

La política del acontecimiento. El “nacionalsocialismo privado” de Heidegger como totemismo ontológico

The Politics of Enowning. Heidegger’s “private National Socialism” as ontological Totemism

JAIME LLORENTE

IES “Campo de Calatrava”, Ciudad Real

RESUMEN. El propósito del presente estudio es analizar las implicaciones políticas derivadas del concepto heideggeriano de *Ereignis* (“acontecimiento” o “evento apropiador”). Se trataría, tomando como hilo conductor el sentido de la expresión “nacionalsocialismo privado”, de mostrar el modo en el que Heidegger despliega (fundamentalmente en sus cursos y tratados inéditos de los años treinta) un larvado proyecto político derivado de sus tesis ontológicas. Un proyecto tendente a la disolución del sujeto como protagonista del devenir histórico, así como a su sustitución por la primacía de poderes supraindividuales y externos a la subjetividad tales como la “comunidad popular” o la “tierra natal”.

Palabras clave: Heidegger, patria, subjetividad, totemismo, *Gestell*, poder.

ABSTRACT. The aim of the present study is to analyze the political implications derived from Heidegger’s concept of *Ereignis* (“Enowning” or “event of appropriation”). With the concept of “private national socialism” as a guideline, we mean to show the way in which Heidegger deploys a concealed political project derived from his ontological theses (primarily in his courses and unpublished treatises of the thirties). A project that tends to the dissolution of the subject as protagonist of historical becoming and also to its substitution by the primacy of supra-individual powers which are external to subjectivity such as “popular community” or “homeland”.

Key words: Heidegger, homeland, subjectivity, totemism, *Gestell*, power.

1. Totemismo, individualidad y política

Cuando se trata de abordar la cuestión relativa a las virtuales implicaciones de carácter político que pueden derivarse de las tesis ontológicas de Heidegger, los intérpretes suelen verse abocados a la consideración - casi exclusiva- de los vínculos que admitirían ser puestos de manifiesto entre las ideas heideggerianas acerca de la radical his-

toricidad del *Dasein* y su constitutiva pertenencia al contexto de una determinada *Gemeinschaft* (“comunidad”), y el -no menos radicalmente “histórico”- compromiso concreto de su autor con el movimiento nacionalsocialista alemán y con el NSDAP. No constituye nuestra intención en el presente estudio rastrear las huellas que la ideología y la jerga propias del “nacionalsocialismo histórico” hayan podido imprimir en la ense-

ñanza y la producción filosófica de Heidegger a partir del inicio de los años 30 del siglo pasado, y muchos menos se trata de reconstruir la supuesta deriva teórica que habría llevado al pensador de Messkirch a reinterpretar, más o menos interesadamente, las nociones ontológicas fundamentales de su pensamiento en clave sociopolítica. Esta labor “histórico-genealógica” y “hermenéutica” ha sido ya llevada a cabo desde diversos prismas de consideración -y al margen de las posibles recepciones axiológicas que pueda suscitar- por investigadores tales como H. Ott, V. Fariás, R. Safranski, F. Fédiér, E. Nolte, E. Faye o J. Quesada. No constituye en absoluto nuestro propósito recusar o suscribir el contenido efectivo propio de tales interpretaciones, y en menor medida aún “añadir” datos “histórico-hermenéuticos” paralelos a aquellos que éstas han tornado disponibles. De lo que se trata verdaderamente es de poner de relieve -desde una perspectiva interpretativa determinada no exenta de puntuales referencias a las anteriores- el trasfondo ontológico-político subyacente a la expresión “nacionalsocialismo privado”,¹ y de mostrar sus virtuales vinculaciones con el concepto ontológico decisivo que, al decir del propio Heidegger, pasa a ocupar progresivamente, desde los años inmediatamente posteriores a la aparición de *Sein und Zeit*, el lugar central de su pensar: *Ereignis* o “evento apropiador”.²

La noción de *Ereignis* resulta sumamente relevante desde el punto de vista político en la medida en que Heidegger establece un tático paralelismo entre el modo en que hombre y Ser se copertenecen ontológicamente de modo recíproco merced al acaecer del “evento” que los apropia (*er-eignet*) mutuamente, y la forma en la cual la objetivi-

dad supraindividual representada por instancias externas a lo subjetivo tales como la “comunidad del pueblo” (*Volksgemeinschaft*), la “patria” (*Heimat*) o el propio “dispositivo” (*Gestell*) científico-técnico, se impone (*ge-stellt*) al sujeto aislado y singular, fagocitándolo y disolviéndolo en su seno. En el pensamiento del Heidegger posterior a la *Kehre* de los años 30 cabe localizar un oculto nexo de continuidad entre la configuración que asume el “pensar del Ser” y el proyecto de disolución de la autonomía de la subjetividad individual contenido larvadamente en el concepto de *Ereignis* y en las implicaciones de orden sociopolítico derivadas de él. Un proyecto que muestra abiertamente su rostro, si bien de forma fugaz, en pasajes como el contenido en un tratado inédito redactado por Heidegger entre 1938 y 1940, y donde puede leerse: “la meditación permanece aún en el peligro de ser recibida como una «ética existencial» o algo parecido, contrarrestando así aquello que la historia del Ser se propone en el futuro: la desaparición del hombre (*Verschwindung des Menschen*), del *animal rationale* y de la subjetividad”.³ En lo sucesivo, intentaremos explicitar la naturaleza propia de tales implicaciones, así como clarificar la significación que las acompaña. La clave hermenéutica que habrá de guiar nuestra interpretación acerca del nexo existente entre la donación del Ser como “acontecimiento” y su traducción política en términos de “nacionalsocialismo”, admite ser condensada bajo la fórmula “totemismo ontológico”.

Aquí el término “totemismo” refiere (al margen de la significación “disciplinar” que recibe en el contexto de los estudios etnológicos y antropológicos clásicos) a un modo determinado y concreto de concebir

las posibles relaciones entre el individuo particular “personal” (la subjetividad) y la instancia ontológica universal, supra-personal y anónima (el Ser) que, precisamente merced a su carácter neutro, se manifiesta de algún modo en todo lo existente, y de manera privilegiada en ciertos elementos de carácter público-político particularmente receptivos a su epifanía. Lo esencial en la ontología política de Heidegger, al igual que en su “antropología”, radica en esta subsidiariedad del sujeto -tanto particular como público- con respecto a un poder definido por la neutralidad, externo a lo subjetivo y que precede ontológicamente (esto es, de forma prácticamente “apriórica”) a toda individualidad. Un poder anónimo y genérico que, no obstante, según Heidegger, adquiere mayor volumen de presencia y pujanza en ciertas “regiones de lo ente”, en ciertos “entes determinados” e incluso en ciertas “individualidades” en detrimento de otras, y que además se ramifica y diversifica -escindiendo en cierto modo su constitutiva unicidad- hasta el punto de permitir ser identificado, como veremos, con instancias de orden político tales como el “suelo natal” (*Vaterland, Heimat*), el propio poder (*Macht*) o el “vínculo de ensamblaje” (*Fuge*) entre los integrantes de un pueblo histórico (*Volk*) concreto.

De este modo, Heidegger establece un esencial circuito de continuidad entre la “fuerza imperante” (*valtende Kraft*) de la *phýsis* -identificada con el “darse” (*sich geben*) mismo del Ser- en virtud de la cual ésta surge, se despliega y se mantiene firmemente, siendo así captada por el percibir (*Vernehmen*) propio del hombre, y la forma en que éste es requerido por instancias “objetivas” de carácter sociopolítico bastante más “ónticas” y concretas que el acontecer del Ser-

phýsis, pero igualmente extrañas a la subjetividad y a la personalidad individual. De modo análogo a como “lo que brota desde sí mismo se despliega e impera así como la rosa se abre y abriéndose es lo que es, el ente en cuanto tal, así como una gran mirada de ojo se abre e imperando abiertamente sólo puede reposar de nuevo en una mirada que la *perciba*”,⁴ también la imposición representada por la pertenencia a un pueblo históricamente determinado y a un suelo natal concreto precisa de respuesta “perceptiva” (es decir, en este contexto, de acogida política) por parte del individuo particular.⁵ Un individuo ya no concebido en términos de “sujeto”, “*cogito*”, “*animal rationale*” o “ciudadano” dotado de libre capacidad de decisión, sino contemplado como elemento inexorablemente requerido y “provocado” (*herausgefordert*) por una instancia anterior y superior a él mismo, ante la cual sus virtuales posibilidades de adhesión o disenso quedan reducidas al nivel de mera caricatura.⁶ En este acto de respuesta a la interpelación o “pro-vocación” -en el sentido literal de “llamada” (*pro-vocatio*)- dirigida al hombre por una potencia externa sobre la cual éste carece de dominio y que lo solicita necesariamente, es donde radica, a nuestro juicio, el núcleo de aquello que Heidegger identifica, en contexto sociopolítico, con el término “nacionalsocialismo”. En consonancia con ello, esta *Herausforderung* (“pro-vocación”) por parte de instancias supra-subjetivas (el Estado, el pueblo o el *Ge-stell*) que precisa de la anuencia participativa de un sujeto político que no es ya “sujeto” alguno en sentido propio, deriva directamente del modo en el cual el Ser, en cuanto máxima instancia supraindividual, necesita (*braucht*), “pone en uso” (*ge-braucht*) y “emplaza” (*gestellt*) al

hombre, no en cuanto sujeto, sino como lugar de acogida y recepción perceptiva de su aparición y revelación: de su verdad. Es, de hecho, podría decirse, una hipóstasis suya. En este paralelismo fundamental se localiza el lazo que vincula la doctrina ontológica heideggeriana acerca del *Ereignis* (el acontecimiento de “apropiación” y “pertenencia recíproca” o *Zusammengehörigkeit* entre hombre y Ser), y su concepción relativa a la esencia de lo político. Y es merced a él, igualmente, como resulta posible deducir la adhesión, tanto “teórica” como “histórica”, de Heidegger al nacionalsocialismo de una particular intuición ontológico-política que cabe con toda legitimidad describir como “totémica”. Pero, ¿qué implica realmente este término? ¿A qué apunta realmente una expresión como “totemismo ontológico”?

El hombre susceptible de ser apropiado por el Ser a través del acontecer del *Ereignis* no es, desde luego, el sujeto moderno autofundado, y por tanto en menor medida aún pueden la patria, el pueblo o la técnica ser contemplados como sus “objetos de representación”. Este marasmo del poder autónomo propio de la subjetividad humana causado por la exposición a una potencia de naturaleza impersonal entronca, más bien, con el esquema mediante el que la antropología cultural, desde Frazer a Levi-Strauss, ha descrito tradicionalmente el fenómeno del totemismo en las llamadas “sociedades primitivas”. Evans-Pritchard lo define sucintamente del siguiente modo: “El totemismo es una especie de dios impersonal inmanente en el mundo y difundido por una innumerable multitud de cosas, que corresponden al *mana* y a otras ideas similares existentes en los pueblos primitivos, como, por ejemplo, al *wakan* y al *orenda*

de los indios norteamericanos. Sin embargo, los australianos lo conciben no en su forma abstracta, sino bajo la de un animal o planta, el tótem, que es la forma material bajo la cual la imaginación representa esta sustancia inmaterial”.⁷ Encontramos aquí una estructura de pensamiento ontológico muy cercana a la establecida por la “diferencia ontológica” heideggeriana que escinde la indeterminación neutra e impersonal del Ser, su carencia de cualidades, de los entes concretos “encarnados” en él y cuyo aparecer éste posibilita y propicia.⁸ Pero, añade Evans-Pritchard, “Puesto que esta esencia o principio vital, se encuentra tanto en los hombres como en los tótems, y es para ambos su característica más esencial, podemos comprender lo que siente un blackfellow cuando dice que los hombres de la fraternidad del Cuervo, por ejemplo, son cuervos”.⁹ Este segundo rasgo propio del pensamiento totémico establece una ligazón esencial entre la forma en que se manifiesta el principio ontológico universal y anónimo, y la pertenencia identitaria del individuo a una determinada totalidad colectiva de orden sociopolítico (una fraternidad, un clan, un “pueblo”). También en este caso, la eclosión imperante de la *phýsis* resulta acogida por la mirada de un ojo colectivo que la capta y a través de la cual instituye y vertebrata la existencia social y política de una determinada comunidad. La sucesiva identificación heideggeriana del Ser con el “ensamble del pueblo” conformador de *Volksgemeinschaft*, y con la *Heimat* natal, o la intuición de su “primer centelleo” en el *Ge-stell* tecnológico, no se hallan precisamente lejanas de suscribir la pertinencia de este nexo totémico entre *mana* neutro y clan político.¹⁰

Finalmente, los dos factores anteriores desembocan, de forma en absoluto casual, en un caso de la personalidad individual propiciado por la doble “pro-vocación” procedente de la remisión del individuo al principio totémico universal y de la pertenencia a la comunidad social genérica derivada de éste. En referencia a la tesis durkheimiana según la cual el principio totémico no es acaso sino el propio clan representado de forma imaginativa bajo la forma visible del tótem, Evans-Pritchard concluye que: “su autor supo advertir uno de los fundamentos psicológicos de la religión [totémica]: la eliminación de uno mismo, la negación de la individualidad, desprovista de sentido o incluso de existencia salvo en cuanto parte de algo superior al yo y distinto de él”¹¹. ¿No es precisamente en algo muy semejante a esto en lo que consiste, según Heidegger, “aquello que la historia del Ser se propone en el futuro”, a saber: la destrucción del hombre en tanto que subjetividad individual? ¿No sucede que en el interior del acaecer del *Ereignis* -al igual que en el seno de la *Volks-gemeinschaft*- toda “individualidad” particular adquiere significación únicamente en cuanto adopta el subsidiario papel de “guardián” (*Hüter*) o “vigilante” (*Wächter*) de algo externo al yo personal y situado por encima de él con radical anterioridad (la fuerza imperante del Ser encarnada privilegiadamente en la comunidad del pueblo o en la tierra patria)? También Durkheim, para quien el culto totémico se dirige en realidad al principio común que subyace indistintamente a los miembros del clan, a los emblemas totémicos y a los integrantes de las especies que encarnan cada tótem específico, caracteriza el totemismo “no como la religión de tales animales, o tales hombres, o tales imágenes,

sino de una especie de fuerza anónima e impersonal, que se encuentra en cada uno de estos seres, aunque sin confundirse con ninguno de ellos. Nadie la posee por entero y todos participan de ella. Es tan independiente de los sujetos particulares en que se encarna, que los precede y los sobrevive a todos [...]. Esa fuerza permanece siempre actual, viva, idéntica a sí misma”¹².

Esta descripción de la fuerza “impersonal, sin nombre, inmanente al mundo y dispersa en una innumerable multitud de objetos”, no deja de guardar estrechas concomitancias con la caracterización habitual del *Sein* (o *Seyn*) por parte de Heidegger (el Ser no es un ente, pero todo ente determinado es en el Ser y presupone su donación), y al igual que éste, también mantiene un decisivo vínculo con la constitución de una comunidad política concreta, con la configuración de un “pueblo”: “¿Cómo el emblema de un grupo se habría podido convertir en la imagen de esa cuasi divinidad, si el grupo y la divinidad fuesen dos realidades distintas? Por lo tanto, el dios del clan, el principio totémico, no puede ser otra cosa que el clan mismo, pero hipostasiado y representado en la imaginación bajo las especies sensibles”¹³. Como a estas alturas habría de resultar previsible, el *télos* último al cual apunta el ritual totémico, cristalizado en forma de ceremoniales presididos por una pulsional efervescencia gregaria y vital, no es otro que la rendición del sujeto a favor de su disolución en la exterioridad de un poder ajeno a él: “Es fácil darse cuenta de que, llegado a este estado de exaltación, el hombre ya no se conoce. Sintiendo dominado y arrastrado por una especie de poder externo que le hace pensar y obrar de forma distinta a la normal, tiene naturalmente la impresión de no ser ya él mismo”¹⁴.

Así pues, la destrucción del “sí mismo” singular, del sujeto epistémico forjado por el cartesianismo, es decir, la superación de la moderna “metafísica de la subjetividad” perseguida por la ontología heideggeriana, coincide con el efecto último propiciado por la conciencia totémica y su radical remisión a instancias impersonales y ajenas al yo individual. La noción de *mana* puede provisionalmente ser considerada un trasunto práctico (*mutatis mutandis*) del concepto heideggeriano de “*Seyn*”, de modo análogo a como la “comunidad popular” (el clan totémico) admite ser contemplada en términos de forma hipostasiada de ese principio impersonal y neutro. En ambos casos, se trata, en último término, de postular la originaria preeminencia de lo anónimo y colectivo sobre la subjetividad propia del individuo considerado aisladamente. Estas necesariamente sumarias indicaciones acerca de los tres rasgos que definen comúnmente al pensar del Ser heideggeriano y a la religiosidad totémica “primitiva”,¹⁵ habrían de bastar para dejar claro aquello a lo que nos referiremos en lo sucesivo -como hilo conductor “hermenéutico” de nuestro discurso- mediante la apelación a la fórmula “totemismo ontológico”. Pasemos, pues, a exponer cuáles son los ámbitos concretos en los que Heidegger aplica tal esquema totémico convenientemente filtrado a través de un acervo terminológico deudor de la tradición ontológica occidental, y el modo en que ello es llevado a cabo bajo la apelación al “nacionalsocialismo”.

2. La provocación del *Ge-stell* como hipóstasis de lo político

¿A qué apela realmente Heidegger cuando mienta el término “*Nationalsozialismus*”? En

el célebre pasaje de su curso de 1935 “*Introducción a la metafísica*” en el cual se menciona expresamente la “interna verdad y grandeza de este movimiento” (*inneren Wahrheit und Grösse dieser Bewegung*), tal “verdad” es cifrada fundamentalmente en “el encuentro de la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno” (*der Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen*).¹⁶ Cuando Heidegger habla de “verdad interna”, del mismo modo que cuando emplea la palabra “*Wesen*” seguida de genitivo, se refiere siempre a una suerte de “esencia” ontológica -más o menos evanescente- que subyace tras las determinaciones y cualidades concretas propias de un determinado fenómeno. En este caso, este procedimiento de abstracción esencialista (muy paradójicamente platónico y “metafísico”) apunta a una significación que el nacionalsocialismo representaría al margen de sus efectivas concreciones fácticas. En particular, Heidegger avizora la “esencia” genuina del “movimiento” en el acto merced al cual el sujeto autosubsistente dado a luz por la modernidad filosófica -esto es, la subjetividad incondicionada cuyo poder torna “representación” la totalidad del ente, extendiendo así su dominio sobre ella- es colocado frente al dispositivo técnico que se enseñorea, a su vez, de esa misma totalidad. Un dispositivo (*Ge-stell*) que encarna la máxima objetividad, pero cuya raigambre más profunda se localiza en la máxima subjetividad: en la voluntad de poder que acompaña a la conciencia autónoma del sujeto moderno. También la técnica planetaria constituye, a su modo, una forma hipostasiada de la autoafirmación de la subjetividad puesta en libertad por el cartesianismo y sus diversas derivaciones teó-

ricas. Pero esta confrontación, no azarosa sino determinada por la propia “historia del Ser, en la que Heidegger ve lo esencial de la “verdad del nacionalsocialismo”, lejos de constituir un peligro (*Gefahr*) o una fatalidad, es contemplada en términos de *chance*: de *kai-rós* u “ocasión propicia” susceptible acaso de favorecer la apropiación misma entre hombre y Ser en la que consiste esencialmente el *Ereignis*. Este es el auténtico significado que reviste la conocida afirmación heideggeriana según la cual “En el *Ge-stell* vemos un primer y persistente destello del *Ereignis* (*ein erstes, bedrängendes Aufblitzen des Ereignisses*)”.¹⁷ Que en el armazón científico-tecnológico urdido por la voluntad de dominio propia de la subjetividad sea posible intuir la superación efectiva de la primacía de esa misma subjetividad (lo cual acontece en el *Ereignis*), deja de resultar una intuición paradójica cuando se repara en el hecho de que es precisamente en el interior del “ámbito oscilante” (*schwingende Bereich*) del *Ereignis* donde hombre y Ser “se alcanzan (*erreichen*) el uno al otro en su esencia, y ganan aquello que les es esencial al perder las determinaciones que la metafísica les había prestado”,¹⁸ es decir, las de “sujeto” y “objeto” respectivamente.

Desde esta perspectiva, la forma en que el *Gestell* técnico es experimentado por el individuo como una potencia holística que se impone al sujeto aislado y escapa a su control reviste un significado ontológico y político fundamental. La clave de esta significación es indicada por Heidegger con toda explicitud sólo a título de “último legado póstumo” en la entrevista concedida a la revista *Der Spiegel* y publicada tras su muerte. Allí Heidegger declara: “El imperio del *Ge-stell* significa que el hombre se encuentra em-

plazado (*gestellt*), requerido (*beansprucht*) y provocado (*herausgefordert*) por un poder que deviene manifiesto (*offenbar wird*) en la esencia de la técnica. En la experiencia de este estar colocado (*Gestelltseins*) el hombre por algo que no es él mismo y que no domina, se le muestra la posibilidad de comprender que el hombre es requerido (*gebraucht wird*) por el Ser”.¹⁹ Ese “sí mismo” que palidece ante la pujanza del *Ge-stell* no es otro que el representado por la autoconciencia subjetiva moderna, y su marasmo resulta ampliamente parangonable con aquel padecido por la personalidad individual en el marco de la “ontología política” totémica. Del mismo modo, el hecho de hallarse colocado por un poder impersonal y anónimo que se manifiesta “empíricamente” en el fenómeno de la técnica planetaria, no deja de mantener una esencial vecindad con la situación en la cual el individuo “primitivo” ha de guardar una rigurosa actitud de veneración reverencial hacia aquellos elementos y objetos “totémicos” a través de los cuales se torna patente esa “especie de electricidad” universal y neutra que es el *mana*. Ahí reside la clave del “secreto” que Heidegger divisa en la esencia de la técnica y que se encarga de revelar en cierta ocasión del siguiente modo: “Es inútil obrar contra el furor del mundo técnico [...]. Tras el mundo técnico obra un secreto. Ese mundo no es mera hechura del hombre. Nadie sabe si el hombre reconocerá esto sobrio como lo «sagrado sobrio», ni cuando lo hará”.²⁰ Esta “experiencia” de hallarse expuesto a una instancia “objetiva” pero definida por el anonimato, extraña a la interioridad subjetiva del individuo y situada más allá del ámbito susceptible de ser dominado por ésta, es también la que acontece en el caso de la perte-

nencia del sujeto singular a la universal “imposición” (*Ge-stell*) representada por una determinada comprensión acerca de la esencia de ciertas instancias de orden sociopolítico, llámense éstas “pueblo”, “Estado”, “comunidad” (*Gemeinschaft*), “patria” o “clan totémico”. En el *Ge-stell* puede intuirse un “primer centelleo” del *Ereignis* en la medida en que la inserción en la trama urdida por aquél se encarga de laminar la compacidad y autosuficiencia propias del hombre concebido como “sujeto”, dejándolo así presto para la escucha de la llamada “pro-vocante” del Ser, y de paso abierto al sacrificio de su individualidad requerido por la pertenencia política a la *Volksgemeinschaft* y a la *Heimat*.²¹ Es por ello que Heidegger indica expresamente -en total consonancia con el pensamiento totémico- que merced a la decisión de la pertenencia al pueblo: “no somos replegados sobre nosotros mismos en el sentido de un egoísmo; por esta decisión somos más bien enviados fuera y sobre nosotros mismos hacia la copertenencia al pueblo (*Zusammenghörigkeit zum Volk*)”.²²

Esta es, asimismo, la razón por la cual Heidegger se refiere al “despotismo y la dictadura” como el único sistema de organización política “donde el despliegue de poder (*Machtentfaltung*) tiene carácter ya no sólo político sino inmediatamente metafísico”.²³ El régimen dictatorial permite comprender en toda su intensidad y amplitud la experiencia de hallarse requerido y constreñido por una instancia de poder que (como ocurre en el caso del Ser) el sujeto no puede dominar, pero que sí domina y empuja a todo individuo particular. En el favorecimiento de este esquema totémico de remisión de la subjetividad a un poder impersonal y universalmente dominante, es

donde Heidegger adivina la “interna verdad y grandeza del movimiento nacionalsocialista”: en la anuencia frente a él consiste, propiamente hablando, su “nacionalsocialismo privado”.²⁴ De ahí se deduce la intrínseca miseria de toda democracia, así como la radical indigencia propia de todo parlamentarismo, dado que ambos se revelan, desde esta óptica, como sistemas políticos que obturan, oscurecen e incluso impiden directamente el cauce que permite la comprensión de lo esencial: la nulidad de lo meramente “subjetivo” frente a la donación del Ser en el *Ereignis*.²⁵ El parlamentarismo democrático obstaculiza la percepción de la “verdad del Ser” en la medida en que quiebra la posibilidad de captar la vivencia de la exposición a un poder indomeñable y absolutamente “otro”. En el seno de la representatividad democrática, en cuanto forma privilegiada de alienación y atomización del poder, el individuo deviene investido de la capacidad de dominar lo supuestamente indomeñable e indisponible, y por tanto la subjetividad individual conoce allí su auténtico triunfo frente a toda potencia (sea ésta de orden ontológico, telúrico o gregario) no directamente “puesta” o aceptada por ella.²⁶

Pero todo lo anterior se refiere únicamente a la particular concepción relativa a la “verdad interna”, esto es, a la “esencia” de aquello que ideal y abstractamente Heidegger entiende como “nacionalsocialismo”. Más acá de tales “esencias”, en el concreto ámbito histórico donde el nazismo encuentra el *Spielraum* o “campo de juego” donde tiene lugar su efectiva *existentia* no siempre coincidente con la *essentia* que Heidegger le atribuye, las cosas suceden de otro modo. La proverbial forma heideggeriana

de abstraer las cualidades realmente pregnantes de un fenómeno, de proceder a un sistemático soslayo de su modo de ser real y concreto, para dejar subsistir solamente una evanescente y fantasmal “esencia” (*Wesen*) que jamás suele llegar a hacerse patente, es aplicada también al determinado fenómeno histórico-político encarnado por el nacionalsocialismo alemán durante los años treinta.

En el tratado inédito *Besinnung* (1938-39), Heidegger ajusta sus particulares cuentas con el nacionalsocialismo “realmente existente” o “históricamente acontecido”. Allí, la sentencia de Hitler según la cual “No hay actitud que no pueda hallar su justificación última en la utilidad que de ella procede para el conjunto” deviene pretexto para emprender una radical crítica de esa “filosofía del nacionalsocialismo” que tres años antes Heidegger había ya denunciado como aquella forma de pensar que “pesca en las turbias aguas de los «valores» y las «totalidades»”. En particular, Heidegger intuye en ese “conjunto” mencionado por el *Führer*, es decir, en la “totalidad” dotada de supremo “valor”, la persistente huella, aún no borrada sino solamente amplificada en clave colectiva, del subjetivismo individualista: “¿Qué es el conjunto sino la ampliación cuantitativa de una determinada concepción del hombre como ser aislado?”.²⁷ Tras la noción de “conjunto” (*Gesamtheit*), así como en el concepto -eminentemente “subjetivo”- de “actitud” (*Haltung*), Heidegger vislumbra nada menos que el “pecado” filosófico fundamental: “la renuncia a toda esencial cuestionabilidad (*Fraglichkeit*) de la esencia humana con respecto a su oculta referencia al Ser” y “la fijación del hombre al emprendimiento (*Betriebung*) y dominio del

ente (en el abandono del Ser)”,²⁸ es decir, el volverse de espaldas al *Ereignis*. Tales apelaciones al “conjunto de un pueblo” y a las posibles “actitudes” susceptibles de resultarle útiles, “sólo giran siempre, en cuanto tales, en torno a sí mismas” (esto es, carecen de referencia externa a la previa y originaria pujanza del Ser anónimo), y por ello soslayan esta remisión “totémica” esencial en virtud de la cual el individuo singular es “apropiado” por el *Ereignis*, hallándose así totalmente “arrojadas a las fauces del «ente»”. El problema del “nacionalsocialismo real” e histórico (no del “internamente verdadero”) es que traiciona su propia y supuestamente intrínseca vocación: lejos de propiciar aquella experiencia de exposición a la alteridad de lo indomitable que constituye para el “sujeto” la antesala preparatoria (la *áskēsis*, podría decirse) para la acogida del *Ereignis*, su lenguaje, su sustrato axiológico y su praxis concreta aún se encuentran excesivamente impregnados de subjetivismo, demasiado próximos a la “mezquindad espiritual del mundo moderno”. Prueba de ello lo constituye la táctica “respuesta” que Heidegger dedica a aquellos intérpretes nacionalsocialistas de *Sein und Zeit* que muestran aún su patente incapacidad para desembarazarse del moderno esquema “sujeto-objeto” postulando la necesidad de llevar al paroxismo el *mit-Sein* (“ser-con los otros”) del *Dasein*: “Porque no se capta todavía la pregunta por el Ser y por ello tampoco el *Dasein*, porque todavía se toma siempre a éste como «sujeto», se llega a las curiosas exigencias de que el sujeto singular (en *Ser y tiempo*) tendría ahora que ser reemplazado por el sujeto popular (*Völkssubjekt*) ¡Pobres diablos! (*die armen Tröpfe!*)”²⁹

3. Los rostros alternativos del Ser: el poder, la patria y el Gestell popular

A pesar de la carga “subjetivista” que aún gravita sobre el nacionalsocialismo histórico y su idea de totalidad comunitaria, Heidegger procede -en sus cursos de los años 30- a establecer una nítida identificación entre el “Ser” como noción ontológica capital e instancias tan cercanas al imaginario simbólico y político propio del nazismo como la patria, el poder único y, por supuesto, la *Volksgemeinschaft*. Esta identificación se muestra con particular volumen de intensidad y explicitud en el curso del semestre de invierno de 1934-1935, dedicado a la interpretación de los himnos de Hölderlin “*Germanien*” y “*Der Rhein*”. Allí Heidegger se abstiene de hablar de “suelo natal” (*Heimat*) o de “residencia” y “morada” (*Aufenthalt*), como sí hace en otros lugares a propósito de la noción de “habitar” (*Wohnen*), pero el nexo de contigüidad (y aun identidad) entre “Ser” y “tierra patria” (*Vaterland*) se torna más cristalino que nunca: “Lo más oculto para la ocupación cotidiana del ente y lo más prohibido para la siempre azarosa y volátil curiosidad, es la tierra patria. Ella no es algo apartado que yace (*Liegendes*) en alguna parte tras las cosas o que flota (*Schwebendes*) sobre ellas. La «tierra patria» es el Ser mismo (*Das «Vaterland» ist das Seyn selbst*), que conforma y ensambla (*fügt*) desde el fundamento la historia de un pueblo en cuanto existente: la historicidad de su historia [...]. El Ser de la tierra patria, es decir, del *Dasein* histórico del pueblo, será experimentado como el auténtico y único Ser, desde el cual deriva (*erwächst*) la posición fundamental hacia el ente en su totalidad y logra su ensambladura (*Gefüge*)”.³⁰ Basta un ínfimo gra-

do de familiaridad con la ontología heideggeriana para apreciar claramente el modo en que aquí le son aplicadas a la “tierra patria” los mismos esquemas que Heidegger utiliza habitualmente para referirse al Ser y a las distracciones y negligencias que ocasionan su “olvido” (*Seinsvergessenheit*) por parte de la conciencia común y cotidiana, solamente atendida de forma exclusiva al “ente”. No obstante, la identificación “*Seyn-Vaterland*” no ha de ser interpretada como una mera profesión de fe “nacionalista” filtrada a través de un tamiz ontologizante. No se trata aquí de una simple cuestión de nacionalismo político alentado por una actitud subyacente de orden más o menos telúrico o atávico, sino, una vez más, del atenuamiento totémico a la *Vaterland* en cuanto algo que precede radicalmente al individuo singular y lo determina con anterioridad incluso a su constitución como “sujeto”.³¹

La auténtica clave interpretativa no radica, pues, aquí en la noción de “nacionalismo”, sino en la de “totemismo ontológico” (y en este caso también “óntico”), así como en el término “ensamble” (*Fuge*) que Heidegger identifica explícitamente con el Ser en múltiples pasajes de su obra. Un “ensamble” (coincidente con el Ser mismo) cuya juntura “ajustada” (*fug*) articula de modo paralelo y equivalente, tanto la pertenencia del hombre a la patria como la verdad histórica de un pueblo: “La verdad del pueblo es la patencia del Ser total, según la cual los poderes portadores, ensamblantes y conductores reciben sus rangos y alcanzan su conformidad (*Einstimmigkeit*). La verdad de un pueblo es la patencia del Ser a partir de la cual el pueblo sabe lo que quiere históricamente en cuanto quiere, queriendo ser él mismo”.³² El Ser, por tanto, se escinde y diver-

sífica en tres tipos de “ensamble”: el llevado a cabo por la tierra patria, el acontecido (merced al anterior) en el “*Gestell* social y político” representado por la historicidad del *Volk*, y el preparado -como vimos- por el propio *Gestell* técnico. Todos ellos dotados de idéntico referente común, y vertebrados por un mismo sentido totémico último. En todo caso, puede interpretarse con toda legitimidad que la tesis ontológica heideggeriana que establece una ligazón decisiva entre la esencia del Ser y el “habitar (*Wohnen*) poético” del hombre en el conjunto de lo ente (el “arraigo” en la *Heimat*), constituye una voluntarista y arbitraria derivación directa de su previo “totemismo político”.³³

En lo que respecta a la cuestión relativa a la “esencia” del poder, el mecanismo de abstracción ontológica puesto habitualmente en marcha por Heidegger en referencia a fenómenos “concretos” y determinados alcanza en este caso una de sus más elevadas cotas. Del mismo modo que, desde la óptica “esencialista” típicamente heideggeriana, “propiamente habla el lenguaje, no el hombre. El hombre no habla más que en la medida en la que co-responde al lenguaje” (*Eigentlich spricht die Sprache, nicht der Mensch. Der Mensch spricht erst, insofern er jeweils der Sprache ent-spricht*),³⁴ así también el poder no es algo de lo que el hombre pueda disponer o carecer, una facultad que resulte posible “ejercer” o no, sino una “propiedad” del Ser que se muestra a través de la “diferencia ontológica”: “Ser y ente. En esta «diferenciación» está el origen del dominio, es decir, en el Ser mismo”.³⁵ La destrucción del sujeto (también del “sujeto político”) operada por el totemismo ontológico heideggeriano, arroja como consecuencia el hecho de que el poder -tomado aquí en

su dimensión más estrictamente “política”- devenga instancia hipostasiada y sublimada ante la cual todo ejercicio meramente individual de dominio aparece como subsidiario e “inesencial”: “El poder no necesita portadores (*Träger*), porque el Ser nunca es conducido por el ente, sino a lo sumo al revés, el ente a través del Ser, esto es, el poder, es dominado (*durchmachtet*) hacia sí mismo [...] El poder no requiere portador alguno y no puede tener algo semejante en general, porque no es nunca un ente fijo aquí o allá y representable. Es el Ser mismo desvelado (*entschleierte*) de forma diferente en cada caso [...]. El poder no puede ser aprehendido (conducido a la posesión) porque solamente podemos ser nosotros poseídos (*bessenen*) por él”.³⁶ El sujeto individual puede, pues, a lo sumo (como en el caso de la esencia del lenguaje o el de la co-pertenencia al pueblo) “co-rresponder” al poder “ontológicamente universal” cuando ejerce algún tipo de dominio “ontico” y particular -un determinado liderazgo político, por ejemplo-, sin que ello suponga en absoluto posesión efectiva de poder alguno. Sucede, más bien, que del mismo modo que el *Da-sein*, la apertura de la existencia “individual”, es “apropiada” o “poseída” por la donación del Ser en el evento del *Ereignis*, así también el “*Dasein* público” resulta “poseído” o “conducido” (*geführt*) por el poder mismo en cuanto “modalidad” particular de desvelarse el Ser.

De esta primacía de la esencia abstracta del poder, entendida como “caso” concreto de prevalencia de la verdad del Ser sobre sus manifestaciones particulares en la esfera del “ente” (esto es, sobre la praxis política realmente dada), deriva directamente una consecuencia política sumamente pregnante, a saber: aquella que dispensa de toda res-

pensabilidad digna de tal denominación a los prescindibles “portadores” del poder.³⁷ En efecto, contemplada desde el prisma ontológicamente totémico heideggeriano al cual nos hemos venido refiriendo, toda posible justificación susceptible de serle requerida al portador del poder político en referencia a las consecuencias para el común derivadas de sus actos y decisiones concretas en la esfera de lo público, debería ser reclamada con propiedad al poder mismo y su esencia, es decir, al modo de “desvelamiento del Ser” al cual el gobernante singular se ha limitado a “co-rresponder”. Ahora bien, tal requisitoria resulta absurda y quimérica, habida cuenta de que se dirigiría hipotéticamente a una instancia impersonal, anónima y en extremo abstracta que ni siquiera forma parte de la esfera de lo “ente”. Con ello, el ocasional y aparente “portador” del poder, el político concreto, que es realmente alguien “conducido” por el poder y no “conductor” del mismo (no *Führer*, sino propiamente *geführ*), se halla siempre libre de toda “culpa” o responsabilidad de orden ético que pudiera virtualmente serle atribuida en referencia a las consecuencias derivadas de su efectiva praxis política.³⁸

Desde este punto de vista, no es de extrañar que Heidegger no encuentre dificultad alguna a la hora de “contar con los dedos de una mano” a los “criminales planetarios de la modernidad”, y tal vez en ello radique asimismo la verdadera razón de su reiterado silencio a la hora de condenar explícitamente la específica praxis criminal puesta en marcha por aquellos individuos “conducidos” (*ge-führten*) por el poder en la época del nacionalsocialismo: “De ahí que a las épocas determinadas por la incondicionada esencia del poder pertenezcan los grandes cri-

minales (*grossen Verbrecher*). Éstos no se dejan enjuiciar según criterios ético-jurídicos. Se puede hacerlo, pero así jamás se alcanza su verdadera criminalidad [la “esencia” de su criminalidad, podría decirse una vez más] [...]. Los principales criminales planetarios son, conforme a su esencia, plenamente iguales como consecuencia de su incondicionada servidumbre a la incondicionada autorización (*Ermächtigung*) del poder [...]. Los principales criminales planetarios de la reciente modernidad, en la cual se hacen primeramente necesarios y posibles, se dejan justamente contar con los dedos de una mano”.³⁹

Además, el poder -como el *mana*, el Ser o el lenguaje- se manifiesta con mayor volumen de intensidad en ciertos objetos y acontecimientos en detrimento de otros. A pesar de no precisar de portador alguno y de ejercer su dominio de forma autorreferente, hay ciertos elementos “conductores” del “Ser-poder” (en el sentido en que se habla de “buenos” o “malos” conductores de la electricidad, por ejemplo) capaces de co-rresponderlo o de “ser autorizados” por él de forma privilegiada. Siguiendo nuevamente un esquema netamente totémico, Heidegger distingue sin vacilaciones entre objetos en cuya actividad la “historicidad” del Ser se encarna singularmente, como “la rotación de las hélices del avión que transporta al *Führer* de Munich a Venecia al encuentro de Mussolini”,⁴⁰ y pueblos -como “los Cafres”- entre los cuales tal “encarnación” no acontece en absoluto: pueblos esencialmente “carentes de historia” (*geschichtlos*). De forma análoga al *mana* melanesio, el poder se hace patente asimismo a través de determinados individuos singulares (el “gran hombre” tribal o el propio *Führer*) en los cuales

adquiere mayor volumen de pujanza, pero manteniendo siempre intacto ese grado de abstracción que preserva el esquema totémico de subsidiariedad de lo subjetivo e individual con respecto a la universal instancia abstracta (anónima) que los precede, “conduce” y “provo-ca”. Todos ellos son emplazados por este “Ser del poder”, y por tanto irresponsables realmente de aquello que el poder lleva a cabo de forma efectiva a través suyo.

4. Conclusión

Así pues, la múltiple diversificación del ser en instancias “totémicas” diferentes entre sí pero comúnmente abstractas y supraindividuales (el poder, la *Vaterland*, la *Volksge-meinschaft* o el *Gestell* técnico y político-social) halla su efectiva consumación en el agostamiento de la subjetividad particular. En todos estos casos, de lo que se trata fundamentalmente es de sepultar al sujeto, tanto

epistémico como ético, bajo el magma con-figurado por sucesivos elementos de natu-raleza igualmente impersonal y anónima que vendrían a ocupar el lugar preeminente que aquél asumía históricamente desde el inicio de la modernidad. De este modo, el tote-mismo ontológico-político que impregna la totalidad del pensamiento heideggeriano supondría una decisiva contribución a la em-presa indicada por el conde Yorck en su co-rrespondencia con Dilthey (tan admirada, de modo nada casual, por Heidegger): una ta-reja consistente en “enterrar definitivamente al hombre surgido desde el Renacimiento”, es decir, al “hombre moderno”.⁴¹ El pro-ceso, tanto filosófico como político, con-duciente a tal acto de “inhumación antropo-lógica” constituye, según hemos tratado de mostrar, el núcleo de aquello que Heidegger identifica en primer término con la “esencia” y la “interna verdad” propias del movimiento nacionalsocialista.

BIBLIOGRAFÍA

- Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. de A. Martínez Arancón y S. González Noriega, Alianza, Madrid, 2008.
- Eliade, M., *Mitos, sueños y misterios*, trad. M. Portillo, Kairós, Barcelona, 2010.
- Evans-Pritchard, E. E., *Las teorías de la religión primitiva*, trad. de M. Abad y C. Piera, Siglo XXI, Madrid, 1991.
- Fariás, V., «La constitución del tiempo y la temporalidad de una Historia Colectiva auténtica», en *Fenomenología y Hermenéutica. Actas del I Congreso de Fenomenología y Hermenéutica*, Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile, 2008.
- Faye, E., *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*, trad. de O. Moro, Akal, Madrid, 2009.
- Ferry, L.-Renaut, A., *Heidegger y los modernos*, Paidós, Barcelona, 2001.
- Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. Jiménez, Katz, Madrid-Buenos Aires, 2008.
- Heidegger, M., *Wegmarken*, GA 9, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1976.
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983.
- Heidegger, M., “Hebel, der Hausfreund”, en: *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983.

- Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, GA 65, Klostermann, Frankfurt a. M., 1989.
- Heidegger, M., *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, GA 45, Klostermann, Frankfurt a. M., 1992.
- Heidegger, M., *Heraklit*, GA 55, Klostermann, Frankfurt a. M., 1994.
- Heidegger, M., *Besinnung*, GA 66, Klostermann, Frankfurt a. M., 1997.
- Heidegger, M., *Die Geschichte des Seyns*, GA 69, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1998.
- Heidegger, M., *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, Klostermann, Frankfurt a. M., 1998.
- Heidegger, M., *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "der Rhein"*, GA 39, Klostermann, Frankfurt a. M., 1999.
- Heidegger, M., *Nietzsche I*, trad. J. L. Verma, Destino, Barcelona, 2000.
- Heidegger, M., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, Gesamtausgabe (GA) Band 16*, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 2000.
- Heidegger, M., *Identität und Differenz*, GA 11, Klostermann, Frankfurt a. M., 2006.
- Levinas, E., *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, IMEC/Grasset, Paris, 2009.
- Leyte, A., *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005.
- Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, trad. R. Zauner y A. Lotha, Visor, Madrid, 1992.
- Meschonnic, H., *Heidegger o el nacional-esencialismo*, trad. H. Savino, Arena Libros, Madrid, 2009.
- Petzet, H.W., *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger (1929-1976)*, trad. L. Langbehn, Katz, Buenos Aires-Madrid, 2007.
- Pöggeler, O., *Filosofía y Política en Martin Heidegger*, trad. J. de la Colina, Ediciones Coyoacán, México, 2005.
- Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. de R. Gabás, Tusquets, Barcelona, 1997.
- Strauss, L., «Introducción al existencialismo de Heidegger», en VV.AA., *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, trad. B. Ainsbinder, Manantial, Buenos Aires, 2008.

NOTAS

¹ La fórmula “*Privatnationalsozialismus*” fue puesta en circulación por el propio Heidegger en su escrito de 1945 *Das Rektorat. Tatsachen und Reflexionen*, en el cual alude a ella a propósito de la “opinión” (*Ansicht*) expresada en 1933 por Wacker, a la sazón ministro de cultura y educación del Land de Baden, inmediatamente después de asistir al célebre discurso rectoral de Heidegger *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Conforme al parecer del ministro, aquello que acababa de oír “Era una forma de «nacionalsocialismo privado» que hacía caso omiso de las perspectivas del programa del partido” (Heidegger, M., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, Gesamtausgabe* (GA) Band 16, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, p. 381). En lo sucesivo citaremos las obras de Heidegger publicadas en la conocida como “edición integral”, mediante las siglas GA seguidas de número de volumen y página. Salvo indicación expresa en sentido contrario, todas las traducciones son nuestras.

² En *Brief über den “Humanismus”* (1947), Heidegger se refiere expresamente a la asunción de este nuevo punto de gravedad central en torno al cual gravitará en los años posteriores la totalidad de su meditación acerca del Ser y su relación con la esencia del hombre: “Solamente un gesto (*Wink*) del lenguaje de la metafísica”, puesto que «*Ereignis*» es, desde 1936, la palabra conductora de mi pensar (*das Leitwort meines Denkens*)” (Heidegger, M., *Wegmarken*, GA 9, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, p. 316).

³ Heidegger, M., *Die Geschichte des Seyns*, GA 69, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1998, p. 30. En este sentido, tiene razón Emmanuel Faye cuando, en referencia a la “destrucción de la metafísica del yo” iniciada por Heidegger en *Sein und Zeit* y retomada con singular virulencia en el curso del semestre de verano de 1933 titulado *Die Grundfrage der Philosophie*, escribe: “Si la destrucción de la ontología del cogito ergo sum anunciada en Ser y tiempo es llevada a cabo en este curso, es importante darse cuenta de que dicha empresa no tiene nada de filosófica. Pese a ello, estas páginas merecen ser analizadas, porque en ellas se ve de manera particularmente clara quién es aquí el adversario que Heidegger pretende des-

truir: Descartes. Y, con él, Heidegger pretende también destruir toda la filosofía que defiende la individualidad humana y el espíritu humano entendido como intelecto y como razón” (Faye, E., *Heidegger: La introducción del nazismo en la filosofía*, trad. de O. Moro, Akal, Madrid, 2009, p. 154).

⁴ Heidegger, M., *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, GA 45, Klostermann, Frankfurt a. M., 1992, p. 131.

⁵ Este es el auténtico sentido que subyace a las reiteradas admoniciones vertidas por Heidegger en el “Discurso del rectorado” y en otros documentos de la misma época, relativas a si “nosotros queremos o no la esencia de la Universidad alemana”, o a si “queremos que nuestro pueblo cumpla con su misión (*Auftrag*) histórica”, es decir, en suma, a si “nos queremos a nosotros mismos” (Heidegger, M., *Reden, cit.*, pp. 116-117).

⁶ Algo en absoluto sorprendente cuando la libertad en general es definida como “la pertenencia a la propiedad (*Eigentum*) del Ser. La propiedad del Ser es la verdad esenciante como claro (*Lichtung*) de la ocultación. *El nexa (Bindung) del Ser no ligado al ente. Esencial intimidad de verdad y libertad*” (Heidegger, M., *Die Geschichte des Seyns, cit.*, p. 170). De esta concepción de la libertad deriva asimismo una paralela concepción relativa a la esencia del hombre: “El hombre comprende el Ser; es el gobernador (*Staatthalter*) del proyecto del Ser, la vigilancia (*Wächterschaft*) de la verdad del Ser lo determina desde el Ser y «sólo» desde esta así concebida esencia del hombre. El hombre pertenece al Ser como el apropiado por el Ser mismo para su fundación de la verdad. Así apropiado, está entregado (*überantwortet*) al Ser, y tal entrega remite la conservación y fundación de esta esencia humana a aquello que el hombre mismo debe primeramente hacer propiedad suya [...]: el *Dasein* que es la fundación de la verdad (*Wahrheitsgründung*) misma” (Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, GA 65, Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, p. 500).

⁷ Evans-Pritchard, E. E., *Las teorías de la religión primitiva*, trad. de M. Abad y C. Piera, Siglo XXI, Madrid, 1991, p. 100.

⁸ En el seminario inédito de 1933-1934 *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* (cuya publicación no contempla el plan de la *Gesamtausgabe*), Heidegger procede a identificar la diferencia ontológica entre Ser y ente con la duplicidad pueblo-Estado. En palabras de Emmanuel Faye: “allí le vemos «ontologizar» la relación entre el Estado y el pueblo y presentarla como el equivalente exacto de la relación entre el ser y el ente. Heidegger no habla solamente de «diferencia ontológica», sino de una relación *Staat-Volk* que es explícitamente identificada con la relación *Sein-Seiendes* en la siguiente frase: «El pueblo, el ente, mantiene una relación muy precisa con su ser, el Estado» (Faye, E., *op. cit.*, p. 220).

⁹ Evans-Pritchard, E. E., *op. cit.*, p. 100.

¹⁰ Un nexa que, por lo demás, se halla en el fundamento mismo de afirmaciones heideggerianas -no precisamente escasas en su obra- como la siguiente: “La cuestión no es saber si el pueblo alemán permanece siendo o no *el* pueblo histórico de Occidente, sino si ahora, con dicho pueblo, todo hombre de la tierra es puesto en juego y, en realidad, puesto en juego por el propio hombre [...]. Cualquiera que sea el modo y el contenido que pueda asumir el destino externo histórico de Occidente, los alemanes deben enfrentar todavía la prueba más decisiva, en la que tal vez sean probados contra su voluntad por aquellos que no saben, para comprobar si ellos, los alemanes, se encuentran en consonancia con la verdad del Ser [...] y salvar, así, el oculto atavío de lo inicial contra la mezquindad espiritual del mundo moderno” (Heidegger, M., *Heraklit*, GA 55, Klostermann, Frankfurt a. M., 1994, pp. 69 y 180-181).

¹¹ Evans-Pritchard, E. E., *op. cit.*, p. 108.

¹² Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. de A. Martínez Arancón y S. González Noriega, Alianza, Madrid, 2008, p. 303.

¹³ *Ibid.*, p. 329.

¹⁴ *Ibid.*, p. 346.

¹⁵ Según la interpretación de Rüdiger Safranski, el compromiso político de Heidegger en 1933 supondría precisamente “un filosófico salto mortal hacia el primitivismo”. En este sentido, escribe: “En una conferencia ante los estu-

diantes de Tubinga el 30 de Noviembre de 1933, Heidegger profesa explícitamente: «Ser primitivo significa estar por impulso e instinto interno allí donde comienzan las cosas; ser primitivo es estar movido por fuerzas interiores»” (Safranski, R. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. de R. Gabás, Tusquets, Barcelona, 1997, p. 275).

Sin embargo, al hilo de lo anteriormente expuesto, resulta difícil suscribir el dictamen de Safranski conforme al cual “Ahí alguien se despierte furiosamente de las penosas sutilezas del propio pensamiento sobre el ser. De pronto irrumpe un hambre de realidad compacta y concreta [...]. Heidegger borra incluso su diferencia más destacada, la que había establecido entre el ser y el ente” (*Ibid.*). Nos parece más bien que de lo que se trata a partir de 1933 no es en absoluto de eliminar la “diferencia ontológica”, sino -como vimos- de redefinirla y aplicarla de modo más “correcto” (identificándola con la articulación *Volk-Staat*, por ejemplo). Así el supuesto “giro hacia el primitivismo”, lejos de abandonar la ontología, la filosofía, le asigna un distinto referente y le confiere un renovado sentido “totémico”.

¹⁶ Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983, p. 208. Luc Ferry y Alain Renaut distinguen dos posibles modos de interpretar el nexa entre este “encuentro” y la “grandeza” del nacionalsocialismo: “En una primera perspectiva, aquella en la que la correspondencia con la técnica requeriría simplemente expresar o traducir políticamente las exigencias, el nacionalsocialismo habría tenido en el fondo la grandeza de haber percibido esas exigencias y de haber llegado a la conclusión de que la democracia era irremediablemente no apta para cumplir lo que podía imponer la consumación de la modernidad [...]. Una segunda perspectiva, muy diferente de la primera, aparece a partir de la misma interpretación «tecnológica» del mundo moderno, si por aptitud para «corresponder» a la era técnica se entiende *la capacidad de responder eficazmente a ella, conjurando los peligros que entraña*” (Ferry, L.-Renaut, A., *Heidegger y los modernos*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 93-94). Aquí, por las razones ya expuestas, nos decantamos a favor del primer prisma hermenéutico.

¹⁷ Heidegger, M., *Identität und Differenz*, GA 11, Klostermann, Frankfurt a. M., 2006, p. 47.

¹⁸ *Ibid.*, p. 46. Al contrario de lo que supone Vattimo, esta intuición no constituye un *hápax* en el marco de la obra heideggeriana, sino que es apuntada, bajo diferentes formulaciones en otros lugares. Baste como ejemplo el siguiente pasaje: “Lo que, sin embargo, vemos en tal meditación sobre la metafísica como su fundamento y su límite interno, es el primer reflejo (*erste Widerschein*) del *Er-eignis*, aún totalmente hundido en sí. Solamente aclarar a éste en el pro-yectar (*Ent-werfen*) como lanzarse desde la inesencia (*Unwesen*) del sujeto al *Da-sein*” (Heidegger, M., *Besinnung*, GA 66, Klostermann, Frankfurt a. M., 1997, p. 362).

¹⁹ Heidegger, M., *Reden*, cit., p. 672.

²⁰ Citado en: Petzet, H.W., *Encuentros y diálogos con Martin Heidegger (1929-1976)*, trad. L. Langbehn, Katz, Buenos Aires-Madrid, 2007, p. 85.

²¹ A este respecto, Emmanuel Levinas ilustra con acierto el modo en que, cuando se toma como raíz el supuesto de que los acontecimientos esenciales tienen lugar a partir del “evento” originario de “silenciosa intimidad entre el pensamiento y el Ser” (es decir, del *Er-eignis*), se desemboca, en el plano ético-social, en la tesis según la cual no existen -ni pueden existir- más que relaciones de carácter colectivo: “La relación colectiva misma, la relación con el otro, se reduce (*ramène*) a una relación colectiva, a una representación. Ninguna otra relación es posible aquí, pues ninguna otra relación es posible para el sujeto: el sujeto no se define más que por el poder” (Levinas, E., *Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, IMEC/Grasset, Paris, 2009, p. 80).

²² Heidegger, M., *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, Klostermann, Frankfurt a. M., 1998, p. 64.

²³ Heidegger, M., *Die Geschichte des Seyns*, cit., p. 190.

²⁴ De hecho, Heidegger identifica hasta tal punto el proyecto del naciona­l­so­cialismo y su “interna verdad” con la empresa conducente a la destrucción del sujeto moderno en todas sus formas y manifestaciones (en contraposición a la “existencia griega”, ajena supuestamente a este tipo de

subjetividad), que todavía en 1942 estima necesario tener que aclarar que “No se contribuye en absoluto al conocimiento y la valoración de la unicidad histórica (*geschillichen Einzigkeit*) del naciona­l­so­cialismo cuando ahora se interpreta lo griego (*das Greichentum*) de modo que se pueda pensar que ya los griegos hubieran sido todos «naciona­l­so­cialistas»” (Heidegger, M., *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, GA 53, Klostermann, Frankfurt a. M., 1993, p. 106).

²⁵ Este rasgo esencial permite clarificar el sentido profundo de las afirmaciones heideggerianas evocadas por Víctor Farías, en las cuales el pensador de Friburgo reafirma “la «verdad interior y grandeza del Nacional socialismo del inicio» y [sobre todo] «la imposibilidad de que con la democracia se solucionen los problemas del hombre moderno»” (Farías, V., «La constitución del tiempo y la temporalidad de una Historia Colectiva auténtica», en *Fenomenología y Hermenéutica. Actas del I Congreso de Fenomenología y Hermenéutica*, Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile, 2008, p. 392).

²⁶ No podemos, desde esta perspectiva hermenéutica, aceptar la sugerencia de Arturo Leyte conforme a la cual cuando Heidegger se refirió a la “grandeza y verdad” del naciona­l­so­cialismo como encuentro entre la técnica planetaria y el hombre moderno, “el filósofo quiso vislumbrar una forma de control del propio ser, remediando así la posibilidad de la propia *pólis* como el ámbito de la concurrencia y el diálogo” (Leyte, A., *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005, p. 328). Manifiestamente, según nuestra interpretación, sucede justamente todo lo contrario. Y ello -en parte- porque como afirma el propio Leyte “metafísica [es decir, también “filosofía de la subjetividad”] y democracia son significados no sólo complementarios, sino coincidentes. En consecuencia, la democracia no es una forma de gobierno, sino una forma de ser, aquella que corresponde a la consumación de la metafísica de la voluntad de poder” [cuya raíz se halla en la autoafirmación, tanto epistemológica como “práctica” del sujeto moderno] (*Ibid.*, p. 322).

²⁷ Heidegger, M., *Besinnung*, cit., p. 122.

²⁸ *Ibid.*, pp. 122-123.

²⁹ *Ibid.*, p. 144. Algo análogo sucede en referencia a la “teoría racial” que Wacker había echa-

do a faltar en el “nacionalsocialismo privado” de Heidegger, ajeno –según él– a este factor decisivo dentro de las “perspectivas programáticas” del NSDAP. He aquí, tal vez, la razón: “en toda doctrina racista se da ya incluido el pensamiento de una *primacía de raza* [...]. Aquí viene al aparecer el auto-olvidado círculo de toda subjetividad, el cual no contiene una determinación metafísica del yo, sino toda la esencia del hombre en su relación con el ente y consigo misma. El fundamento metafísico del pensamiento racista no es el biologismo, sino la subjetividad que piensa metafísicamente todo Ser del ente (el alcance de la superación de la esencia de la metafísica y de la metafísica moderna en particular). Pensamiento demasiado grosero en todas las refutaciones del biologismo: por ello, vano (*Vergeblich*)” (Heidegger, M., *Die Geschichte des Seyns*, cit., pp. 70-71).

³⁰ Heidegger, M., *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “der Rhein”*, GA 39, Klostermann, Frankfurt a. M., 1999, pp. 121-122. Tal vez a la luz de la “historicidad” (*Geschichtlichkeit*) aquí mencionada devenga más comprensible la “confesión” efectuada en 1936 por Heidegger a Karl Löwith durante el encuentro entre ambos en Roma, y según la cual Heidegger “asintió sin recelo” a la tesis de que “su adscripción al nacionalsocialismo estaba ligada a su filosofía” y “me explicó que su concepto de la «historicidad» era la base de su «entrada en acción»” (Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*, trad. R. Zauner y A. Lotha, Visor, Madrid, 1992, p. 79)

³¹ De hecho, Heidegger juega con las palabras “nacionalismo” y “socialismo” (sin unir las en una única expresión) para, como en el caso de la “teoría de la raza”, postular su subyacente referencia tácita a la subjetividad moderna: “La consecuencia esencial de la *subjetividad* es el nacionalismo de los pueblos y el socialismo del pueblo [...]. La consecuencia esencial de esta historia de la subjetividad es la ilimitada lucha por el afianzamiento (*Sicherung*) del poder, y por ello las *infinitas guerras* que asumen la autorización de poder (*Machtermächtigung*)” (Heidegger, M., *Die Geschichte des Seyns*, cit., p. 44).

³² Heidegger, M., *Hölderlins Hymnen*, cit., p. 143. Compárese esta declaración (en la cual, por

cierto, el *Volk* no deja de revestir una voluntad de “mismidad” que la torna acreedora a la propias diatribas heideggerianas contra la transmutación del “sujeto individual” en “sujeto popular” preconizada por los “pobres diablos” nacionalsocialistas) con las exhortaciones vertidas por Heidegger en 1933 al pueblo alemán con motivo del plebiscito hitleriano en el cual presuntamente éste ha de “decidir si quiere ser él mismo o no”.

³³ Una tesis que soslaya la posibilidad, fugazmente entrevista por Heidegger en ciertos lugares de su producción, de que el Ser tenga más que ver con la *Heimatlosigkeit* (“falta de suelo natal”) y la *Unheimlichkeit* (el “desarraigo”) que con la acogida *heimlich* brindada por “la tierra patria”: “el «vacío» podría estar incluido en la esencia del Ser” (Heidegger, M. *Nietzsche I*, trad. J. L. Vermaal, Destino, Barcelona, 2000, p. 283). Nos parece, por lo demás, que las indicaciones de Leo Strauss conforme a las cuales la forma de la que el hombre dispone para “superar” el desarraigo ontológico es la remisión al *Mit-Sein* (“ser-con-otros”) radical, al existir colectivo y comunitario, en clave de “ética existencial” soslayan la cuestión fundamental. Según Strauss “El hombre no puede comprenderse a sí mismo a la luz del todo, a la luz de su origen y de su fin. Esta irremediable ignorancia es la base de su desarraigo, el núcleo de la condición humana”. Pero “puede rescatarse de este desarraigo” dado que “El hombre es esencialmente un ser social: ser un ser humano significa estar con otros seres humanos”. Así, “parecería existir la posibilidad de una ética existencial, que debería, no obstante, ser una ética estrictamente formal. En todo caso, Heidegger no creyó jamás en la posibilidad de una ética” (Strauss, L., «Introducción al existencialismo de Heidegger», en VV.AA., *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, trad. B. Ainfinder, Manantial, Buenos Aires, 2008, p. 52).

A la luz de lo indicado en *Die Geschichte des Seyns*, lo que sucede más bien en Heidegger es que la ausente –y abiertamente recusada– “ética existencial” es reemplazada por la pura remisión al Ser-*physis*, es decir, por la desaparición de la subjetividad y la muerte del hombre en cuanto *subiectum*. Las apelaciones heideggerianas al “habitar” y a la *Aufenthalt*, así como a la *Stamm* (“procedencia”), indican que el desarraigo es siempre

un fenómeno subsidiario identificado con la “existencia moderna” y la subjetividad que le sirve de fundamento. Cuando el hombre habita (*wohnet*) en la “verdad del Ser” el desarraigo existencial moderno desaparece: no se trata, pues, de algo originario. El efecto “antropológico” causado por la pertenencia al Ser es el *Wohnen*; el producido por la asunción de la primacía de la subjetividad es, inversamente, la *Heimatlosigkeit* (recuérdese: “la patria es el Ser mismo”).

³⁴ Heidegger, M., “Hebel, der Hausfreund”, en: *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983, p. 148.

³⁵ Heidegger, M., *Die Geschichte des Seyns*, cit., p. 21.

³⁶ *Ibid.*, pp. 63-64.

³⁷ Es por ello que Heidegger rechaza el punto de vista según el cual “«el poder» se aloja en cualesquiera «portadores» y los hace responsables de aquello que «hacen» con el poder, en vez de considerar que los portadores son los siervos (*Knechte*) que son solamente hechos por el poder. Pero los siervos, correspondiendo al esencial desplegarse de la esencia del poder a la incondicionada inesencia, no son enanos, sino «*gigantes*» en referencia al modo en que simplemente *se someten* (*unterwerfen*) -sin medida parangonable- a la esencia del poder” (Heidegger, M., *Die Geschichte des Seyns*, cit., p. 78).

³⁸ El poder resulta, pues, parangonado aquí ontológicamente (y de modo “totémico”) con el *Volk* y el Estado que Heidegger identificaba en el curso de 1933 con el Ser y el ente. El ocaso definitivo de la subjetividad que esta triple abstracción totémica supone, se halla en la raíz de la célebre renuncia heideggeriana a “escribir una ética” y explica puntualmente la ausencia de ésta en el conjunto de su pensamiento ontológico. A este respecto acierta Henri Meschonnic cuando escribe: “Por su esencialización del Ser, identificado al estado y al grupo, como ya no hay sujetos, no hay más ética: ninguna ética en lo político” (Meschonnic, H., *Heidegger o el nacional-esencialismo*, trad. H. Savino, Arena Libros, Madrid, 2009, p. 146. De hecho, habida cuenta de este omnipresente “esencialismo” radical apoyado en un reiterado protocolo de “sublimación de esencias”, el pensamiento de Heidegger es susceptible, propiamente hablando, de ser descrito de cualquier

forma excepto como “filosofía existencial”.

³⁹ Heidegger, M., *Die Geschichte des Seyns*, cit., pp. 77-78.

⁴⁰ Heidegger, M., *Logik als die Frage*, cit., p. 83. Todo ello favorece que a estas caracterizaciones heideggerianas pueda serles aplicada con toda legitimidad la descripción que Mircea Eliade ofrece acerca de lo esencial del totemismo melanesio: “Este mana no está fijado a un objeto determinado, ya que casi todos los objetos pueden vehicularlo [...]; el jefe del clan también posee mana, los ingleses esclavizaron a los maoríes porque su mana era más fuerte [...]. Una barca sólo es rápida si tiene mana, al igual que un gavilán que pesca o una flecha que hiera mortalmente. En pocas palabras, todo lo que *es* por excelencia posee mana” (Eliade, M., *Mitos, sueños y misterios*, trad. M. Portillo, Kairós, Barcelona, 2010, p. 150).

⁴¹ A este respecto, no podemos secundar las observaciones de Otto Pöggeler según las cuales “hay que señalar que Heidegger, al intentar preguntar más allá de la metafísica, deja sin apoyo la fundamentación metafísica de la filosofía política. Por ello, fatalmente tenía que fracasar con su filosofía política” (Pöggeler, O., *Filosofía y Política en Martin Heidegger*, trad. J. de la Colina, Ediciones Coyoacán, México, 2005, p. 94). Como hemos mostrado, la fundamentación “metafísica” de lo político tiene en el pensamiento heideggeriano sólidos y palmarios cimientos. En este sentido, Habermas resulta más certero al apuntar que, en el marco del concepto de historia del Ser “el error fascista de Heidegger cobra una significación articulada en términos de historia de la metafísica” (Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. M. Jiménez, Katz, Madrid-Buenos Aires, 2008, p. 178).

Según Habermas, para quien “Al atenerse a una mera inversión de la pauta que la filosofía del sujeto representa, Heidegger permanece prisionero de los planteamientos de la filosofía del sujeto” (*Ibid.*), el “fracaso político” del que hablaba Pöggeler, lejos de deberse a una falta de fundamentación metafísica, pone inversamente en cuestión los propios cimientos sobre los que se asentaba la ontología heideggeriana: “Al haber identificado el «Dasein» con el Dasein del pueblo, el poder-ser auténtico con la toma del poder, la libertad con la voluntad del *Führer* y al haber

logrado embutir en la pregunta por el Ser la revolución nacionalsocialista [...], entre su filosofía y los acontecimientos de la época quedaba establecida una conexión interna” (*Ibid.*, p. 177). Así, “una lisa y llana condena político-moral del nacionalsocialismo hubiera tenido que afectar a los fundamentos de la renovada ontología y poner en cuestión el planteamiento teórico”, mientras que

si “la autoría de tal retraso en la lección dada por la historia universal, quien había de asumirlas era la propia historia del mundo, y no por cierto la historia concreta, sino una historia sublimada, una historia a la altura de la ontología”, el problema de la incómoda conexión entre ontología y compromiso político quedaría resuelto. “Y así nació el concepto de historia del Ser” (*Ibid.*).