

# **CUESTIONES DE METODOLOGIA PARA EL ESTUDIO DE UN CASO DE FASCISMO FILOSOFICO: MARTIN HEIDEGGER Y EL NAZISMO**

**Víctor Farías**

Universidad Libre de Berlín

## **I**

No sin razón, más de un filósofo ha denunciado el acrecentado interés de nuestra época por cuestiones metodológicas, teniéndole por una justificación para ocultar el vacío relativo a los asuntos de contenido. Ello, siendo cierto en más de un caso, no puede ser postulado sin más respecto a las reflexiones en torno a la significación filosófica del fenómeno histórico que es el fascismo.

Filosóficamente, el fascismo se ofrece como un objeto de reflexión en diversos sentidos. Ante todo cabe afirmar que ninguna explicación puramente histórica puede agotar la significación del fenómeno en cuestión. Ni la investigación histórica causalista y racional, sea ella deduccionista o apriorista, ni tampoco la crónica histórica positivista o su variante «mentalista», pueden explicar plenamente un fenómeno histórico como lo es el fascismo, sin recurrir a un análisis exhaustivo de *los textos* en los cuales los agentes histórico-políticos fundamentan su actividad. Puede (y es así en la mayor parte de los casos) que esta fundamentación sea primitiva y de un nivel de reflexión íntimo, pero aun así esa formulación tiene un carácter y un significado propio que, de no ser analizado rigurosamente, deja al todo sin su sentido completo. Precisamente cuando se busca entender los fenómenos históricos desde el punto de vista de su significado activo, es que es preciso explicar cuál es el sentido del discurso puesto en acción. Precisamente porque no es frecuente encontrarse con análisis textuales, es que en muchos casos las diferentes articulaciones del fascismo se confunden entre sí y no resultan diferenciables de otras formas análogas de represión (dictaduras militares, v. gr.).

Pero si bien en esta primera exigencia metodológica la filosofía (tradicionalmente entendida) puede exigir un vasto campo de influencia, ella podría conducir a un equívoco. A saber, a postular que en el análisis

textual se agota el fenómeno. El acto histórico se articula en un todo que es propuesto en la reflexión, su programa, y con el cual se compara permanentemente. Pero a la vez ese discurso, llamado ideológico por su pragmatismo, es el resultado de una acción histórica colectiva que responde a necesidades concretas y articuladas. El texto programático enuncia la actividad histórica real y es a la vez su resultado. Por eso resulta imposible formular científicamente el sentido y la dimensión filosófica de un fenómeno histórico sin mostrar con rigurosidad la estructura histórica en que surge el texto programático. La concepción del mundo que subyace a la ideología es un resultado de la acción histórica en que el «mundo» es constituido. Pero antes de resolver aún cuál sea el carácter fundamental del movimiento histórico (los «intereses» o las «ideas») cabe decir que cualquier afirmación resulta abstracta y puramente formal mientras no se hayan encontrado los medios para hacer las afirmaciones del caso. Las afirmaciones históricas sólo resultan científicamente válidas cuando ellas integran un fenómeno a un conjunto explicable. Ello sólo es posible en la medida en que cada uno de los momentos que constituyen el ensamble son referibles a un todo en que se encuentran articulados como agentes sociales y políticos. Esto es, cuando los ensamblajes son entendidos a partir de las *instituciones*. Ni los sujetos más o menos «geniales», ni las «ideas» más o menos profundas y oportunas pueden, por sí solos, explicar lo que es y significa un todo histórico abstracto y concreto porque éste los supera tanto en lo cuantitativo (la significación de la influencia de «las masas») como en lo cualitativo (la acción formadora de los «individuos geniales» y sus «ideas» sobre el conjunto social). El enorme todo histórico se articula en parcialidades que lo reflejan e influyen y que sólo son inteligibles como instituciones. En ellas están incluidos las «ideas programáticas», la actividad individual y masiva, el interés de grupo y el interés individual que busca realizarse y que sólo puede hacerlo dentro de la institución en que se da. Y los conjuntos más vastos también lo son sólo en la medida en que integran el máximo de instituciones: la sociedad y el Estado.

El mayor peligro metodológico radicaría, sin embargo, en aislar el análisis de las instituciones dejándolas sin referencia a los hechos concretos, tales como los relata la crónica. La verdad histórica que se ordena en las instituciones debe revelarse desde y hasta el nivel más singular y concreto de la realidad: el documento. El documento es una referencia absolutamente singularizada, es relato de un acto único e irrepetible y de ahí es que emerge su veracidad y peso. Es a la vez un «documento» en cuanto que sólo es comprensible en relación a la acción histórica que se articula en instituciones, pero es decisivo para el entendimiento del todo precisamente en tanto que es un momento que *integra real e inmediatamente* el conjunto histórico que quiere explicarse. El documento, conservado en los archivos públicos o privados, es el elemento decisivo para objetivar el análisis histórico y, con él, el texto filosófico que funda el proceso histórico en cuestión. En él se debe poder encontrar la facticidad de una afirmación, el momento histórico en que ella se formula, la intención de los agentes y, hasta cierto punto, el sentido y la

significación de todo el ensamble social. Formulado, por lo general, casi en la forma de la anécdota, el documento es la verdad histórica general virtual. Probablemente es la frecuente y generalizada separación entre el discurso filosófico y el análisis histórico referido a las instituciones y basado en los documentos de la época, la causa más relevante del vacío especulativo que caracteriza a las reflexiones filosóficas sobre la historia y la filosofía. La aparente «profundidad» que mira con desprecio a los «historiadores» no es más que la pesca en un aire que se quisiera fuese agua transparente. Naturalmente, más de alguno se ganará la vida construyendo y deconstruyendo lo que sólo capta la intuición irrepetible. Pero lo que en los titiriteros es noble arte, en ciertos intelectuales es charlatanería.

## II

La investigación que he hecho sobre el caso de fascismo filosófico que subyace a la filosofía de Martin Heidegger ha buscado orientarse por estos parámetros metodológicos. Y es precisamente ello lo que explica la forma y hasta la emocionalidad que ha tomado la crítica.

Toda la investigación (o mejor dicho, la reflexión) sobre el tema era puramente formalista: ello aun cuando fuese hecha bajo el signo del materialismo histórico. Precisamente en cuanto sólo se buscaba *deducir* a Heidegger y el existencialismo de los modos de producción postulados (Lukács) o se pretendía clasificarlo dentro de una corriente ideológica de moda que hablaba a través de sujetos teóricos individuales (Adorno). La reflexión materialista mediatizó a Heidegger y su filosofía dentro de su propia acción *política* y lo convirtió en puro objeto de denuncia. En el fondo, la filosofía política que subyacía a esa crítica era, en los hechos, tan formalista como las apologías que buscaban reducir el problema a puras definiciones abstractas negando así, a fin de cuentas, el significado de lo histórico y el problema mismo. Precisamente es esta la razón por la cual los críticos «marxistas» más violentos han podido llegar —sin sonrojarse— a asumir puntos de vista heideggerianos a fin de criticar mi estudio. La «política» los hace creer que hoy es *oportuno* jugar al posmodernista para conquistar «aliados». Y es a una cierta incompreensión más o menos generalizada a lo que debe atribuirse la incompreensión de que sean precisamente los sectores liberales quienes han superado a los «marxistas» en su antifascismo.

Mi investigación buscó precisar con exactitud su objeto formal. En modo alguno pretendí, como postulan cómodamente mis críticos, plantearme el problema del todo de la filosofía heideggeriana. Por el contrario, me pareció elemental —y formulado ello ya en el título de mi trabajo— centrar el asunto en el análisis de *una relación*. A saber, aquella que debía existir entre Heidegger y su filosofía con el movimiento histórico que conocemos como fascismo. Los datos primarios y de base habían sido dados por la colección de documentos publicada previamente por G. Schneeberger. Con ella la relación entre Heidegger y el Nazismo que-

dó convertida en un *hecho histórico* que debía ser ilustrado, analizado y documentado ulteriormente.

Más acá de todos los problemas que plantea la investigación científica del fascismo, cabía partir del hecho que en Alemania (de un modo diferente a que en España o Italia) se había articulado un movimiento político con características propias en lo relativo al Estado (organizado según el *Führerprinzip* y generado según la autoridad del guía), la sociedad (concebida como un todo estamentario no político llamado *Pueblo* y articulada en una *Comunidad* mística) y la historia (agente primario y originario era el Pueblo alemán entendido como sujeto de una Misión y un Destino que lo hacían conductor y señor del concepto de la humanidad debido a su superioridad racial/espiritual).

Es a este movimiento al que Martin Heidegger no sólo se sumó, sino que intentó dirigir espiritualmente basándose en su propia filosofía.

Un principio elemental de la explicación de la historia y la filosofía es que ningún movimiento emerge súbitamente y sin antecedentes. Por eso es que, una vez conocida la militancia de Heidegger a partir de 1933, se hacía necesario reunir en sus textos y biografía político-cultural hasta entonces, todos aquellos momentos que hacían explicable aquello que se buscaba esclarecer. En ello no debe verse un constructivismo abstracto y especulativo, un afán denunciatorio a toda prueba, sino un intento que exige mucho esfuerzo y paciencia, para *reconstruir* una etapa histórica colectiva e individual en el sentido que busca la investigación.

Dadas las condiciones concretas del entorno histórico en que creció el filósofo, era natural que la investigación de los presupuestos se dirigiese a esclarecer la estructura de los antecedentes clericales del fascismo heideggeriano de 1933. Ello tenía un horizonte histórico de referencia muy concreto: el clericalismo tal como él era vigente hacia fines del siglo XIX en Austria y el Sur de Alemania, particularmente en Baviera. Las instituciones fundamentales debieron ser analizadas en sus funciones recíprocas y sus orígenes: la Iglesia católica, sus universidades y escuelas, los partidos, el Parlamento y su relación con el centralismo prusiano, las órdenes religiosas, etc. Y articulándolas con ellas y en ellas, la biografía personal y profesional del joven Heidegger. Los documentos consultados debieron ser, en este orden, primero aquellos que decían razón y provenían de las instituciones como tales (documentos fundacionales o estatutos, publicaciones oficiales, órganos políticos), en segundo lugar las revistas y memorias/crónicas de la época (también las de sectores no oficiales), en tercer lugar los documentos no publicados de las instituciones conservados en archivos públicos (trámites ministeriales y de la administración en general, discusiones confidenciales, informes privados, nombramientos, etc.) y los documentos relativos a la biografía personal (archivos familiares).

Varios son los elementos que aparecieron en esta investigación así estructurada: el autoritarismo antimoderno de las instituciones y la ideología en boga y asumida por el joven M. Heidegger, el chauvinismo extremo que afirmaba la superioridad espiritual e histórica de

los alemanes y su destino en orden a la conducción del Occidente en su lucha ancestral contra lo Asiático. Derivado de allí el antisemitismo religioso explícito o latente, pero agresivo en todo caso y que se expresaba en los diversos niveles institucionales. En especial fue importante la investigación previa relativa a las Encíclicas de la Iglesia católica en las cuales se perfilaba, ya a mediados del siglo XIX, el proyecto de sociedad estamental, el anticomunismo y el antisemitismo latente y explícito, y el antidemocratismo revestido de antiamericanismo.

Otro de los elementos fundamentales del conjunto de antecedentes clerical-fascistas era el ámbito filosófico-cultural en que surgieron como movimiento católico: el romanticismo. Schlegel y Müller ramificaban su filosofía con el romanticismo de Schelling y su irracionalismo genialista. Pero también con el decisionismo implícito en aquella forma de historicismo —que por ser metafísico— renunciaba a entender sus principios. Ese voluntarismo que va a articular en el prusianismo y su Estado, en su militarismo indisociable de una burquesía que en su alianza con la «nobleza» se entendía explícitamente como imperialista.

Estos elementos que van a conducir directamente a la formación del fascismo alemán fueron encontrados en la obra previa de Heidegger (desde 1910 hasta 1933) y precisamente en su obra mayor (*Ser y Tiempo*), de 1927. Es en este punto de la investigación en donde la vinculación del texto filosófico al movimiento en surgimiento reveló una curiosa fertilidad: pese a que *Ser y Tiempo* era conocida ya en más de 10 ediciones, nadie había reparado en la importancia de los conceptos de historicidad, comunidad del ser-con en un colectivo 'histórico, la «lucha», los «héroes» como modelo histórico y, sobre todo, la caracterización del Estado como represivo y elitistamente antidemocrático.

Al no poder dejar de reconocer que mi estudio llamaba la atención sobre una serie de cuestiones que eran perfectamente accesibles, los críticos decidieron cambiar el tema. Dijeron que el antisemitismo que yo creía poder postular en el Heidegger anterior al Tercer Reich, era ficticio y mis afirmaciones eran puro «asociacionismo». Recientemente, el descubrimiento de una carta de Heidegger de 1929 ha puesto espectacularmente las cosas en su lugar. Ulrich Sieg, en *Die Zeit* del 22 de diciembre de 1989, publica la siguiente carta de Heidegger a Victor Schworer en 1929, en la cual el antisemitismo del filósofo queda absolutamente en claro (véase reproducción *facsimile*).

Es curioso, no obstante, que se siga desconociendo el hecho de que ya el adherirse al movimiento antisemita más bestial hasta entonces conocido, todavía no sea aceptado como argumento válido para afirmar el antisemitismo de Heidegger. El que haya mantenido relaciones más o menos cordiales con judíos individuales no dice nada respecto a su actitud frente a lo que los judíos debían afrontar como tales.

La filosofía existencial es un historicismo radical irracionalista y de motivación metafísica. En su variante heideggeriana hasta 1945 no sólo recorrió la fase postfenomenológica por la cual buscó en el ser-ahí el horizonte para iniciar una ontología fundamental, sino que llegó a perfilar la forma en la cual el ser (entendido como revelarse = verdad) se

presentó y constituyó en tal, esto es, en la historia de la metafísica. Así es como todavía en 1935 aparece la forma de revelarse del ser como indisolublemente unida al destino histórico/político de los «pueblos» griego y alemán y sus lenguas/espíritus como los únicos que pueden posibilitar la aparición del ser como tal.

El apoyo inicial al Nazismo y el posterior intento de fundarlo filosóficamente y de así dirigirlo espiritualmente es derivado de la filosofía existencial anterior a 1933, pero complementado en una reestructuración de las categorías filosóficas pensadas hasta entonces. Los documentos encontrados y la actividad política que ellos ponen de manifiesto están así en función de mostrar cómo una filosofía no sólo interpreta un determinado mundo, sino que —consecuentemente— trata de cambiarlo interviniendo fácticamente sobre las instituciones de la época. Las instituciones serán precisamente las universitarias porque es en la Universidad, como «la más alta escuela del Pueblo», en donde se decide la historia en su verdad más relevante.

Para estudiar las relaciones entre la filosofía y el fascismo en tiempos de la democracia parlamentaria es conveniente tener en cuenta un hecho empírico constante y que debe tener profundas implicaciones y supuestos ideológicos. Mientras la otra ideología con implicaciones dictatoriales —el comunismo—, por estar de un modo u otro fundada en un análisis racional, ofrece la posibilidad de que sus adictos renuncien a él y puedan llegar —como es usual— a convertirse en sus enemigos más radicales, el fascismo —por estar fundado en la irracionalidad más extrema— ofrece el cuadro contrario. Se han visto muchos fascistas que, por oportunismo activo o pasivo, se alejan de ese movimiento tras haberlo apoyado y legitimado. Pero no se ha encontrado todavía el caso de un fascista convencido que haya llegado a convertirse en un antifascista democrático y convencido de la razón y la solidaridad.

En un modo muy especial, el caso es que Martin Heidegger hace ver el mismo cuadro. Su militancia activa había sido tan radical que fue precisamente ese ultrismo lo que lo llevó a mantener una actitud críticamente solidaria frente al régimen de Hitler y su partido. Para Heidegger, a partir de 1934-35, no fue él mismo quien abandonó las convicciones esenciales del fascismo, sino el régimen —conducido por filósofos de rango menor— quien se apartó de su verdadera grandeza propia. En esta convicción, Heidegger vivió todo el tiempo restante del Tercer Reich y hasta el final de su vida. Al no realizar las virtualidades que él mismo tenía, el movimiento nazi quedó rebajado a ser una «filosofía de la vida» cuyo pensamiento central ya estaba en Nietzsche, esto es, en el pensador que ponía fin a la etapa de la «historia del ser», que Heidegger hacia 1936 comenzará a llamar «la Metafísica». Su relación con la esencia del fenómeno histórico que es el fascismo alemán (en particular el racismo espiritual que él implica y supone) quedó así intocada. Por ello es que Heidegger nunca va a hacer una crítica de la verdad y racionalidad de la barbarie nazi, por ello es también que nunca va a admitir como necesaria una *retractatio* filosófica y moral.

En los hechos esto significa que la vida filosófico-política de Heideg-

ger en el tiempo de la Alemania convertida en RFA es la de un cripto-fascista que sigue defendiendo y propagando los ideales nazis genéricos en medio de una filosofía abstracta y construida para negar todo diálogo y comunicación que no sea la de los genios entre sí.

Pierre Bourdieu (*L'ontologie politique de Heidegger*) ha escrito que Heidegger mueve su discurso en dos planos: en el plano público dice de modo distorsionado lo que dice en el plano interno de modo radical. Por eso podría encontrar siempre una defensa ante quienes buscan denunciarlo. Esta estructura sólo tiene validez parcial, a saber, hasta 1932.

La verdad es que en cuestiones centrales del fascismo como concepción filosóficamente fundada de la sociedad y la convivencia humana, Heidegger a partir de 1945 nunca ocultó sus convicciones y en ello fue mucho más consecuente y honesto que quienes lo «defienden» y quieren convertir en un demócrata antifascista convencido.

Sin ser su filosofía una filosofía política en el sentido estricto (cómo lo sería la de Hobbes, V. gr.), las implicaciones políticas de su pensamiento y las opciones que él le dio en relación a las cuestiones teórico-prácticas, convierten a su filosofía en un punto de partida para nuevos totalitarismos. Poco antes de su muerte, uno de mis críticos más radicales —Alexander Schwan— llegó a afirmar precisamente esto: que la organización humana de la convivencia social jamás podría tener en el pensamiento de Heidegger un fundamento para su urgente vigencia. Por el contrario, su arrogante racismo espiritual sólo ofrece un margen para la lucha y el enfrentamiento de «los espíritus», para verdaderos «asaltantes de caminos» filosóficos.

Verdadero era ya el juicio de Aristóteles al fundamentar la virtud suprema, la amistad: los asaltantes pueden trabajar juntos en el despojo, pero nunca ser amigos, porque la amistad es una virtud que los agresivos no conocen.

El mundo de nuestro tiempo —y eso significa mucho más que Europa, los USA y el Japón— comienza a redescubrir la vigencia de la humanidad de lo humano y su fundamento racional, la solidaridad transparente. Para ello no necesita filosofías que no entienden sino lo «indeterminado», lo «sin-razón», lo «más allá del yo y el tú», «el ser para la muerte» que lo disuelve todo; mucho menos necesitamos una estética obscena y de niños crueles que se fascina en «los abismos del fin del mundo»; no necesitamos refocilarnos en el «fin», sino agradecer el hecho de que hayamos tenido un «principio». En su *Viaje al Corazón de Quevedo*, Pablo Neruda lo había visto meridianamente: «Para Quevedo la metafísica es inmensamente física, lo más material de su enseñanza. Hay una sola enfermedad que mata, y ésa es la vida. Hay un solo paso, y es el camino hacia la muerte. Hay una manera sola de gasto y mortaja, es el paso arrastrador del tiempo que nos conduce. Nos conduce, ¿adónde? Si al nacer empezamos a morir, si cada día nos acerca a un límite determinado, si la vida misma es una etapa patética de la muerte, si el mismo minuto de brotar avanza hacia el desgaste del cual la hora final es sólo la culminación de este transcurrir, ¿no integramos la muerte en nuestra

cotidiana existencia, no somos lo más audaz, lo que ya salió de la muerte?»

El agradecimiento respecto al milagro fáctico de haber salido de la nada es el llamado profundo a superar la melancolía de quienes sienten su existencia como lastre.

Paradigmáticamente, resuena entonces la solicitud urgente de Sancho a don Quijote y en la eternidad de su plena facticidad nos habla como una respuesta a quienes aceptan el fin de lo humano *antes* de que haya sido iniciado:

«No se me muera vuesa merced, señor mío, sino tome mi consejo y viva muchos años; porque la mayor locura que puede hacer un hombre en esta vida es dejarse morir sin más ni más, sin que nadie le mate, ni otras manos le acaben que las de la melancolía. Mire, no sea perezoso, sino levántese desa cama y vámonos al campo vestidos de pastores, como tenemos concertado...»