegamos a Heidegger, en su obra es evidente el hecho que la moral no figuró en el desarrollo de su pensamiento, pues diversas declaraciones y trabajos aunados a su participación en el partido nazi y en la reconstrucción de la mentalidad de los alemanes, la ética no tenía cabida, cuestiones de superioridad de raza, de etnocentrismo y supuesta legitimación filosófica, no permitieron que la ética fuera concebida para el proyecto de dominación mundial encomendado por el nazismo a Heidegger.

PALABRAS CLAVE: Heidegger · moral · ética · Max Scheler · Kant · NacionalSocialismo · conciencia · voluntad

ABSTRACT: Ethics and Moral from Renaissance are found more clearly established, as starting points to be further addressed through later philosophical praxis by different exponents, however, when we approach Heidegger, in its work, its clear the fact that moral didnt figure out in it's thinking development, at least not as a leading axis, since many different statements, pronouncements and work coupled with its entry in the nazy party in the reconstruction of mentality in the German people, ethics hadn't room, cuestiones of race superiority, of ethnocentrism and pretended philosophical legitimation, didnt allow ethics to be conceived for the entrusted project of world domination by the nazism to Heidegger.

KEYWORDS: Heidegger · Moral · Ethics · Max Scheler · Kant · Nationalsocialism · Conscience · Will

* Traducción de Rodrigo García de la Sienna.

1. Introducción

Sin duda, el tema que Heidegger menos evoca en sus innumerables escritos es el de la moral y la ética. El contraste resulta particularmente llamativo si se consideran las decenas de conferencias y cursos que dedicó a la metafísica. Esta casi total ausencia de desarrollo de la ética y la moral, ¿expresará una falta de interés por los problemas de la filosofía moral, o más bien, será la manifestación de una voluntad de considerar la ética como algo radicalmente “caduco” (*hinfällig*), como él mismo dijera en 1947 en su *Carta sobre el humanismo*?¹

El estudio en profundidad de la obra de Heidegger me ha llevado a formular la siguiente hipótesis: si bien él tuvo necesidad de adentrarse ampliamente en la metafísica —o al menos en lo que así designa— para destruirla desde el interior, presentando a la voluntad de poder nietzscheana como la culminación de la metafísica occidental en su conjunto, gran parte de la obra de demolición de la moral ya había tenido lugar con anterioridad, principalmente por Nietzsche y Max Scheler, dos autores en los que se inspiró particularmente. Lo cual no quiere decir que Heidegger no contribuya a dicha destrucción de la moral; pues como veremos, al menos desde *El ser y el tiempo* buscó erradicar toda conciencia moral de su horizonte.

Recordemos la frase del conde de Yorck von Wartenburg que le gustaba citar a Heidegger: “Der ‘moderne Mensch’ das heisst der Mensch seit der Renaissance ist fertig zum Begrabenwerden” (2003, p. 208). Ahora bien, es precisamente durante el Renacimiento cuando la conciencia moral se halla más claramente constituida, sobre todo con Montaigne; pienso en el libro III de los *Ensayos*, cuando en el capítulo titulado “De la fisonomía” precisa lo que él denomina la “distinción enorme entre la devoción y la conciencia”, relacionando la conciencia con la verdadera sabiduría humana, “nacida en nosotros de sus propias raíces por la semilla de la razón universal impresa en todo hombre no desnaturalizado” (p. 1059). Anteriormente, en el ensayo titulado “Del arrepentimiento”, Montaigne sostenía, en una frase célebre, que “cada hombre lleva la forma entera de la condición humana” y describe “una extraña satisfacción por actuar bien que nos regocija y un orgullo generoso que acompaña a la buena conciencia” (p. 805 y 807). Estos ar-

¹ LH S.136.

gumentos no sistemáticos, que resulta imposible resumir, representan una toma de conciencia decisiva del fundamento humano y filosófico, más que teológico, de la conciencia moral en la época moderna, y anuncian las tesis de René Descartes acerca de la generosidad, en los artículos 153 y 154 de las *Passions de l'âme*: la verdadera generosidad der Wahre Edelmut se relaciona con el hecho de que lo único verdaderamente propio del hombre es “la libre disposición de su voluntad” *der freien Verfügung über sein Wollen*, de modo que “sólo debe de ser elogiado o censurado porque use bien o mal de ella”. La generosidad representa, además, la disposición del alma fundada en el respeto del otro: “Los que poseen este conocimiento y sentimiento de sí propios, fácilmente se persuaden de que cada uno de los demás hombres puede poseerlos de igual modo, porque en esto nada hay que de otro dependa. Por eso jamás menosprecian a nadie”. *Diejenigen, die diese Erkenntnis und dieses Gefühl ihrer selbst haben, reden sich leicht ein, daß jeder andere Mensch es auch von sich haben kann, weil es da nichts gibt, was von etwas anderem abhinge. Deshalb verachten sie niemanden* (Descartes, 1984, p. 241).

Para el pensamiento alemán, la referencia central en lo que se refiere a los fundamentos filosóficos de la moralidad son por supuesto las máximas de la razón práctica kantiana. Pienso sobre todo en la segunda de ellas: “Actúa de tal manera que trates a tu propia humanidad y a la de los demás siempre como un fin y jamás como un medio”. Lo que Emmanuel Kant formula de esta manera representa un punto de toque de la conciencia moral contra el utilitarismo proveniente de los pensadores ingleses y contra la disolución de la moral en el sentimiento, aunque es posible considerar que va demasiado lejos en su separación de la razón práctica y la sensibilidad. Su tesis acerca de la heteronomía de la sensibilidad lo conduce a cargar a la razón con todo el peso de la moralidad, cuando en realidad son todas las facultades del hombre las que concurren en la actitud y el acto morales. Al menos se puede decir que en la moral kantiana existen todavía algunos parapetos. Y resulta significativo constatar cómo en 1943, bajo el dominio nacional-socialista, es precisamente a la moral kantiana a la que apela el filósofo y musicólogo Kurt Hubert, para justificar su defensa del Estado de derecho durante el proceso en el que será condenado a muerte y ejecutado.

2. La demolición de la moral, de Nietzsche a Max Scheler

No encontramos los mismos parapetos de la conciencia moral con Friedrich Nietzsche, cuya primera disertación de la Genealogía de la moral constituye la primera gran obra de disolución de la conciencia moral en el pensamiento contemporáneo, al remplazar las nociones de bien y mal por las de “débil” y “fuerte”. Ahora bien, su crítica hacia lo que él denomina “la venganza y el odio judaicos”, a los que convierte en responsables de “la insurrección de los esclavos a través de la moral” y del resentimiento travestido de amor que según él caracterizaría al cristianismo, son retomadas a inicios del siglo xx en *Der Ressentiment im Aufbau der Moralen* por Max Scheler, quien cambia de objetivo atacando al humanitarismo en lugar del cristianismo. Pero el fundamento racista y contrario al igualitarismo de su doctrina resulta visible para un lector atento, sobre todo si se remite a sus escritos póstumos, como *Tod und Fortleben*, texto publicado en 1933 en el que se declara admirador de Gobineau, el autor del *Essai sur l'inégalité des races humaines*. En efecto, Scheler evoca:

die géniale, tiefsinnige und wahre Lehre Gobineaus von der inneren, durch Politik und Moral unbeherrschbaren Todersursache der Völker, Nationen und Kulturen und dem unaufhaltsamen Zerfall der westeuropäischen Zivilisation durch die steigende Rassenmischung der elden Oberschicht mit der unelden Unterschicht vorbringt (2000, p. 34-35).

En realidad, desde 1916, en *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, podemos discernir los fundamentos en los que se apoya Scheler. En efecto, rechaza “explícitamente cualquier ética pretendidamente humana”² y afirma que para él:

All unser positives Wissen über jene Entstehung spricht meines Erachtens nicht dafür, dass die Menschen in dem Sinne die Einheit einer Blutsverwandtschaft bildet, das alle Rassen auf ein und dieselbe Tierstufe zurückgehen. Vielmehr ist es wahrscheinlich, dass die verschiedenen Rassen aus verschiedenen Abarten von tierischen Wesen zurückgehen, welche die gemeinsamen Vorfahren der Menschenart und der Primaten sind. Gälte aber auch so die “polyphyletische” Hypothese der menschlichen Abstammung, so wäre das, was dem Begriff “*der Mensch*” realiter entspricht, überhaupt

² “Ausdrücklich weisen wir hier daher jede sogenannte ‘humane ethik’ zurückweisen” (p. 275).

keine reale einheitliche Gattung (die als solche Blutsverwandtschaft voraussetzte) sondern nur ein allgemeiner Gegenstand, der, sowie sein reales Korrelat gedacht wird, von vornherein in eine *Mehrheit* von Rasseinheiten zerfällt (p. 277).

Esta disolución de la unidad del hombre —prefigurada ya por Joseph de Maistre— y este poligenismo constituyen la temible justificación de un racismo radical para el que las diferentes “razas” humanas serían consideradas como “especies” distintas, de entre las cuales algunas pueden ser juzgadas, en consecuencia, como más cercanas al primate que al hombre propiamente dicho. Vemos así a Scheler citar positivamente la afirmación de Quensted según la cual “Wenn Neger und Kaukasier Schecken wären, so wurden die Zoologen sie für zwei Spezien asugeben” (p. 294). Esto lo conduce a desechar todo pensamiento moral respetuoso del sentido humano, y a reducir lo que según él perdura de idea “humanista” en Kant a la simple expresión de su *pathos* (p. 282). Lo cual por su parte equivale a descalificar el humanismo kantiano, atribuido por Scheler a un sentimiento personal y no a un fundamento racional.

Si pongo el énfasis en Max Scheler es porque su estrecha relación con Heidegger resulta capital para aprehender la intención de *Ser* y *tiempo*. Como Heidegger, pero también como Oskar Becker o Ludwig F. Clauss, Max Scheler forma parte de aquellos discípulos disidentes de Husserl que subvirtieron la fenomenología desde adentro para ponerla al servicio de doctrinas racistas pre-nazis. En ese sentido, su “catolicismo” transitorio y superficial no brinda ninguna garantía contra el trasfondo racista de su pensamiento.

En la década de los veinte, los vínculos personales entre Scheler y Heidegger son particularmente estrechos, aun cuando la correspondencia entre estos dos filósofos —al igual que entre Baeumler y Heidegger— nunca se haya hecho pública y probablemente haya sido destruida. Cuando Scheler muere, en 1928, Heidegger no escatima sus elogios: lo reconoce como “die stärkste Kraft im heutigen Deutschland, nein, in heutigen Europa —sogar in der gegenwertigen Philosophie überhaupt” (Good, 1975, p. 9), y al año siguiente le dedica su *Kantbuch*.

El texto de Scheler más útil para comprender el proyecto en curso a partir de *Ser y tiempo* en lo que se refiere a la moral es el que está dedicado a *El fenómeno de lo trágico* (*Zur Phaenomen des Tragischen*), publicado en 1915. Ahí encontramos una concepción de la “falta” que anuncia el existencial heideggeriano del “ser-en-falta” (*Schuldigsein*). Scheler habla de la “falta trágica” en términos de una falta “por la que nadie puede ser ‘inculpado’ y para la cual resulta por ende inconcebible que haya un ‘juez’” (fecha, p. 130). “Die ‘tragische Schuld’ ist eine Schuld, für die man niemanden ‘beschuldigen’ kann, ud für die es darum keinen denkbaren ‘Richter’ gibt” (1972, p. 165). Claramente, el autor se propone derribar la moral kantiana y sustituirla por una concepción “prometeica” del héroe y de la “nobleza trágica”, fundada, no sobre la conciencia del deber, sino sobre lo que denomina diese ganz andere *Dimension* der sittlichen Wertunterschiede der in der Tragödie beteiligten Individue und ihres *Sein* (p. 166). La demolición de la moral kantiana es explícita. Scheler escribe de este modo:

Es ist nicht die Pflicht und ihr Tun, was “adelt” –wie die kantische allzu kurzfristige Ethik meint–, sondern “Noblesse oblige”: Es ist der ursprüngliche Adel der Menschen, der inhen ganz *verschiedene* Spannweiten von *möglichen* Pflichten setzt, durch die sien an die sittliche Welt in ganz verschiedenem Maße gekettet und für sie “bedeustam” sind (p. 165).

Más adelante afirma que “resulta inevitable que el ‘héroe’ transgrede la ‘ley moral’ o todo ‘imperativo’ moral, cualquiera que éste sea” (p. 134). So muß er das “Sittengesetz” oder alles, was nur im Sittlichen “gebietendes Gesetz” sein kann, verletzen (p. 169).

La temática del héroe está colmada de ambigüedades, por lo que resulta importante subrayar la significación racial y político-guerrera que dicha figura tiene para Scheler. En *Vorbilder und Führer*, afirma en relación al héroe: “Er ist das Rassenvorbild, das die Geschlechtswal bestimmt [. . .] Staatsman, Feldherr, Kolonisator sind die Hauptypeni das Helden” (p. 314). No es al Bergson de las *Deux sources de la morale et la religion* al que aquí se anuncia, sino a Heidegger y sus aserciones sobre “la elección del héroe” realizada por el *Dasein* del pueblo unido en la *Gemeinschaft* y la “continuación del combate”, en el §74 de *S. u. Z.* (pp. 384-85).

¿Cuál es el héroe que, según Heidegger, el pueblo alemán debe elegir para sí? Nos es conocido el homenaje a Albert Leo Schlageter —alguien por quien los nacional-socialistas tenían devoción— pronunciado por el rector Heidegger el 26 de mayo de 1933, reconociendo en él a un héroe (GA 16, pp. 759-60). Pero también se debe saber que, en una carta a Maria Scheler, fechada el 7 de marzo de 1933, es decir tres semanas antes de su adhesión pública a la NSDAP, de la cual edité por vez primera el original en alemán, Heidegger propone a Hort Wessel, miembro de la SA y proxeneta muerto en un combate callejero, como modelo para la juventud alemana!

Además dicha carta contiene una defensa explícita del terror hitleriano, por lo que esclarece significativamente la complicidad política nazi que vinculaba a la viuda de Max Scheler y Martin Heidegger, entonces encargado de preparar la publicación de *Nachlaß Scheler*.

3. Heidegger y la disolución de la conciencia moral en *S. u. Z.*

Pero ahora me enfocaré en *S. u. Z.* En los párrafos que Heidegger dedica a “Gewissen”, de lo que se trata es únicamente de un “poder ser uno mismo auténticamente” (*ein eigentliches Selbstseinkönnen*) (§54, p. 267). La conciencia ya no es concebida, como lo es aún en Kant, como conciencia de sí (*Bewusstsein*). En efecto, durante la controversia de Davos con Cassirer, Heidegger dirá que en su filosofía no hay traducción para “Bewusstsein”. En el mismo párrafo de *S. u. Z.*, presenta a la conciencia como un llamado (*Anruf*) (p. 269): se trata de un “Anrufs[s] des Daseins auf sein eigenstes Selbstseinkönnen” y del “Aufrufs[s] zum eigensten Schuldigsein” (p. 269). Al igual que en Scheler, aquí la “falta” no tiene ninguna determinación moral explícita. Scheler hablaba del hombre trágico que “cae en la falta”. Aquí la falta responde a la determinación de la existencia entendida como “caída” (*Verfall*). De este modo, Heidegger integra en sus existenciales un vocabulario teológico, por no decir gnóstico, sin mayor aclaración.

Aunque Heidegger hable de la “elección de ser sí mismo en tanto resolución” (*Entschlossenheit*) (p. 270), los elementos constitutivos de dicha resolución no serán tematizados inmediatamente. En efecto, habrá que esperar hasta el §74, referente a la “constitución fundamental de la historicidad”, para ver que ésta no adviene sino a través del destino común de la *Volksgemeinschaft*. Kart Löwith había puesto en

evidencia la aparente indeterminación del decisionismo de *S. u. Z.* De hecho, Heidegger afirma que “das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens” (p. 273); y más adelante, hablará de un “Ruf aus der Unheimlichkeit” (p. 280). Quien no se deje hechizar por los “existenciales” heideggerianos tendrá que admitir que la terminología y los enunciados citados en estos párrafos no son propios de la inteligibilidad filosófica sino de una forma de captación oculta de la conciencia.

Las alusiones a la ética y la moral son sumamente lacónicas: sólo se evoca la “falta ética” para criticarla en tanto noción derivada (p. 282). Y lo mismo sucede con la moralidad: Heidegger afirma de manera perentoria que “dieses wesenhafte Schuldigsein ist gleichurprünglich die existenziale Bedingung der Möglichkeit für das ‘moralisch’ Gute und Böse, das heißt für die Moralität überhaupt” (p. 286), pero sin explicitar cuál es la relación que existe entre el ser-en-falta y la moralidad. En realidad, no da pie a la fundación trascendental de la posibilidad de la conciencia moral —si acaso esto fuera posible— sino, por el contrario, a su erradicación. En suma, en *S. u. Z.* no hay ningún análisis ni explicación del sentido de la moralidad ni de la distinción entre el bien y el mal. Inscrita desde siempre en el ser mismo del *Dasein*, la “falta” ya no constituye un concepto moral sino, podríamos decir, una modalidad “gnóstica” de la existencia.

En este punto resulta necesario decir algo sobre el §60, que sin duda es el que ejerció una influencia más directa sobre varias corrientes del pensamiento en Francia, desde Sartre hasta Lévinas. En efecto, en esas páginas Heidegger promueve de manera excepcional un término de origen latino, “Situación” (p. 299), en el cual Sartre habría de centrar toda su doctrina. Y es también en ese párrafo donde se desarrolla la relación con el otro, que de forma diferenciada retomarán Lévinas y Sartre. A ese respecto debemos desactivar una trampa. Heidegger evoca al “ser en común regido por la solicitud” (*das fürsorgende Mitsein*) (p. 298). Hoy en día son numerosos los intentos por extraer de esas líneas una ética de la solicitud (*Fürsorge*), apuntalada por una comparación con la noción anglosajona de la ética del *care*. Lo cual es en realidad un contrasentido, ya que la “solicitud” heideggeriana carece

de fundamento moral.³ Lo que encontraremos en *S. u. Z.* será algo muy diferente de una constitución moral y filosófica de la relación con el otro, siempre y cuando se considere la totalidad de la obra y no la página 298 de manera aislada. En efecto, la significación del §60 se aclara solamente si se lo relaciona con el §74, en donde la temática heideggeriana del ser en común (*Mitsein*) encuentra su determinación explícita en la comunidad, en el pueblo. Así que hay que leer las páginas 298 y 384 de *S. u. Z.* de manera conjunta, algo que no parecen haber percibido ni Sartre ni Lévinas, y que todos los comentaristas que separan los primeros y los últimos capítulos de *S. u. Z.* siguen ignorando, al buscar vanamente en ellos los elementos de una ética individual, sin ver el programa político pre-nazi que se dibuja de manera nítida en la concepción heideggeriana de la historicidad (*Geschichlichkeit*) expuesta en la obra.

Leamos pues conjuntamente los §60 y 74. En el primero, Heidegger escribe:

Die Entschlossenheit zur sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen "sein" zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen. Das entschlossene Dasein kann zum "Gewissen" der Andern werden. Aus dem eingetlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander... (p. 298).

en el segundo, precisa que:

Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschlehen ein Mitgeschehen und bestimmt als Geschick. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Das Geschick setzt nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begreifen werden kann. Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und in Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei (p. 384).

³ Al respecto, habría que dar seguimiento a la formación del concepto jurídico de *Daseinsfürsorge* en la obra del jurista nacional-socialista y discípulo de Schmitt, Ernst Fortshoff.

Esta página de *S. u. Z.* esclarece la significación de conjunto de la obra. En la doctrina heideggeriana no hay lugar para un libre arbitrio ni una elección individuales, las cuales constituyen sin embargo la condición de posibilidad de la responsabilidad moral del ser humano. Aquí, el “co-destino no está compuesto por los destinos individuales” “Das Geschick setzt nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen”, puesto que, de entrada, “los destinos se encuentran ya bajo una guía” “sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet”. Aquí la estructura de dependencia que conforme a la doctrina hitleriana vincula la *Führung* con la *Gefolgschaft* se encuentra ya sugerida, y Heidegger la pondrá explícitamente en el centro de sus discursos en 1933. Además la noción de “destino”, en este caso determinante, no es una noción moral, sino histórico-política. Se trata ya de la “comunidad del pueblo”, concebida como una comunidad de destino (*Schicksalsgemeinschaft*). Incluso no habiéndose formado aún en 1927 estos términos compuestos, están dados todos los elementos necesarios para que surjan en el espíritu del lector alemán. De modo que resultan numerosos los elementos para realizar una lectura integralmente *völkisch* de *S. u. Z.*, misma que el propio Heidegger propondrá como la única pertinente en su curso de invierno de 1933-34.

No coincido con Ernst Tugendhat —quien por lo demás es un lector particularmente fino y pertinente del capítulo de *S. u. Z.* sobre la verdad—, cuando en una entrevista le hacen una pregunta muy escueta —e incluso inexacta— a partir de mi libro y él minimiza la importancia del §74. Aun cuando reconoce que “es gibt ein kleines Stück, das sind einenhalb seiten in ‘Sein und Zeit’ wo er in dem Geschichtskapitel so etwas Völkisches hat”, Tugendhat no alcanza a situar esas páginas dentro de la economía de la obra, debido a su interpretación excesivamente individualista del propósito de *S. u. Z.* He aquí lo que agrega efectivamente: “Ich erkläre mir das mehr aus des Gesamtkultur der damaligen Zeit heraus, während ‘Sein und Zeit’ ein ausgesprochen Individualistisches Buch ist”. Me parece que Kurt Flasch está más cerca de la verdad en un artículo sobre mi libro publicado en la *Süddeutsche Zeitung*, en el que enfatiza la “völkische Auslegung” de la existencia presente en *S. u. Z.* Ciertamente, el estudio de la estructura de los escritos de Heidegger nos muestra que por lo general están organizados en torno a una página, o incluso una frase que revela abruptamente

el pensamiento que preside al conjunto. En *S. u. Z.* la concepción que goza de esa centralidad es la de la historicidad del destino del ser en común, lo cual queda de manifiesto en el hecho de que las nociones más importantes de la obra como la angustia, la resolución o el ser para la muerte se aglutinan en esas escasas páginas. Además, el fragmento que cité no expresa simplemente una posibilidad entre otras del *Dasein auténtico*, sino el modo de existencia “esencial” (*wesenharft*) del *Dasein destinal*. Si no nos dejamos cegar por una lectura apresurada e incompleta de los primeros capítulos del libro, al leer el §74 se comprenderá que la indeterminación de la “elección” y de la “resolución” es el reverso de una determinación común de la existencia histórica, entendida como un “co-destino” (*bestimmt als Geschick*), en el porvenir de la comunidad, del pueblo (*das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes*). En *S. u. Z.* no hay lugar para una individualidad humana consciente de sí misma: la famosa “yoeidad” (*Jemeinigkeit*) —neologismo del que se burlará Thomas Mann— sólo es afirmada para ser inmediatamente destruida en la anticipación de la muerte y el sacrificio de sí (*Selbstaufgabe*).

4. De la “transformación total” del *Dasein* germánico en el nacionalismo a la “exterminación total” del enemigo interior

Los cursos de los años 1933-34 confirman que la lectura *völkisch* de *S. u. Z.* corresponde efectivamente al propósito de Heidegger; a lo cual se agrega el hecho de que no se trata de una autointerpretación oportunista y transitoria, dado que incluyó la publicación de esos cursos en su *Gesamtausgabe*, en donde fueron publicados en 2001. En el curso del SS 1933, afirma:

Philosophie ist nicht die Bekümerung um die vereinzelte Existenz des einzelnen Menschen als solchen. [...] Philosophie ist der unausgesetzte fragende Kampf um das wesen un Sein des Seienden. Dieses Fagen ist in sich geschichtlich, d. H. Es ist das Fordern, Hadern und Verehren eines Volkes um die Härte und Klarheit seines Schicksals willen (GA 36/37, pp. 10 y 12).

Y en el curso del WS 1933-34, después de haber evocado la “decisión” platónica, vuelve a *S. u. Z.* en estos términos:

Wir selbst Steen heute, nicht etwa seit einem Jahr, sondern seit einer Reihe von Jahren, in einer *noch grösseren Entscheidung* des Philosophie, die an

Grösse und Weite und Tiefe noch weit über die damalige Entscheidung hinausgeht. Sie ist in Eminem Buch "Sein und Zeit" zum Ausdruck gebracht. Eine Wandlung von Grund aus.

Es haldet sich darum, ob das Verständnis des Seins sich von Grund aus wandelt. Es wird eine Wandlung sein, die allerest den *Rahmen* darbieten wird für die Geistesgeschichte unseres Volkes. Dies kann nicht bewiesen werden, sondern ist ein *Glaube*, der durch die Geschichte erwiesen werden muss.

Este fundamentalismo *völkisch*, que según Heidegger tiene ya su expresión en *S. u. Z.*, se presenta durante los años 1933-34 como una filosofía; pero en realidad, más que en un pensamiento elaborado conforme a una argumentación, se basa en un decisionismo radical y en una pura creencia, por lo que su consistencia filosófica resulta dudosa.

Cabe hacer notar, por otra parte, que en el fragmento citado el énfasis está puesto en la transformación (*Wandlung*), que es sin duda el término clave de todo el curso: "Eine Umwandlung unseres ganzes Daseins ist notwendig", afirma Heidegger en un pasaje en el que comenta la *Gleichhaltung* a la obra (*GA 36/37*, p. 161). También habla de la *grosse Wandlung des Daseins des Menschen* (p. 119). Y en el fragmento más explícito y de mayor centralidad en todo el curso, afirma la necesidad de "einen Gesamtandel" y de "einen Weltentwurf", y aún "der Wandel von grund aus der Deutschen", a propósito "der Umerziehung zur national-sozialistischen Weltanschauung", de la cual "heute der Führer immer wieder spricht" (p. 225).

Debemos tomar en serio estas frases, pues efectivamente muestran que la creencia *völskisch* del rector Heidegger no es concebida ni se presenta como la defensa de una particularidad, y que es un proyecto total, de alcance planetario. Heidegger lo afirma:

Dieser ungeheure Augenblick, in den der Nationalsozialismus heute gedrängt ist, ist das Werden *eines neuen Geistes der Erde überhaupt* (p. 148).

Es por ello que no estoy de acuerdo en considerar al nacional-socialismo, así sea de manera explícitamente crítica, como una defensa de la particularidad *völskisch* contra el universalismo, dado que corremos el riesgo de facilitar argumentos a aquellos que obran en favor de una rehabilitación del nacional-socialismo en nombre de la defensa de

las “identidades”, rebautizadas con el nombre de “diferencias”. En ese sentido, resulta significativo que un revisionista declarado, discípulo de Nolte y Heidegger como es Christian Tilitzki, presente al nacional-socialismo como la defensa de un particularismo con el fin de brindarle una apariencia de legitimidad.

En realidad, la gran mayoría de los textos nacional-socialistas posee una consistencia completamente distinta. Más allá del discurso de paz y entendimiento entre los pueblos que Hitler supo destilar estratégicamente, por ejemplo cuando llevó a Alemania a abandonar la Sociedad de Naciones, el objetivo del nacional-socialismo es el combate por la dominación mundial, mediante una política de sujeción y exterminio destinada en primer lugar al pueblo judío, después a los eslavos, y en tercer lugar a los latinos, sin hablar de los pueblos de África, calificados como “negros” (*nègres*) y expulsados desde un inicio de la humanidad histórica. Al igual que en el caso de Heidegger.

Actualmente, un número suficiente de textos confirma que su anti-semitismo es anterior a la llegada al poder de los nacional-socialistas. En 1916, se expresa en estos términos:

Die Vejudung unserer Kultur u. Universitäten ist allerdings schreckerrend u. ich meine die deutsche Rasse sollte noch soviet innere Kraft aufbringen um in die höhe zu kommen (1916, p. 51).

Esta voluntad de dominación de la “raza alemana” se formaliza en un programa enseñado públicamente a sus estudiantes en su curso del invierno de 1933-34, en donde habla de “extraer las posibilidades de la raigambre original germánica y conducirlas a la dominación” “um die Grundmöglichkeiten des urgermanischen Stammeswesens auszuschöpfen und zur Herrschaft zu bringen” (*GA 36/37*, p.89).

En ese mismo curso, “para evitar que la existencia decaiga” “das Dasein nicht Stumpf werde” (p. 91), Heidegger impele con acento schmittiano a sus estudiantes —aunque de manera aún más violenta que Carl Schmitt— a identificar al enemigo interior, inserto en “la más íntima raíz del pueblo [...] con miras a un exterminio total” “in der innersten Wurzel des Daseins eines Volkes [...] mit dem Ziel der völligen Vernichtung” (p. 91).

Posteriormente, en el curso del verano siguiente, después de haber definido al hombre por su historicidad, evoca a aquellos “Neger wie

z. B. Kaffern [... die haben ebensogut Geschichte wie die Affen und Vögel” (p. 91). Al leer hoy en día las indignantes aseveraciones de ese curso, comprendemos que “la diferencia entre lo óntico y lo histórico” en la que Heidegger insistía enfáticamente en el §77 de *S. u. Z.* ya tenía una significación discriminatoria: por un lado está el *Dasein histórico* de una comunidad, de un pueblo cuyo ser posee destino e historicidad (§74); por el otro, todos aquellos que, carentes de destino e historia, son sólo seres puestos a disposición (*Vorhandensein*) o, como dirá Heidegger en sus últimos cursos sobre Nietzsche, “material humano” (*Menschenmaterial*), seres de los cuales no se puede siquiera decir propiamente que sean “mortales”. Heidegger percibe el sentido de la historia en el combate en el que se decide quién debe dominar: quiénes serán los amos y quiénes los esclavos, en el entendido de que esa “decisión combatiente” (*kämpferische Entscheidung*) simplemente revela la existencia de una diferencia ontológica fundamental. Para él, es efectivamente en razón de una deficiencia del propio ser que se es esclavo:

Man ist nicht Knecht, weil es so etwas unter vielen anderen auc gibt, sondern weil dieses Sein in sich eine Niederlage, ein Versagen, ein Ungenügen, eine Feigheit, ja vielleicht ein Gering- und Niedrigseinwollen brigt (p. 94).

Imposible llevar más lejos la justificación “ontológica” de la esclavización del ser humano. Ello nos muestra hasta que punto la mentalidad heideggeriana es ajena a toda consideración moral.

5. Heidegger al servicio de la reversibilidad diabólica del nacional-socialismo

Privada integralmente de toda sustancia humana y de toda verdad, Heidegger puede entonces invocar y manipular la moralidad como una simple apariencia. Es lo que sucede entonces con el pacto germanoruso y con la Gran Guerra en un escrito de los años 1939-40 titulado *to koinon*. Ahí, Heidegger presenta “der ehrlichste Kampf für die Rettung von Freiheit und Sittlichkeit [als] nur der Erhaltung und Mehrung eines Machtbesitztes” (*GA* 69, p. 183). Reducida de este modo a una mera posición de poder, la moralidad pierde toda autonomía y toda legitimidad humana y racional. Esta descalificación heideggeria-

na de la moralidad obedece a un pensamiento geopolítico de fondo: se trata de afirmar que los estados parlamentarios y las democracias, comenzando por la inglesa, no difieren fundamentalmente del despotismo soviético. El hecho de que la democracia inglesa se presente con “der Schein der Moralität” (P. 208) la vuelve más bien peligrosa y digna de ser aniquilada: “die bürgerlich-christliche Form der englischen ‘Bolschwismus’ ist die gefährlichste”, escribe, de modo que “ohne die Vernichtung dieser bleibt die Neuzeit weiter erhalten” (GA 77, p. 209). La postura expresada por Heidegger corresponde exactamente a los objetivos de guerra del nacional-socialismo en 1939 y a lo que Aurel Kolnai había descrito un año antes como “The War Against the West”.

Seis años más tarde, el 8 de mayo de 1945, día de la rendición del III Reich, Heidegger da el último retoque a *Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren*. En ese contexto, la negación heideggeriana de la moralidad llega incluso a la identificación diabólica con su contrario. Es así como escribe que “es könnte nämlich sein, daß sogar die Moral ihrerseits [...] nur eine Ausgeburt des Bösen wäre” (nota). Entre otras consecuencias, esta voluntad de descalificar radicalmente toda moralidad tendrá como resultado el rechazo de toda condena moral del nacional-socialismo y sus jefes, al suponerla como ineficiente e incluso ilegítima. Dicha postura ha ejercido una tal influencia en las mentalidades que hoy en día incluso algunas mentes poco complacientes afirman que no se debe “moralizar” a propósito del nacional-socialismo, como si la moralidad sólo fuera un asunto subjetivo y privado, y como si la monstruosidad del movimiento nacional-socialista no ameritara que, hoy como ayer, el ser humano se opusiera a ella con todas sus fuerzas.

Valdría la pena analizar las tortuosas estrategias de Heidegger a lo largo de la posguerra, y particularmente durante los años 1945-1951, cuando se ve impedido de enseñar por decisión de una comisión de pares de la Universidad de Friburgo; pero eso queda fuera de los objetivos de nuestro trabajo. De modo que sólo evocaré el más famoso e influyente de sus textos de la posguerra temprana, a saber, *Über den “Humanismus”*, la carta que escribió a finales de 1946 como respuesta a Jean Beaufret, mientras tenía lugar el Proceso de Nüremberg y se definía la noción de “crimen contra la humanidad”, a propósito de los

criminales nazis. Una versión elaborada de la carta es publicada en Berna, Suiza, en 1947.

Heidegger responde a Beaufret, quien intentaba encontrar la manera de “precisar la relación de la ontología con una ética posible” (1957, p. 134) —la pregunta es citada en francés en el texto—, que “die Ethik”, la cual apareció “zum resten Mal in der Schule Platons auf”, corresponde a una comprensión de la filosofía en la que “ivergeht das Denken!” Sin embargo, de manera particularmente enigmática y tramposa, no deja de usar por completo la palabra “ética”, y cita la anécdota referida por Aristóteles sobre Heráclito, quien “sich han einem Backofen wärmte”. Los extranjeros que vinieron a verlo, “blieben überrascht stehen und dies vor allem deshalb, weil er ihnen, den Zaudernden, auch noch Mut zusprach und sie hereinkommen hiess mit den Worten: ‘Auch hier nämlich wesen Götter an’” (p. 138). ¿Porqué haber escogido esta anécdota? ¿Porqué la insistencia del comentario de Heidegger en el hecho de que “Heraklit ist am Backhofen noche einmal mit dem Backen beschäftigt?” (p. 142) y, ¿qué puede significar en 1946 la evocación de ese *Backhofen* en el que, como lo precisa el comentario de Heidegger, no se cuece pan? En una nota referida por Beaufret, Heidegger advierte que “la carta sobre le humanismo no hace sino hablar entre líneas”. Antes de formular una interpretación rigurosamente fundada, habría entonces que proceder a estudiar integralmente las referencias heideggerianas a Heráclito, empezando por el curso del invierno de 1933-34, en el que deriva del *Polemos* o *Kampf heraclíteo* una doctrina de la “völligen Vernichtung” del enemigo interior que evidentemente no se encuentra en el pensador griego. Enseguida, analizaríamos el curso del invierno de 1934-35, en donde Heidegger indica cuál es el sentido particular que atribuye al nombre de Heráclito, a saber, en de “der Name einer Urmacht des avenidlandisch-germanischen geschichtlichen Daseins, und zwar in ihrer resten Asueinadersetzung mit dem Asiatischen” (GA 39, p. 134).

Como quiera que sea, es a propósito de la enigmática evocación de Heráclito junto a un horno de panadero —anécdota citada por vez primera en el curso de 1943 titulado *Heraklit*— que Heidegger habla, en 1946, de una “ursprüngliche Ethik”, entendida como “Aufenthalt des Menschen” (Lettre sur l’humanisme, p.144). Ahora bien, cualquiera que sea la interpretación que proponamos para esa “ética originaria”,

resulta claro que no conlleva ninguna dimensión que se pueda calificar como moral, si tomamos en cuenta el hecho de que los textos referentes a Heráclito de los años 1933-1943 se cuentan entre los más virulentos, por su violencia exterminadora y su racismo explícito.

6. Heidegger contra toda moral

Para lograr una síntesis de lo anteriormente expuesto, es necesario enfatizar que no es sólo a través de sus dichos y escritos que Heidegger se opone a la moral, sino también de sus actos. El momento en el que toma el poder como rector de la Universidad de Friburgo es también el de un pasaje al acto. Hay cartas de denuncia de numerosos colegas: del filósofo judío Richard Höningwald, cuya plaza en Munich codicia a fin de poder aproximarse a Hitler “die Möglichkeit an Hitler heranzukommen”, como lo precisa en una carta a Elisabeth Blochmann con fecha del 19 de septiembre de 1933; pero también de Eduard Baumgarten, Hermann Staudinger y otros más. Existe el reporte de 1938 en el que Heidegger pone en duda públicamente la fiabilidad política de Max Müller, poniendo de ese modo en peligro su existencia. Está la directiva publicada el 3 de noviembre de 1933, en la que ordena que en adelante las becas universitarias sean atribuidas prioritariamente a los estudiantes activos en la SA y la SS, mientras que los estudiantes judíos no deberán recibir jamás (*nicht mehr*) ni la más mínima beca. Está su participación oficial, a partir de mayo de 1934, en la “comisión para la filosofía y el derecho” de la Academia del derecho alemán, dirigida por Hans Franck, y en la que Heidegger figura a lado de Julius Streicher, Alfred Rosenberg y Carl Schmitt. Dicha Academia tiene principalmente la tarea de preparar y cubrir la promulgación de las leyes raciales de Nuremberg. Ahí está también su negativa, asentada en el testimonio de la casera de Husserl recogido por Georges-Arthur Goldschmidt, de intervenir para que el viejo Husserl pudiese conservar su vivienda de la Lorettostraße durante los últimos meses de su existencia. Por último, están todos los estudiantes adoctrinados por los seminarios de “educación política” de Heidegger, de entre los cuales varios estarán como miembro de la SS en el frente del Este, sin que sepamos hasta qué punto habrán llevado a la práctica la impronta heideggeriana de fijarse como objetivo “la exterminación total” del enemigo.

Así que es imposible juzgar la relación de Heidegger con la moral refiriéndose exclusivamente a sus escritos. Ciertamente es necesario tener en cuenta los fundamentos doctrinales del racismo radical, razón por la cual me pareció iluminador partir de las posturas de Max Scheler, que muestran de manera aún más inmediatamente visible que en el caso de Heidegger a dónde conduce poner en duda la unidad de la humanidad, y asimismo destacar algunas líneas de continuidad entre Scheler y *S. u. Z.* Pero para lograr una síntesis más completa y una apreciación más exacta, debemos tomar en cuenta tanto los dichos como los escritos y los actos.

Lo mismo sucede con la relación entre el nacional-socialismo y la moral. En realidad, no hay relación posible entre nazismo y moralidad, si se considera el movimiento nacional-socialista en su conjunto, con sus intenciones de exterminio, los métodos utilizados y la monstruosidad del pasaje al acto. Si bien Hitler dedica tres páginas de *Mein Kampf* al “idealismo”, que él reduce al sacrificio (*Opfer*) del individuo por la comunidad del pueblo, no por ello se podría hablar de un “idealismo” hitleriano que ameritara ser comparado ni por un instante con el idealismo kantiano.

En realidad, más que una simple ideología, el nacional-socialismo constituye un “movimiento” de destrucción que intervino en todos los campos de la actividad y el pensamiento humanos. Sobre todo, incidió en la religión, la filosofía, el derecho, la medicina, la historia, el arte y la poesía, vaciándolos de su sustancia humana y espiritual, para transformarlos en su contrario y ponerlos al servicio de una empresa de avasallamiento y exterminio. Lo importante no es entonces saber si existió algo así como una “moral” o una “ética” del nacional-socialismo, lo cual resulta insostenible a la luz de la atrocidad de las intenciones y los actos realizados, sino de saber hasta qué punto el nacional-socialismo se sirvió de términos que designan determinados aspectos o principios de la actitud moral para dotar de significación a actos contrarios a toda humanidad y toda moral. ¿Cuál puede ser, en efecto, el honor de un oficial o un médico SS que practica la “selección” en mujeres y niños? ¿Cuál puede ser la “libertad” que pretendidamente promueve el rector Heidegger en sus cursos y seminarios en el momento mismo en el que, convertido en el rector del Führer, implementa la constitución que suprime todas las libertades univer-

sitarias y el derecho al voto —constitución de la que fue uno de los principales creadores, como lo demuestra Bernd Martin? Una vez más, nos encontramos frente a la reversibilidad de los conceptos con la que Heidegger jugó constantemente. En adelante, la “libertad” supone la ausencia de toda libertad individual.⁴ En lo referente al bien, er “ist” das Böse, como afirma Heidegger en su curso de 1936 sobre Schelling (1971, p. 215), en donde por cierto magnifica a Hitler y Mussolini como “die beiden Männer die eine Gegenbewegung gegen den Nihilismus eingeleitet haben” (GA 42, p. 40). Seis años antes, en 1930, en un curso que ya se titulaba *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* pero que no trataba de Schelling, sino de Kant, en las últimas dos lecciones Heidegger dirigía sus baterías contra la moral kantiana. En continuidad con Scheller, arremete contra el imperativo categórico kantiano, al que presenta como “eine bestimmte, soziologisch eigentümlich bedingte philosophisch-ethische Ideologie, aber beileibe nicht das allgemeinste Gesetz menschlichen Handeln überhaupt oder gar des Handelns eines jeden endlichen Vernunftwesens, als was Kant dieses Grundgesetz aufgefäßt wissen möchte” (GA 31, p. 287). ¡La universalidad de la conciencia moral reducida a una ideología sociológicamente determinada! Desde el punto de vista heideggeriano, sería imposible una mayor descalificación.

Sin embargo, incluso antes que el respeto a la libertad, está el respeto a la vida humana. Ahora bien, Heidegger deseaba desarraigar de esta condición original toda posible actitud moral. Lo vemos en el discurso que el rector-Führer pronuncia frente a los médicos de la Universidad de Friburgo en agosto de 1933 y que fuera publicado un poco después. El supuesto “filósofo” invita a los médicos a seguir el ejemplo que atribuye a los griegos: está prohibido para aquel que no es suficientemente “bereit und stark [...] zum Handeln im Staat” prodigar atención médica, “auch im Falle der ‘krankheit’” (GA 16, p. 150). Ya no se reconoce a la existencia humana ningún valor en sí misma, pues sólo cuenta su disponibilidad para la comunidad política. Esta destrucción del derecho a la vida tiene consecuencias inmediatas. Es así como, después de la promulgación de la ley del 14 de julio de 1933 conocida como “Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses”, que entre otras medidas impone la esterilización de los enfermos mentales, el

⁴ Cfr: an der Immatrikulationsfeier vom 6. Mai 1933, GA 16, p.96.

primero de agosto el rector Heidegger cabildea con el ministerio, en contra de la opinión de los propios médicos de Friburgo y de la lista que éstos habían establecido, para que se reclute a un psiquiatra dispuesto a aplicar rigurosamente la nueva ley eugenésica (John, Martin, Mück, Ott, 1991, p. 81-82).

La manera en la que Heidegger dota de una aparente nobleza al eugenismo exterminador en sus directivas y discursos es exactamente la misma que el nacional-socialismo pone en práctica en la nominación de sus leyes eugenésicas y racistas. Esta destrucción no afecta algún aspecto particular de la moralidad, sino la posibilidad misma de que haya una ética o una moral, a saber, el derecho a la vida. Y es a partir de este radicalismo exterminador que podemos juzgar adecuadamente en qué medida la obra de Heidegger carece de fundamentos auténticamente filosóficos.

En consecuencia, es a través del estudio de un caso así de extremo que el filósofo puede aprehender con toda claridad sobre qué bases reposan las determinaciones fundamentales de la actitud moral, a saber, en el respeto a la vida en cuanto tal y en la libertad individual e interior. La destructiva radicalidad del heideggerianismo nada puede contra la capacidad profunda del ser humano de voltear hacia adentro para encontrar en sí mismo la medida de sus juicios y acciones. La derrota total del nacional-socialismo en lo militar constituyó una realidad fundamental para la supervivencia de la humanidad; pero hoy en día su derrota moral debería ser también definitiva, para que los principios de exterminio de esa empresa nunca puedan actuar nuevamente bajo la apariencia de una “filosofía” o de una “ética originaria”.

Referencias

- Descartes R., 2004, *Las pasiones del alma y cartas sobre psicología afectiva*, Ediciones Coyoacán, México.
- Erckhard J., 1991, *Die Freiburger Universität in der Zeit des Nazionalsozialismus*, Editorial Ploetz, Alemania.
- Good P. (ed.), 1975, *Max Scheler im gegenwarts geschehen der Philosophie*, Francke Bern, Suiza.
- Heidegger, M., 2004, *Carta sobre el Humanismo*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 2003, *Berifwechsel Dilthey-Yorck, Les conférences de Cassel*, Vrin, Paris.
- , 1967, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tubinga.

- , 1971, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, von Hildergard Feick, Tübinga.
- , 1987, *Gasamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno.
- , 2007, *Feldweggespräche (1944/45) Ga 77*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno.
- Heidegger M. y J. Beaufret, 1957, *Lettre sur l'humanisme*, Editorial Aubier, Alemania.
- Montaigne G., 1965, “De la physionomie”, *Essais* III, Viley-Saulnier, París.
- , 1965, *Essais* XII, Viley-Saulnier, París.
- Scheler M., 1980, “Ausdrücklich weisen wir hier daher jede sogenannte ‘humane ethik’ zurückweisen”, *Der formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik, Neuer Versuch der Grundlegung eines Ethisches Personalismus*, Francke Verlag, Tübinga.
- , 1980, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Francke Verlag, Tübinga.
- , 1952, *Le phénomène du tragique, in: Mort et survie*, Aubier, Alemania.