

DAVOS 1929: “¿QUÉ ES EL HOMBRE?”
EL DESENCUENTRO ENTRE CASSIRER Y HEIDEGGER.
RAZONES FILOSÓFICA Y POLÍTICA*

DAVOS 1929: “WHAT IS MAN?”
THE DISAGREEMENT BETWEEN CASSIRER AND HEIDEGGER.
PHILOSOPHICAL AND POLITICAL REASONS

Julio Quesada

Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana
quesada14@hotmail.com

A mis queridos compañeros de Filosofía en Valencia, Juan Sáez Carreras y Jorge Novella Suárez: con admiración y cariño. Siempre.

La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. No puede oponerse a la libertad de esa crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Nada hay tan importante, desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora y de inspección, de una investigación que no reconoce prestigios personales. Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado [Ausspruch] nunca es sino el consenso [Einstimmung] de ciudadanos libres, cada uno de los cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto.

Immanuel Kant¹

* El artículo del Dr. Quesada excede la extensión usual de las contribuciones de la revista, pero dado el interés del mismo y la inconveniencia de publicarlo en dos entregas, los editores han decidido hacer en este caso una excepción a la norma.

¹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Prólogo, Traducción, notas e índice de Pedro Ribas, Madrid: Alfabeta, 1978 [KrV], A 739-B 767, p. 590.

Resumen: Mi ensayo ha querido explicar genealógicamente y de forma contextualizada el desencuentro entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger en Davos, y la deriva de éste hacia el nazismo desde los presupuestos de su filosofía existencial. ¿Qué papel juega el antisemitismo espiritual en la crítica heideggeriana al neokantismo y la fenomenología trascendental? ¿Por qué la fenomenología de Edmund Husserl es «una monstruosidad»? ¿Por qué Kant se convierte en batalla y campo de batalla de la Kulturkampf? ¿Por qué se lee a Heidegger como se lee? ¿Qué sentido tiene la práctica de la historia de la filosofía en el “final” de la filosofía?

Palabras clave: Kant, Husserl, universalidad, libertad, lenguaje, constitución republicana, infinitud, pluralidad, Cassirer, Heidegger.

Abstract: My essay wanted to explain genealogically and in a contextualized way the disagreement between Cassirer and Heidegger in Davos, and its drift towards Nazism from the budgets of their existential philosophy. What role does spiritual anti-Semitism play in the Heideggerian critique of neo-Kantianism and transcendental phenomenology? Why is Husserl's phenomenology «a monstrosity»? Why does Kant become the battle and battlefield of the Kulturkampf? Why do you read Heidegger as you read? What is the meaning of the practice of the history of philosophy in the “final” of philosophy?

Keywords: Kant, Husserl, universality, freedom, language, republican constitution, infinity, plurality, Cassirer, Heidegger.

1. EL ANTISEMITISMO ALCANZA EL ESTATUTO DE “CUESTIÓN ACADÉMICA”. CARTAS DE HEIDEGGER SOBRE LA SITUACIÓN CULTURAL DE ALEMANIA Y LA CIRCUNSTANCIA SOCIOPOLÍTICO

Aunque la cuestión judía alcanzó a nivel popular una atención cultural muy especial a partir del ominoso texto de Richard Wagner *El judaísmo en la música*² (la edición de 1850 con pseudónimo), en donde pone en circulación por primera vez el término “judaización” y la necesidad de que la cultura judía en Alemania se asimile absolutamente con las raíces cristianas de Alemania, lo que significa, en palabras de Wagner, la necesidad de su “hundimiento”³ como liberación de su “apatricidad” al que habría sido condenado el pueblo judío, no obstante, “la cuestión judía” no alcanzó en Alemania el “status de debate académico”⁴ hasta 1879. En ese año, Treischke publicó un artículo en los *Anales prusianos (Unsere Aussichten: “Nuestras perspectivas”)* en donde arremetió contra la masiva migración de judíos polacos argumentando que ellos tenían la culpa de todos los problemas de Alemania. ¿Solución? La asimilación total a la cultura alemana, como exigía Wagner, lo que significaba el total abandono de sus costumbres. Como señala Héctor Igor Arrese en su excelente investigación⁵. Lo sorprendente fue que prácticamente ningún intelectual salió a discutir en público tales argumentaciones aberrantes. El negativo revelador de la foto de la época nos revela,

² R. Wagner, *El judaísmo en la música*. Traducción de Rosa Sala Rose, Madrid: Hermida Editores, 2013.

³ *Ibíd.*, p. 68.

⁴ H. I. Arrese, “La discusión en torno al concepto de comunidad en el neokantismo de Hermann Cohen” en *V Jornadas de Sociología de la UNLP*, 2008, p. 2.

⁵ *Ibíd.*, p. 3.

y esto es decisivo para mi artículo, que desde finales del XIX el antisemitismo entiende paradigmáticamente que lo judío es un elemento "extraño" que hay que sacar del corazón de la cultura propiamente alemana. Y es en este contexto histórico-cultural y sociopolítico en el que hay que analizar y valorar la disputa filosófica de Martin Heidegger contra el neokantismo y la fenomenología.

En 1880 Hermann Cohen le contestó a Treischke con su fuerte y argumentado texto *Declaración sobre la cuestión judía*, en donde el neokantiano negaba esa abismal diferencia entre el judaísmo y el cristianismo. Llegó a defender la germanidad de los judíos. Al mismo tiempo que se oponía a los sionistas, como Buber, destacando la relación profunda que se había dado entre el exilio constante de los judíos y su nomadismo itinerante con su "universalidad moral"⁶. Un único Dios que, junto a la experiencia del exilio en Egipto, le hizo a Cohen combatir el nacionalismo y antisemitismo alemán desde sus propias fuentes judeo-cristianas, ya que, tanto para el *Antiguo Testamento* como para el *Nuevo*, el significado espiritual del amor al prójimo no está, aunque obviamente lo incluya, en el amor al "prójimo", sino al "extranjero"⁷. Por otra parte Cohen escribió un largo trabajo titulado "Germanidad y judaísmo"⁸. Ahí estableció la tesis dialéctica según la cual una cultura no se puede comprender si no es al trasluz de otras culturas. El judío Filón de Alejandría dedicó toda su vida intelectual a los puentes que había entre el judaísmo y la cultura griega; interconexión que habría heredado la filosofía alemana. Para nuestro propósito lo importante es este resumen: lo "extraño" en el corazón de la cultura genuinamente alemana es la característica de "universalidad" que se le da a la filosofía. Hermann Cohen fue el primer judío asimilado que consiguió una cátedra en una universidad alemana (1875, Universidad de Marburgo). En 1871 publicó *Teoría kantiana de la experiencia*. Sus clases en la universidad de Marburgo tenían dos ángulos muy importantes: (a) el análisis lógico del método trascendental kantiano y (b) la tesis según la cual había una fuerte conexión entre las fuentes de la moral judaica y la ética de Kant. Cohen trazó un arco de bóveda entre el cosmopolitismo, la universalidad de la filosofía kantiana y el imperativo categórico —allende todas las fronteras—

⁶ Ídem.

⁷ J. Quesada, "El redescubrimiento del Otro en tiempos antisemitas (II): Hermann Cohen y la crítica al nacionalismo" en *Protépsis. Revista de filosofía*, año 8, número 5, 2019.

⁸ H. Cohen, "Germanidad y judaísmo" en *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, trad. de M. G. Burello, Buenos Aires: Lilmod, 2010, pp. 201-260.

con el imperativo moral judío: “Amarás al extranjero como a tu prójimo, porque extranjero fuisteis en la tierra de Egipto”⁹.

En 1917 el director de los *Kant-Studien*, el neokantiano de Baden Bruno Bauch, publicó un artículo en esa prestigiosa revista académica cuyo objetivo no era otro que aclarar (aún no había acabado la Primera Guerra Mundial) el concepto de “nación” (*Über den Begriff der Nation*)¹⁰. Este concepto es fundamental a la hora de entender el profundo desencuentro entre Cassirer y Heidegger en Davos (1929). Bruno Bauch ponía en circulación académica una filosofía moral y política de la nación alemana desde su propio, generalizado, antisemitismo. El mantenimiento de la “unidad cultural alemana” dependía directamente de que Alemania, de una vez por todas, se defendiera del “peligro” judío. Por lo que el fundamento de la nación únicamente debería sostenerse sobre “el suelo y la sangre” (*Boden und Blut*)¹¹. Es importante señalar que no tenemos que esperar al éxito político del nazismo y su sagrado lema —*Blut und Boden*— para hacernos una clara idea de cómo y por dónde el antisemitismo se había introducido en la filosofía a través del *Kant-Studien*. Obviamente el Kant de los judíos asimilados de la Escuela de Marburgo representaba para el nacionalismo y antisemitismo académicos un obstáculo ¡y en la propia universidad alemana! Ernst Cassirer contestó con un artículo muy polémico que no se publicó. Por lo que Cohen, Cassirer y otros colegas amenazaron con abandonar la *Sociedad Kant* si Bauch no era expulsado del *Kant-Studien*. Al final el antisemita dimitió no sin antes publicar en un periódico que dimitía porque el *Kant-Studien* se había “judaizado”. En 1917 Bauch fundó una sociedad filosófica propia, la *Sociedad Filosófica Alemana*, que publicó la revista *Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus* (*Contribuciones a la filosofía del idealismo alemán*); cuyo título nos recuerda la obra de Heidegger con un muy parecido título y al nazismo en el poder como “acontecimiento” (*Ereignis*) del Ser.

Pues bien, esta atalaya de pensamiento va a servirme para comentar varias cartas de Heidegger a su mujer Elfride.

1) El 18 de octubre de 1916 escribió: “La judaización de nuestra cultura y de nuestras universidades es, sin duda, espantosa y creo que la raza alemana

⁹ *Éxodo*, 22, 21. J. Quesada, “El redescubrimiento del otro”, p. 165.

¹⁰ H.I. Arrese, *op. cit.*, p. 3.

¹¹ *Ibid.*, p. 4.

debería procurarse aun otro tanto de fuerza interior para llegar a la cima. ¡De lo contrario el Capital!"¹². Este documento pone la verdad histórica en su sitio. Mi tesis sostiene, desde hace más de dos décadas, que la intencionalidad del pensamiento de Heidegger no es otra que la preocupación por lo que esta carta declaraba. La preocupación de Heidegger ya era claramente racista desde mucho antes de su afiliación al nazismo (1 de mayo de 1933). No se trata de un antisemitismo vulgar, sino del problema de la judaización en la cultura y universidades alemanas. Este antisemitismo se enmarca en lo que anteriormente hemos definido, a propósito de los artículos de Treischke y Bruno Baus, como alcance de estatuto académico del antisemitismo. Toda la obra de Heidegger se encamina por la exigencia racial y cultural (*Kultur*) de una universidad alemana sin judíos; al respecto, nos parece obvio que Heidegger se estuviera refiriendo a los maestros judío alemanes de la época. El neokantismo y la fenomenología trascendental, escuelas fundadas por judíos como Hermann Cohen (maestro de Ernst Cassirer) y Edmund Husserl. El calificativo de "espantosa" aplicado a la "judaización" no debemos verlo desde un aspecto físico —por ejemplo, el Drácula de Murnau tiene, como bien ha observado Andros Saldaña¹³, todos los clichés asociados al judío: malvado, siniestro, nariz hebrea, etcétera—, sino que tenemos que ir al corazón de la filosofía. ¿Qué hay en el neokantismo y en la fenomenología como para que provoquen este terror, pavor y alarma? Por último, y esto no es menos importante, el que Heidegger utilice el término "judaización" indica semánticamente que, y aunque no lo nombre, su situación hermenéutica está completamente enraizada en el antisemitismo alemán de mitad del siglo XIX. Ahora bien, el que este término aparezca junto a la crítica del capitalismo y en el sentido de que éste deriva de aquél, nos pone en la esencial pista de otra fuente que, aunque sin citarlo, es decisiva para entender por qué Heidegger definió la filosofía neokantiana y la fenomenología trascendental como un "pensamiento sin suelo" (*Bodenlosigkeit*)¹⁴ y "una monstruosidad"¹⁵ que cabe sintetizar como "teoría" o

¹² M. Heidegger, *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, Gertrud Heidegger, edición, selección y comentarios; Sebastián Seriso, trad. del francés (Édition du Seuil, 2007), Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 69.

¹³ A. Saldaña, *Protocolo de Tesis*, Doctorado en Filosofía, Universidad Veracruzana, 2019. Inédito.

¹⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera, Madrid, Trotta, 2012, § 77, p. 45. También, M. Heidegger, *Introducción a la investigación fenomenológica*. Traducción de Juan José García Norro, Madrid: Síntesis, § 6, pp. 72-74.

¹⁵ En el § 6 de *Introducción a la investigación fenomenológica* —el primer curso que dio Heidegger en Marburgo (1923/24)— aparece claramente el fundamento de su crítica a la fenomenología trascendental de Husserl que, como he dicho, se aplica al neokantismo por ser también un "pensamiento sin suelo". En

“imagen” que, manifiestamente, oculta el ser. Werner Sombart en *Los judíos y la vida económica*¹⁶ afirmó que el capitalismo tiene su causa o motor en la vida nómada, sin patria, que llevaron siempre los judíos. El comercio itinerante, los cambios de países, la habilidad para el cálculo y la abstracción, serían las bases de su percepción del mundo y del hombre. En una palabra: una visión “teórica” del mundo (global, universal), sin “claro del bosque” en donde asentarse para siempre. A esta forma de vida y de percepción del mundo “abstracta” se le opone una forma de vida concreta arraigada en la tierra. La percepción judía es propia de su medio, el desierto y los continuos exilios; mientras que la percepción nórdico-germánica sería lo opuesto de la abstracción, el infinito y la universalidad. Esta oposición entre la percepción abstracta del mundo y la percepción concreta del mismo se refuerza estéticamente con la oposición entre el “desierto” y el “bosque”¹⁷.

otras palabras, el *Bodenlosigkeit* de 1927 (*Sein und Zeit*, § 77) no se entiende sin la crítica a Husserl de 1923/24. Heidegger afirmó —entre las pp. 73 y 74 de la *Introducción*— el común denominador entre la fenomenología de Husserl y “los filósofos de Marburgo”. El tema que los une es la tematización de la conciencia. Por lo tanto, y siempre según Heidegger, la intencionalidad o “preocupación” de la tematización de la conciencia apunta a disolver el auténtico ser de las “vivencias” históricas en aras de una mera preocupación crítico-epistemológica. De esta guisa el ser de la “cultura” se desplaza, tanto en el neokantismo como en Husserl, hacia un mundo puramente “teórico” válido, a su vez, como “ciencia” (p. 74). Podemos re-preguntar: ¿qué está pasando históricamente como para que Heidegger “sospeche” de que detrás de la “preocupación” por la tematización de la conciencia se esconda un determinado interés? ¿Por qué “esta región de la conciencia” se da a sí misma la “prerrogativa” como eje principal de “una ciencia que se designará posteriormente como ciencia fundamental de la filosofía” (p. 72)? ¿En qué están ocupados (*Sorge*) la fenomenología trascendental y los filósofos de Marburgo? La conciencia, entonces, nada tiene que ver con la universalidad de lo teórico porque cada conciencia tiene su “propia” preocupación gracias a lo que se desvela el ente (p. 73). A Heidegger lo que le interesa demostrar en su crítica a Husserl (a Hermann Cohen y Ernst Cassirer) es ¿de qué manera la “conciencia” se vuelve en el “tema” de “la filosofía contemporánea”? En este contexto Heidegger critica a Kant, al que acuden tanto los neokantianos de Marburgo como el autor de las *Investigaciones lógicas*. ¿Por qué? Porque la pregunta no es “¿Qué es el hombre?”, sino qué ha pasado como para que la “vivencia del ser” se haya transformado en “vivencias de significado” en las que están, precisamente, “los enunciados del pensar teórico” (p. 74). Pero Heidegger se descubre a sí mismo y a su “preocupación” por y contra Husserl y el neokantismo al declarar que proponer como tematización la conciencia de la vivencia no es un error, sino “una monstruosidad”: “En sí mismo es una monstruosidad [eine *Ungeheuerlichkeit*] designar al amor como conciencia-de-algo” (p. 74). Y como había señalado magníficamente Javier San Martín, hace algunos años, en “La crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl”, esta crítica a la monstruosidad teórica de la fenomenología de Husserl desmonta las lecturas biempensantes del célebre “ser-con” (*Mitsein*) de *Sein und Zeit* que solo puede ser endogámico. En definitiva, ni Husserl ni los filósofos de Marburgo pueden llegar al ser alemán porque sólo viven de lo teórico. San Martín, J., “La crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl” en *Seminario de filosofía, centenario de René Descartes (1596-1996)*, Eduardo Ranch Sales y Fernando Miguel Pérez Herranz coords, Alicante: Universidad de Alicante, 1997, pp. 88 y ss. El pasaje en el que Heidegger señala la común identidad de los enemigos es el siguiente: “En la medida en que Husserl subraya que el tema de sus investigaciones viene dado de antemano por el hecho de las ciencias, en especial de las ciencias matemáticas de la naturaleza, se presenta la misma tendencia de problemas que en los “filósofos de Marburgo.” *Introducción a la investigación fenomenológica* § 6, p. 73-74. Comillas del autor.

¹⁶ W. Sombart, *Los judíos y la vida económica*, Buenos Aires: Ediciones Cuatro Espadas, 1981.

¹⁷ J. Quesada, “El mito cultural nórdico-germánico de la ‘Lichtung’ (claro del bosque)” en Víctor Borges Caamal, ed., *Heidegger ¿a cuenta de qué?*, Xalapa: Instituto de Filosofía. Universidad Veracruzana-IVEC. 2013, pp. 29-57.

2) El 8 de septiembre de 1920 escribió: "El Hölderlin de Mannesse [?] es tan grotesco que sólo mueve a risa —me pregunto si será posible escapar a esta contaminación y alcanzar una frescura original y un arraigo en la vida— hay momentos en los que uno se convertiría con gusto en antisemita del espíritu"¹⁸. Este pasaje de la biografía de Heidegger, lo que realmente pensaba en privado, es muy esclarecedor. No sólo la filosofía sino toda la cultura y muy especialmente la poesía están contaminadas por el judaísmo. En línea con Wagner. Para mí es obvia la dicotomía (y esto se convertirá en lo más peligroso) entre: a) la "contaminación" judía y b) la esperanza de alcanzar "una frescura original" y "un arraigo en la vida". La reflexión es complejamente elemental. Los judíos alemanes se están apropiando de la cultura alemana como forma histórica de aparecer con espíritu. Pero la oposición real se vuelve en reveladoramente inquietante si contraponemos a) vida y b) muerte. La apropiación judía de Hölderlin es algo grotesco y mueve a risa porque los judíos, incluso los maestros de la universidad no pueden ser alemanes. Pero lo alemán no sólo aparece románticamente como "frescura original", sino como "arraigo" en la "vida". Querer ser antisemita del espíritu (¡en 1920!) no es algo baladí para la filosofía. Implica nada más y nada menos que al mundo de la cultura y del espíritu sólo se llega a través de las vivencias originarias y originantes de la percepción del mundo que tiene, todo un pleonismo, lo auténticamente alemán. Por lo tanto, la tarea de Heidegger se encamina a la destrucción de esa "contaminación"; sólo que, como sabemos, el punto de partida de la contaminación teórica del mundo ya había comenzado con Platón. Lo auténticamente nórdico-germánico es al "arraigo" del claro del bosque (=vida) lo que el "desarraigo", la copia, de los judíos alemanes es a la muerte. El desierto semita invade el bosque occidental. Desde esta perspectiva se entiende por qué la ontología de Heidegger tiene que dedicarse a reconstruir el verdadero mundo del espíritu: lo que creyó conseguir al identificar el ser de la conciencia, el ser de la filosofía, la poesía y la ciencia con el *Volk alemán* o *Da-sein*. Esto implica un contragiro en la percepción del mundo que, *ipso facto*, deja de pertenecer a la teoría del conocimiento para convertirse en un existencial ajenos a las ideas infinitas y universales del desierto. Heidegger, entonces, no va a tener otra preocupación o *Sorge* que la que proviene del "espanto": la judai-

¹⁸ M. Heidegger, *¡Alma mía!*, op. cit., p. 129. Mannasse fue un editor judío que publicaba temas de cultura.

zación de la cultura y el espíritu de Alemania y de Occidente. En fin, una vuelta atrás de toda la historia de la filosofía, una nueva (originaria) forma de percepción del mundo que posibilite el reencuentro con el ser gracias a lo que el pueblo alemán vuelve a recuperar, destruida la época de la imagen del mundo, su cultura y su espíritu.

3) El 9 de junio de 1932 en una carta a Elfride Martin Heidegger le comunica —a propósito de Bäumlér y Krieck (dos entusiastas nazis) y al margen de sus comentarios personales críticos con uno y otro— el peligro que representa, en efecto, el comunismo y que toda la intelectualidad judía se ha hecho comunista. Pero, para nuestra investigación filosófica, lo importante es lo siguiente:

Detrás de esto se halla la dialéctica sistemática fundada en Hegel que, de momento, sigue siendo superior al gorgoteo de los nazis y a sus confusas burradas. (...). Según Bäumlér, lo más peligroso y el obstáculo mayor lo constituyen los remilgos cristianos del Partido Nacional. Sin embargo, haremos el intento de reunir a los hombres afines. (...). Aguardo con alegría la llegada de los próximos meses y tengo la certeza de que, aunque estoy lejos aún de la obra que me propongo, ganaré terreno y hallaré el camino que la hará posible. Otros tendrán que atender los negocios y tareas cotidianas. Lo más importante es que nuestra existencia alemana recupere una gran meta y, sobre todo, que pueda ajustarse a ella¹⁹.

El 18 de junio de 1932 escribe: “En cualquier caso, me resulta cada vez más evidente la urgencia de sumergirme por completo en un trabajo originario, dejando de lado las cuestiones cotidianas por más relevantes que parezcan. El *V[ölkischer] B[eobachter]* es criticado nuevamente por su falta de nivel; si no fuera por la misión que tiene, podría suscitar repulsión”²⁰. Por último, de nuevo desde Friburgo, le escribe a su mujer el 20 de junio de 1932 lo que sigue:

Estos son los aspectos externos de mi viaje; íntimamente, en cambio, sentí aversión por toda esa masa humana que deambula sin propósito alguno y medité sobre mi auténtico trabajo. Cada vez me resulta más evidente —y la experiencia de Dresde lo confirma— que debo empeñar todas mis fuerzas en llevar a buen

¹⁹ *Ibid.*, pp. 186, 187 y 188.

²⁰ *Ibid.*, p. 189.

término la nueva obra que he planeado en su totalidad, hondura, eficacia y hacer que posea un valor perdurable. Estoy leyendo las memorias de Bismarck y sus pensamientos —y también acerca de la historia griega— y no dejo de preguntarme a dónde hemos ido a parar. No sólo no existe nada grande o esencial, sino que, como es natural que ocurra estando así las cosas, falta el instinto para las normas y las jerarquías. Pero, como ya he escrito, aun cuando el esfuerzo que exigen los nazis es grande, será siempre mejor que este pernicioso envenenamiento al que hemos sido expuestos durante las décadas pasadas bajo el lema de "cultura" y "espíritu"²¹.

Asombra que los heideggerianos, ya sean de derecha o de izquierda (François Fédier y Duque, por ejemplo) no se asombren todavía ante el talante nazi de Heidegger. Hablar de las acciones y pensamientos de los nazis —¡en 1932!— como "confusas burradas" nos revela, de nuevo, que no podemos esperar ninguna objetividad de una hermenéutica de la facticidad histórica. El nazismo, este es el punto, está más allá del bien y del mal. Heidegger le mintió a Marcuse cuando le contestó, después de la Guerra, que se había asombrado de la deriva nazi²². Hasta tal punto mentía que era el propio Heidegger, como hemos comprobado en estas cartas, quien se autoanimaba, a la hora de dejar fuera del NSDAP, los remilgos morales del cristianismo. Frente a todas las críticas recibidas, la tesis central de Emmanuel Faye²³ sigue en pie: con Heidegger el nazismo se *introduce* en la filosofía. El planteamiento de su obra, tal y como Heidegger lo confirma, tiene como centro de gravedad el cuidado o la preocupación por darle nuevamente una "meta" a "nuestra existencia alemana", pero, además, es también el propio Heidegger quien relaciona históricamente con esa "meta" la falta de "nivel" del nazismo, del pensamiento o filosofía *völkisch*. Si pensamos que el nazismo es, filosófico-moral y políticamente, un ataque total no ya contra la República de Weimar, sino a favor de la destrucción de la "idea" constitucional republicana, entonces la "meta" de la obra de Heidegger y la vuelta al origen de "nuestra existencia alemana" (de un nazismo que no se entiende bien a sí

²¹ *Ibid.*, p. 190.

²² H. Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*. Edición, traducción e introducción de José Manuel Romero, Madrid: Biblioteca Nueva, 2016, pp. 211-213.

²³ E. Faye, *Heidegger, La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los Seminarios inéditos de 1933-1935*. Traducción de Óscar Moro Abadía, Madrid: Akal, 2009.

mismo) van, a pesar de la sutileza metafísica heideggeriana, del brazo. La cultura de las *ideas* va a ser reemplazada por la cultura de la *raza*.

Por otra parte, no existe ningún antes y después de *Sein und Zeit* respecto de 1933 y la entrada de Heidegger a la *militancia* del partido nazi. Invito a la microhermenéutica. Weimar es precioso, le cuenta a Elfride, incluso ha captado la atmósfera espiritual del gabinete de estudio de Goethe, al que hace obviamente *uno de los suyos*²⁴. Pero el detalle de sus paseos por las calles de la ciudad nos desvela el corazón de *Ser y Tiempo* y en el sentido, precisamente, de su aversión a esa “masa humana” que deambula sin meta alguna. Es decir, esa “existencia inauténtica”²⁵. Las lecturas apolíticas que se vienen haciendo de *Ser y Tiempo* ya han quedado fuera de juego²⁶. Esa “aversión” heideggeriana a la ciudad de Weimar es todo un símbolo filosófico, moral y político de su aversión ontológica a todo modo de existencia que no sea “originario”. No sólo Weimar sino toda ciudad constituida de forma republicana debería ser arrasada políticamente. Esta pedagogía política se anuncia claramente desde 1927 en el §77 de *Sein und Zeit* en donde, seis años antes de la victoria nazi, se exige del Estado que suprima la libertad de las opiniones públicas²⁷. ¿Y si la constitución del

²⁴ M. Heidegger, *¡Alma mía!*, op. cit., p. 185-189. La carta a la que hago referencia está fechada el 9 de junio de 1932, escrita desde Friburgo.

²⁵ *Ibid.*, p. 188.

²⁶ R. Wolin. *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, New York, Columbia: University Press, 1990. J. Fritzsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, Boston/Los Angeles/Berkeley: California of University Press, 1999.

²⁷ Todo el § 77 es un comentario de texto que hizo Heidegger del epistolario entre el Conde York y Dilthey, publicado en 1923; 6 años antes de Davos y 4 años antes de la publicación de *Ser y Tiempo*. Heidegger cita al Conde York para darle la razón, desde su propia analítica del *Dasein*, contra: a) el modelo del pensar “teórico” y b) el modelo “histórico” que, basado, a su vez, en lo teórico, es incapaz de llegar a la “historicidad” como algo propio de la cuestión ontológica fundamental. Si el título del § 76 es *El origen existencial del saber histórico en la historicidad del Dasein*, este § 77, del que les hablo, viene a corroborar la crítica del Conde York al historicismo de Dilthey por ser aún rehén, precisamente, de un pensar “teórico”, es decir, de un “pensamiento sin suelo”. No de un “pensamiento sin base”, como tradujo José Gaos, ni como un “pensamiento sin fundamento” como hace Rivera. Esto ha ocasionado un malentendido generalizado: creer que Heidegger seguía buscando un fundamento (*Grund*) en el sentido de “logos” e “idea”. Para nada. El Conde York, tal y como lo repite Heidegger, criticó el historicismo teórico o universal advirtiendo que, y esta influencia es definitiva para Heidegger, la falta de suelo es lo propio de la “metafísica”; pero que, y esto también es esencial, esa forma de pensar el mundo no dejaba, a su vez, de ser un “producto histórico”. “La falta de fundamento del pensar y de la creencia en tal pensar —considerada desde el punto de vista de la teoría del conocimiento: una metafísica— es un producto histórico. (p. 39)”. Véase *Ser y tiempo*, Trotta, p. 415 y *El Ser y el tiempo*, FCE, p. 429). Pero en alemán dice: »Die Bodenlosigkeit des Denkens und des Glaubens an solches Denken – erkenntnistheoretisch betrachtet: ein metaphysisches Verhalten – ist historisches Produkt.« (S. 39.). *Sein und Zeit*, p. 401. Si se traduce *Boden* por “base” o “fundamento”, entonces descontextualizamos las palabras y le damos la espalda al meollo del asunto: la *Kulturkampf* aparece en esta obra del joven Heidegger como lucha por las “ciencias del espíritu” y, justamente, en el sentido ontológico de la crítica: una cosa es lo “histórico” (café para todos) y otra, ahí está la diferencia ontológica, la “historicidad” exclusivamente propia del *Dasein*, es decir, del *Volk* alemán que no es teórico porque sí tiene un *arraigo* (*Heimat*). Este *Boden* tiene su propia historia cultural y política que no podemos desatender; su más clara sintonía filosófica y política —precisamente en perfecta consonancia con el antisemitismo (oficial) del Conde York— es el artículo, comentado anteriormente en la cita n.º 10, del director del *Kant Studien* —Bruno Bauch— quien en 1917 reclamaba un

Estado ya no se basa en el acuerdo o consenso entre diversas perspectivas políticas, ¿en qué se fundamenta, entonces, el *Reich*? A lo que contestaría Heidegger: en el renovado "instinto" alemán. Éste y no las "ideas" es lo que debe fundamentar y guiar tanto la "legalidad" como las "normas" de "nuestra existencia alemana". En este contexto se entiende que Heidegger, antes de ser rector de Friburgo, comulgara con los atropellos políticos (y filosóficos) del nazismo por la "misión" que este movimiento tenía encomendado por el destino histórico que Heidegger conocía en profundidad gracias a su "metapolítica"²⁸, tal y como lo confirman los recientes *Cuadernos negros*²⁹. Ahora bien, la *vuelta* metapolítica al orden de los instintos como fundamento (*Grund*) de la legalidad y normatividad —que debe destruir la constitución republicana de Weimar —pasa forzosamente por la *destrucción* de la subjetividad moderna y la idea del hombre como ciudadano por encima de todas las fronteras. Este es el sentido y la estructura metapolítica de *Sein und Zeit* publicado en 1927. La proeza ontológico-política de ese libro consiste en la destrucción de la humanidad como sujeto jurídico para, así, imponer un orden basado en la auténtica subjetividad del pueblo alemán. A partir de este momento el nacimiento de la filosofía ya no tiene nada que ver con la idea de universalidad en tanto principio, sino con el nacimiento a la historia en el sentido radicalmente excluyente que tiene el término (*Geschick*).

nuevo concepto de nación alemana basada en el *suelo* y la *sangre*. Al hilo del *Boden* Heidegger, también en este § 77, hace suya las palabras del Conde York sobre la necesidad de suprimir la "opinión pública", lo que nos demuestra que la ontología del *Dasein* siempre fue política: "Sería *función pedagógica del Estado disolver* las opiniones públicas elementales y posibilitar al máximo, mediante la educación, la individualidad del ver y del observar. Entonces, en vez de la llamada *conciencia pública* —en vez de esa radical exteriorización de la *conciencia moral* volverían a imperar las conciencias individuales, es decir, la conciencia a secas (p. 249 s)". *Ser y tiempo*, p. 417. Cursivas mías. *Staatspädagogische Aufgabe wäre es die elementare öffentliche Meinung zu zersetzen und möglichst die Individualität des Sehens und Ansehens bildend zu ermöglichen. Es würden dann statt eines so genannten öffentlichen Gewissens – dieser radikalen Veräußerlichung, wieder Einzelgewissen, das heißt Gewissen mächtig werden*«. (p. 249 s.) *Sein und Zeit*, p. 404. Ahora bien, la disolución de la opinión pública ya había comenzado, en *Ser y Tiempo*, con la *destrucción* de las categorías de la ontología de la pluralidad que había que destruir, como "yo", "sujeto", "persona", "conciencia-de", "libertad", "intersubjetividad", "universalidad", en una palabra, había que destruir el "espacio público intersubjetivo" que era, filosóficamente, el fundamento político de la constitución republicana de Weimar. Desde un punto exegético-metodológico —¿cómo se ha leído *Sein und Zeit*?— el § 77 me deja perplejo: ¿no será que el principio de *Ser y Tiempo* —tanto de tiempo de escritura como de fundamento de la "analítica" del "ser-ahí"— está en el final, "temporalidad e historicidad"? ¿Qué hubiera pensado Husserl si al comienzo del libro de su alumno se encuentra con esta apología del Conde York?

Agradezco al profesor José Lasaga su tan atinada observación para hacer que aflorara toda esta problemática. Bendita intersubjetividad.

²⁸ J. Quesada, *Martin Heidegger: Metapolítica. Cuadernos negros (1931-1938)*, Bogotá: Aula Humanidades, 2019, pp. 22 y ss.

²⁹ M. Heidegger, *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-IV*. Edición de Peter Trawny y traducción de Alberto Ciria, Madrid: Trotta, 2015.

2. ERNST CASSIRER EN 1928 Y LA "IDEA" DE LA CONSTITUCIÓN REPUBLICANA

En 1928 el Senado de Hamburgo invitó al filósofo Ernst Cassirer para que hablara a propósito de la conmemoración del aniversario de la constitución de la República de Weimar, y lo hizo con la conferencia titulada "La idea de la constitución republicana" (11 de julio de 1928)³⁰. Al concluir Cassirer vuelve a recordar el objetivo de la conmemoración: "Lo que mis consideraciones debían traer a colación era el hecho de que la idea de la constitución republicana en cuanto tal no es en absoluto algo ajeno a la historia *intelectual* alemana, ni mucho menos un intruso externo, sino que más bien ha crecido en su suelo y gracias a sus fuerzas más propias"³¹. Había que tener mucho *Sapere aude!* para: 1°) defender la República de Weimar, su "idea" constitucional republicana en un momento histórico cargado de nubarrones anti-ilustrados y antidemocráticos; pero 2°) más valor e inteligencia, si cabe, conmemorar esa "idea" poniendo como manantial filosófico de la misma a la historia de la filosofía alemana. No puede ser casualidad que Cassirer tematizara la "idea" señalando en un lenguaje *anti-völkisch* —pero en el horizonte semántico que ya se había impuesto como lo propiamente alemán frente a lo impropio— que para nada era algo "externo" o "extraño" a la filosofía alemana. Hasta tal punto que el neokantiano rastrea en el significado "simbólico" del acontecimiento histórico de la Revolución francesa (1789) el eco de las ideas trascendentales kantianas y su ética: "la tendencia fundamental de las ideas que determinan la filosofía teórica kantiana y su ética se relacionan con aquellas tendencias de las cuales surge el movimiento revolucionario en Francia"³². Por lo tanto, la *Declaración de los Derechos Universales del hombre* y la imposibilidad de renunciar a los mismos apunta a Kant. Ahora bien, para Cassirer el "pacto social" pensado por Rousseau tiene un problema ya que esa "universalidad" puede funcionar como una apisonadora del "individuo". De *El contrato social* señaló, ante el Senado de Hamburgo, el problema de una posible política totalitaria en la que, en aras de la comunidad, los individuos desaparecen como sujetos jurídicos: "La plena enajenación de cada asociado con todos sus derechos

³⁰ Cito apoyándome en el excelente libro: *Cassirer y su Neo-Ilustración. La Conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger*. Introducción y traducción a cargo de Roberto R. Aramayo. Plaza y Valdés, Madrid: 2009, p. 45.

³¹ *Ibid.*, p. 65. Cursivas mías.

³² *Ibid.*, p. 48.

a toda la comunidad". Este camino fue el que llevó a Francia al Terror y a las guerras napoleónicas. Y es al hilo de esta problemática entre lo particular y lo universal por lo que Cassirer trae a colación la filosofía alemana del XVII de la mano de Leibniz. El autor de la *Monadología*, "pensador teórico", "metafísico", "lógico", "matemático", fue el primer filósofo cuya "universalidad" hizo posible el desarrollo de una "filosofía europea en general". Los comentarios de Leibniz tenían dos objetivos: 1°) recordar la profunda relación que se da entre "filosofía" y "política"; 2°) la aclaración del problema de Rousseau porque Leibniz es "el primero entre los grandes pensadores europeos que, al fundamentar su ética y su teoría jurídico-política, invoca enfática y resueltamente el principio de los derechos inalienables del individuo"³³. Lo que, a su vez, no hubiera sido posible sin los antiguos, especialmente los "estoicos" y sin Hugo Grocio, el fundador del "iusnaturalismo".

Cassirer se refirió a Wolff como el erudito alemán que dio sistematicidad a los pensamientos aforísticos de Leibniz relacionados con el principio de los derechos innatos e inalienables del "*alma racional*"; gracias a lo cual la filosofía moderna estuvo influenciada desde su seno por estas ideas revolucionarias. Estos "derechos naturales" son los que están basados en la esencia o naturaleza del hombre y, por eso, son absolutos y universales; mientras que todos los demás derechos que provienen del orden temporal sólo son "adquiridos" o "azarosos" como los derechos de "linaje" y "posición social". Por lo tanto, estos proclamados derechos sólo son "privilegios" o "prerrogativas" que rompen con el orden universal del verdadero derecho de todos los hombres. "Aquí rige el principio de la absoluta igualdad de los sujetos jurídicos". Ahora bien, Wolff añadió algo más al derecho de igualdad totalmente inexcusable: "el derecho de la seguridad personal (*ius securitatis*)". Este derecho posibilita jurídicamente que cada "individuo", cada "*mónada*", no quede sin más atrapado por una universalidad en la que lo individual-concreto de cada "*persona*" desaparece³⁴. Obviamente, y desde un ángulo metafísico que no ha lugar en esta conferencia, Cassirer habría podido incidir en que la teoría leibniziana de la persona, que es una perspectiva única, tiene su base en el *principium individuationis*.

³³ *Ibid.*, p. 51. Cursivas mías.

³⁴ *Ibid.*, pp. 53-54.

A continuación, Cassirer recordó ante los senadores que la teoría política inglesa no sólo estaba influenciada por Locke, sino también por la filosofía leibniziano-wolffiana, como lo demuestran los *Commentaries on the Laws of England* de Blackstone. Esta teoría jurídico-política emanada de la filosofía alemana del XVII no se quedó en Inglaterra, sino que saltó a América. En efecto, en “la declaración del Estado libre de Virginia del 12 de junio de 1776 (...) culminan todas [estas declaraciones] en la idea de que todos los hombres son igualmente libres e independientes por naturaleza, (...) y que no le son arrebatados por su ingreso en la sociedad civil y a los que ellos mismos nunca pueden renunciar”³⁵.

Tampoco queda ahí el movimiento migratorio de las “ideas” porque gracias a Lafayette y su abrazo con George Washington “se nos muestra una curiosa migración y mudanza de las ideas”³⁶. A través de Lafayette la levadura de estos derechos universales de la persona regresa al continente europeo, a la Francia revolucionaria. Afirmó Cassirer, no lo olviden: en julio de 1928, que “Un vasto espíritu filosófico, el auténtico fundador del ámbito europeo de las ideas, es quien por primera vez acuña un carácter firme y preciso para el principio de los derechos originarios e inalienables del individuo, indicándole su lugar dentro del sistema de la filosofía”³⁷. Cassirer se adelanta a Husserl en el mismo camino que al fenomenólogo trascendental le llevará en 1935, y contra el nazismo y la filosofía historicista de Heidegger, a proclamar desde la filosofía que hasta los papúas eran seres racionales y no bestias. Quiero comentar con lo anterior que, paradójicamente, fueron dos judíos asimilados y profesores en la universidad alemana (sin olvidar a Hermann Cohen), quienes, a modo de funcionarios de toda la humanidad, se opusieron al nazismo desde el espíritu de la filosofía³⁸. El “lugar” de los Derechos Universales del hombre —pienso por mi cuenta— no está, entonces, en el “ahí” del *Dasein*, sino en el sistema de la filosofía. Un “sistema” bastante curioso porque depende de las “ideas” que, bendito “espíritu”, van desplazándose en círculo por todo el mundo. No como la repetición de un eco, sino en la *metamorfosis* continua, aunque su “origen” tenga que ver con la filosofía y ética estoicas. Y es que las “ideas”, al contrario de los “derechos adqui-

³⁵ *Ibid.*, pp. 54-55. Cursivas mías.

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibid.*, p. 56. Cursivas mías.

³⁸ D. Moran, “'Incluso el papúa es un hombre y no una bestia': Husserl sobre el universalismo y la relatividad de las culturas” en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 49, n.º. 4 (octubre de 2011), págs. 463-494.

ridos" por este o aquel "privilegio", no tienen dueño ni están atadas a un lugar geográfico.

Para Cassirer, la filosofía alemana —"tal y como fue defendida por Kant"³⁹— tiene un vector filosófico, ético y político cuya trascendencia teórica y práctica funda, a su vez, la idea de la constitución republicana. La *Crítica de la razón pura* fundamenta de forma "pura" o "trascendental" lo que más adelante la filosofía política de Hannah Arendt denominó "espacio público intersubjetivo", el lugar en donde los individuos pueden hacer *striptease* de lo que piensan en libertad⁴⁰. He elegido el pasaje de la KrV que me sirve de frontispicio pensando en estas ideas. A mi juicio lo que está en juego en 1928 es el "lugar" de la "idea" de la República de Weimar. Y ese dónde no es otro que el de la libertad de la crítica lo que, a su vez, está filosóficamente enraizada en un "cosmopolitismo" que debería difundirse *empáticamente* por todo el mundo, ese "cosmos espiritual" descubierto por Leibniz. Cinco años antes del comienzo de la Revolución francesa Kant publicó *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784)⁴¹. Cassirer se enfrentaba al nacionalismo y racismo alemán de la época desde la *Dialéctica Trascendental* y los últimos escritos de Kant que, obvio, no se entenderían al margen, precisamente, de la preeminencia de la ética —el imperativo categórico— sobre la razón teórica. Por esta razón, y a pesar de su alegría ante la Revolución francesa como "acontecimiento histórico", criticó Kant las consecuencias de ese totalitarismo revolucionario denominado "Terror". A partir de aquí, últimas siete páginas de la conferencia, Cassirer tematiza su modo de leer a Kant en base a lo que ha dedicado buena parte de su vida filosófica: el "significado simbólico" de los datos empírico-históricos. Anima a los políticos de Hamburgo, y de toda Alemania, a no quedarse de la Revolución francesa con la época del Terror, sino hacia dónde apunta este fáctico hecho histórico. Lo que con la toma de la Bastilla y la Declaración de la Asamblea francesa acontece —para decirlo con Kant— es el paso cualitativo que va "del reino del *ser* al del *deber ser*, cuando en el lugar del hecho histórico se introduce un *imperativo ético*"⁴².

³⁹ E. Cassirer. en la edición de Roberto R. Aramayo, oc., p. 58.

⁴⁰ H. Arendt, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993.

⁴¹ I. Kant, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. Traducción de Dulce María Granja Castro. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

⁴² *Ibid.*, p. 60.

Esta dialéctica entre el “acontecimiento histórico” y “lo verdaderamente simbólico” (esta expresión la toma Cassirer de Goethe), esta dialéctica entre lo particular-concreto y la universalidad que sólo se puede captar de forma simbólica, esta dialéctica neokantiana es lo que se llevaba enseñando en Marburgo durante las últimas décadas. De modo que, pienso, la conferencia de Cassirer nos sirve para atar cabos sueltos. El problema en cuestión sobre el significado de “la filosofía alemana”, que atañe tanto a la filosofía como a la política, no es otro que el de la vivencia de la filosofía alemana. Tal y como lo ha planteado Heidegger en *Sein und Zeit*. La radical finitud del *Dasein* es lo que hace imposible, inconcebible y perniciosamente venenoso entender las vivencias como si fueran un símbolo que apunta a lo infinito y universalidad de las ideas. La crítica de Heidegger contra Husserl —desde Marburgo en 1923/24— *Introducción a la investigación fenomenológica*, es la misma, *mutatis mutandi*, que le hará a Cassirer en Davos. Aquel paso del “ser” al “deber ser” se hace en base a la prioridad filosófica que tiene la vivencia de la “conciencia” sobre cualquier dato fáctico. Los filósofos judíos-alemanes, pero muy distintivamente el neokantismo de Cohen y Cassirer y la fenomenología trascendental de Husserl, son la quinta columna que estaría destruyendo el “espíritu” y la “cultura” auténticamente alemanas. Dijo Cassirer: “el trasfondo de una vivencia concreta que ha durado un instante se destaca repentinamente como un acontecimiento global, un mundo para el destino de la humanidad y el destino del pueblo”⁴³. La “idea” de la constitución republicana viene de ese mundo espiritual que nunca quedará encorsetado por sus fronteras nacionales.

Más allá del Terror Cassirer animaba a aquellos senadores a conmemorar la validez de la “idea” de la Revolución francesa; validación que Kant fundaba en todo un símbolo: el “entusiasmo” que producía este acontecimiento en el espíritu de hombres como Hegel y Hölderlin. Este *entusiasmo* no se entiende al margen de su auténtico motivo: “su motivo ético”⁴⁴.

⁴³ E. Cassirer, apud, R. Aramayo, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 65. *Cursivas de Cassirer.*

3. DAVOS 1929: LA DISPUTA ESPIRITUAL Y CULTURAL ENTRE CASSIRER Y HEIDEGGER POR EL LEGADO DE KANT

El espíritu de los encuentros de Davos (Suiza) entre intelectuales franceses y alemanes apuntaba a la pacificación entre ambos países. Del 17 de marzo al 9 de abril de 1929 se produjo el II Encuentro de Davos bajo el título "¿Qué es el hombre?". La disputa entre dos filósofos alemanes de mucho renombre, Cassirer y Heidegger, atrajo toda la atención del programa⁴⁵. ¿Por qué se convirtió Kant en batalla y campo de batalla?: porque el antisemitismo nacional luchaba desde, aproximadamente, 1850 (año de la publicación del panfleto de Wagner: *La judaización de la música*) por la *restauración* del auténtico espíritu alemán en la cultura. Esta vuelta al ser de lo propiamente alemán implicaba la *expulsión* de ese elemento "extraño" a la cultura alemana como era la cultura judía. Tengo que hacer hincapié en que esta extrañeza y repulsión aparecen, desde Wagner, y esta es una de sus novedades antisemitas en Europa, en el ámbito académico pues su ataque a los judíos se produjo: 1) por mor de la introducción de los judíos en la música alemana y 2) porque su crítica apareció en una conocida revista de música de Leipzig. En el caso de Wagner la crítica fue contra Félix Mendelssohn y Meyerbeer, dos músicos judíos alemanes de mucho prestigio. Y la causa última del rechazo fue que la *naturaleza* del ser judío es lo radicalmente opuesto al espíritu y la vida alemanas por lo que son incapaces de entrar en la "esencia" de la música alemana. Mendelssohn y Meyerbeer sólo son "parásitos" de los clásicos alemanes. No pueden acceder al núcleo más íntimo del ser alemán y de su música porque, en última instancia, no tienen al alemán como *lengua materna*. Mientras que, en el caso de Heidegger, como parte del espíritu de su época, de su temporalidad e historicidad, los enemigos son Cohen y Cassirer, fundamentalmente, aunque en general el elemento "extraño" a la cultura auténticamente alemana es el neokantismo. Así que la razón de este profundo desencuentro hay que buscarla en el problema de la posibilidad de la metafísica, pero, a su vez, este problema, siendo como es un problema filosófico, no deja de ser

⁴⁵ Ernst Cassirer-Martin Heidegger. *Davos*, traducción de Guillermo Hoyos. Versión digital disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/20091/21191>. En adelante remito a este texto como "E. Cassirer/M. Heidegger". Las Actas del coloquio entre Cassirer y Heidegger con un análisis muy interesante se encuentran también en el ya referido en *Cassirer y su Neo-Ilustración*, 2009.

una problemática política relacionada con la identidad propiamente alemana que transforma al judío en “la cuestión judía”⁴⁶.

Cassirer sí se dio cuenta enseguida de que el neokantismo (también la fenomenología) era “el chivo expiatorio de la filosofía contemporánea”. Una observación tan aguda que, muy posiblemente, le hizo percibir como nadie el peligro de lo que se acercaba como acontecimiento histórico en Alemania. El desencuentro se palpó desde el comienzo: para Cassirer la pregunta de Kant tiene su clave en la “dirección del planteamiento”⁴⁷; mientras que para Heidegger esa pregunta presupone la posibilidad de la metafísica en el sentido de un primer preparativo (nunca llevado a cabo) para la ontología del *Da-sein*. Por lo que no puede haber auténtica filosofía si no se parte ya del *Da*. El neokantismo es un elemento extraño a la filosofía propiamente alemana y griega que pregunta por el ser porque este “regreso” a Kant —del que participó Husserl desde 1900 a 1910— quiere hacer de la *Crítica de la razón pura* una mera teoría del conocimiento al servicio de la validez de la físico-matemática. Cassirer se defendió argumentando que eso sólo era una verdad a medias. La pregunta por el hombre no se reduce en Kant a la certeza de las ciencias de la naturaleza porque está el otro mundo de la “libertad” que sí puede escapar de la finitud del “estar arrojado” al mundo. Cassirer sostiene, siguiendo a Cohen, que lo verdaderamente importante y novedoso es la “irrupción” de ese nuevo orden que es la razón práctica gracias a lo que cae la “delimitación de la finitud”. Lo “decisivamente metafísico” no está,

⁴⁶ El eco de la *Kulturkampf* o “lucha por la cultura” —aglutinante político del II Reich— reaparece nítidamente al final de *Kant y el problema de la metafísica* de 1929. En la Parte Cuarta, §44, *La finalidad de la ontología fundamental*, y cuatro años antes de hacerse militante del nazismo, Heidegger aclaró que el problema de la metafísica no era otro que “la lucha (*Kampf*) por el ser”. Frente a las interpretaciones “teóricas” de Kant para quienes es, precisamente, la metafísica la que posibilita dejar de ser rehenes de la radical finitud del historicismo, Heidegger quiere recuperar el legado de Kant como “cuidado” (*Sorge*) de la auténtica y originaria subjetividad que se opone ontológicamente a la subjetividad cartesiana. “Por lo tanto, al repetir el problema [¿Por qué hay Ser y no más bien Nada?] debemos atender al modo y manera en que el filosofar, en esta su primera lucha por el ser, se expresa espontáneamente acerca del mismo.” (*Kant y el problema de la metafísica*, p. 199. Cursivas mías). Por lo que un Kant “teórico” significa, desde la lucha por el ser alemán, un Kant judaizado, tal y como en 1916 le escribe a Elfride a propósito de la introducción del judaísmo en la universidad alemana que, ahora, debemos entender como la introducción del “desarraigo” en la cultura alemana. Para un estudio más pormenorizado véase el capítulo VII (*Kant y el problema de la metapolítica: «la lucha por el ser»*) de mi obra *Heidegger de camino al Holocausto*, publicada más de una década antes de la aparición de los *Schwarze Hefte*.

⁴⁷ Desde el pensamiento crítico de Kant es la propia metafísica la que nos obliga a pensar y existir en la posibilidad trascendental que rompe con los límites de la finitud, es decir, que rompe con los límites de una tradición que pretende quedarse completamente al margen de la crítica de la razón pura. Este universalismo, este cosmopolitismo, en nada ajenos a la propia dialéctica de la razón pura, es lo que vectoriza y da intención a una forma de pensar, a una forma de practicar la filosofía, que no viene a arruinar al “ser-ahí”, sino a transformarlo en parte del mundo cuya pluralidad ontológica fundamentan, por vías distintas, los “filósofos de Marburgo” a los que ataca directamente desde el seminario de verano, 1923/24, que da en esa misma universidad con el título *Introducción a la investigación filosófica*.

pues, en la razón teórica (y en el ser-para-la-muerte), sino en esta "ruptura"⁴⁸ con la finitud para poder ir "hacia" ese nuevo horizonte de mundo que es el "mundus intelligibilis". Este planteamiento neokantiano de Kant también escapa, entonces, del "historicismo" y, sobre todo, del papel ontológico popular (*Völkisch*) que Heidegger le había dado a la "imaginación trascendental" en su *Kant y el problema de la metafísica*. El papel de la "imaginación trascendental": "común raíz desconocida entre sensibilidad y entendimiento", tal y como aparece en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, es, frente a la segunda edición, retomada por Heidegger como el camino para la fundamentación de la ontología desde el *Da-sein* de *Ser y Tiempo*. Todo *mundus intelligibilis* —pero muy especialmente el de la ética— queda destruido si, como pretende Heidegger, "Sólo hay verdades —si es que las hay— si están referidas al ser-ahí. ¿Quiere Heidegger —pregunta Cassirer— refugiarse en el ser finito?"⁴⁹

Heidegger entendió que el "signo"⁵⁰ de la *Crítica de la razón pura* no era otra cosa que aclarar si "la estructura interna del ser-ahí era finita o infinita". Esa era "la pregunta". Afirmando (desde *Ser y Tiempo*) que la "infinitud" de la metafísica

⁴⁸ E. Cassirer/M. Heidegger, *Davos*, p. 89. Nos referimos a la ruptura con la radical finitud: toda una irrupción de la universalidad. *Cursiva mía*.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 90. El primero en señalar la importancia de la problemática ontológica y política de la "imaginación trascendental" en la lectura de Heidegger fue Pierre Bourdieu quien, en 1975, señaló que en este problema se encontraba la clave de "la revolución conservadora en la filosofía". Bourdieu sostenía —aunque sin desarrollarlo— que ahí estaba, a su vez, la clave de la pretendida "superación" de Husserl por parte de Heidegger a través de la lectura histórico temporal de Kant (P. Bourdieu, *La ontología política de Martin Heidegger*, pp. 63-74). Tiene su lógica hermenéutica heideggeriana. El neokantismo, así como la fenomenología de Husserl, se decantan por la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* por el papel central que ocupa el "entendimiento"; de lo contrario la "universalidad" —ya "fenomenológica" (Edmund Husserl) ya "simbólica" (Ernst Cassirer)— son imposibles. "Esta constitución originaria de la esencia del hombre, «enraizada» en la imaginación trascendental, es lo «desconocido», que Kant debe haber entrevisto, pues habló de una «raíz desconocida para nosotros». Lo desconocido no es aquello de lo que no sabemos absolutamente nada, sino aquello que, en lo conocido, se nos impone como un elemento de inquietud. Sin embargo, Kant no llevó a cabo la interpretación más originaria de la imaginación trascendental, ni siquiera la emprendió, a pesar de los indicios claros, que fue el primero en reconocer, para un análisis de esta índole. Por el contrario, Kant retrocedió ante esta raíz desconocida" (Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 137). El problema de la "imaginación trascendental" —sostengo— es una cuestión *Völkisch* porque, para Heidegger, lo que está en juego es el "arraigo" de esa común raíz desconocida; por esta razón señaló que en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* Kant ya no escribe "función del alma", sino "función del entendimiento" por lo que la síntesis pura volvía a depender del entendimiento (*op. cit.*, p. 140). Me parece obvio y actual: Heidegger estaba luchando por la radical autonomía ontológica del "alma" del *Volk* alemán; autonomía y finitud que carecen de sentido si la "síntesis pura" sigue siendo una "facultad del entendimiento". El *leitmotiv* entre la crítica de Heidegger en 1923/24 a la fenomenología de Husserl señalada, como advirtió hace tiempo Javier San Martín, en tanto "una monstruosidad", reaparece con toda su fuerza tanto en *Kant y el problema de la metafísica* como en el encontronazo de Davos con Cassirer. Tanto la fenomenología husserliana como los neokantianos están fuera del alma del pueblo alemán: como lo «demuestra», digámoslo así, que el origen de «nuestras vivencias» así como el de «nuestra imaginación trascendental» tengan su centro de gravedad en el entendimiento, en la "conciencia-de". Esta "actualidad" heideggeriana se ve en la forma de «sentir» de nuestros nacionalismos periféricos españoles: una legalidad a imagen y semejanza de los territorios.

⁵⁰ Davos, p. 99.

siempre está “atada” a la experiencia óptica. La infinitud sólo irrumpe en la imaginación como suma de finitudes. No hay ningún salto cualitativo en Kant. Por lo tanto la verdad está, efectivamente, relacionada con el ser-ahí. Pero el Dasein no es un “individuo” (ni un yo, ni una persona), sino la comunidad del pueblo en su Estado.⁵¹ La pregunta por la posibilidad de la metafísica —¿Por qué hay Ser y no más bien Nada?— “sólo es posible si el ser-ahí existe”. La verdad del ser-ahí se cumple como “apertura” y sólo de esta manera “viene la verdad al ser ahí mismo”. Esta “validez” existencial nada tiene que ver con la verdad de una “proposición”, pura “teoría” sin “arraigo”, sin suelo (*Boden*), tal y como viene destruyendo Heidegger a la filosofía occidental desde la tarea hermenéutica como “destrucción”, sino con la verdad de la “temporalidad”. Si Heidegger insiste en diferenciar *Dasein*, existencia, “ser-ahí”, de *Dasein*, existir, es porque, en su lógica radical del origen, ni el Ser ni el existir son categorías universales por la sencilla razón ontológico-histórica de que en la temporalidad, en la historicidad, no existe, no aparece ningún universal, y todo intento habido hasta ahora en Occidente por relacionar la intención de la filosofía con lo universal e infinito ha sido, a juicio de Heidegger, un falseamiento de la verdad originaria del nacimiento de la filosofía en Grecia. Historia del olvido del Ser que, en 1938, aparecerá como *La época de la imagen del mundo*, que también podríamos titular *La época de la idea del mundo* en donde la conexión “teoría” y “judaísmo” vuelve a aparecer en esa conferencia⁵². Pero ya nueve años antes —en Davos— Heidegger está asentando el fundamento de su destrucción de la filosofía teórica y su desprecio por Cassirer como uno de los filósofos de Marburgo. Para el antisemita Heidegger (ahí está su correspondencia con Elfride) a la verdad del ser, esto es, a la verdad del *Da-sein* no se puede llegar a través de ideas, ni de “conciencia de”, porque la verdad del ser-ahí solo y exclusivamente se da como un “aparecer”. Esta verdad como *aletheia* o “des-ocultamiento” significa que la verdad es el propio aparecer, “claro del bosque” (*Lichtung*) del *Da-sein*. Y esta verdad es ontológicamente tan “finita” e “histórica” como el propio aparecer del *Ahí* en donde queda arraigada la existencia verdaderamente humana. De ahí provienen, a juicio de Heidegger en su confrontación con Cassirer y todo lo que éste representaba en Davos más allá del neokantismo, todos los títulos de la metafísica

⁵¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 77.

trascendental como "ousía" y "a priori". ¡Claro que hay un "a priori" en la filosofía de Heidegger; ¡pero nada tiene que ver con las "ideas", sino con el "Ahí" del ser! ¿Y cuál es la "sustancia" del "ser-ahí"?: el "suelo", la "hacienda", los "bienes patrimoniales", en los que el joven Heidegger venía insistiendo desde 1922 y su interpretación fenomenológico-existencial de Aristóteles, completamente al margen tanto de la lógica como de la ética del propio Aristóteles. Frente a la infinitud y universalidad de la teoría debe imponerse la "repetición" (*Wiederholung*) de la verdad. Y aunque no lo expresara Heidegger tal cual, el espíritu de Davos es, para el investigador objetivo, una mina en la que reconstruir el espíritu de una época y de un pueblo, el alemán y sus filósofos. Para los que el mito de la *Kultur* se transforma, en contra de la *Aufklärung*, en el *mito del mito* del ser alemán tal y como lo manifestó en 1872 el joven romántico, metafísico y nacionalista Nietzsche⁵³. Una mina, digo, para poder entender genealógicamente los pasos filosó-

⁵³ Alemania no se constituyó como un Estado moderno, sino como un Estado cultural. Bismarck y sus filósofos impusieron una unidad estatal lo más alejada posible del modelo republicano francés, así como del modelo inglés y norteamericano. Alemania, el II *Reich*, nunca pudo ser una República, un contrato social, porque la existencia del *Volk* alemán, su suelo, su lengua, su cultura, son las premisas de la política y no al revés. La unidad alemana, el nacimiento del II *Reich*, es un acontecimiento filosófico unido en su "origen" cultural al nacimiento de la filosofía en Grecia. Tanto para el joven romántico, nacionalista y metafísico Nietzsche como para el nazi Heidegger, el "nacimiento" solo tiene que ver con el "pueblo" alemán y nunca con el "individuo". Por esta razón elemental la filosofía del III *Reich* —contra la República de Weimar— exigió, a instancias de Heidegger, una vuelta al "comienzo" del significado auténticamente metafísico del "nacimiento" de Occidente. En *El nacimiento de lo tragedia* (1872) Nietzsche, que había participado como voluntario en la guerra franco-prusiana, cree haber hallado el hilo conductor entre los griegos y la cultura alemana en el joven Goethe, concretamente en estos "temerarios" versos: "¡Aquí estoy sentado, formo hombres /A mi imagen [*Bilde*], /Una estirpe [*Ein Geschlecht*] que sea igual a mí, /Que sufra, que lllore, /Que goce y se alegre /Y que no se preocupe de ti, /Como yo!" (KSA,1, 67). Por lo que no fue Heidegger sino este Nietzsche quien, frente a la modernidad de *Sócrates-Eurípides-Descartes*, se pone en marcha cultural y políticamente la idea nacionalista de que el nacimiento de la filosofía nada tiene que ver con la "teoría" sino con el formar griegos y alemanes. Vamos a decirlo utilizando la terminología fenomenológica. La intencionalidad de la filosofía, el sentido de su nacimiento consiste en el cuidado de una determinada estirpe que nada tienen que ver con Sócrates, Eurípides y Descartes. Esta triada recibe como común denominador la definición de "hombre teórico" cuya irrupción en Occidente coincide, de forma antigua y moderna, con la destrucción del mito sin lo que se destruye, al mismo tiempo, el mito del origen, la propia identidad. De manera que tenemos al II *Reich* en busca de una "leyenda" que aglutine al ser alemán, es decir, el "sentimiento" de lo alemán. Nietzsche cree de forma romántica, no solo al margen sino contra la teoría del nacimiento de la tragedia, que el "renacimiento" de Alemania, el "renacimiento del mito alemán", pasaba por una vuelta al sentimiento del origen. Lo que escucha como eco en los versos del joven Goethe es lo profundo griego. Es en el *Prometeo* de Esquilo en donde Alemania debe entenderse a sí misma a través de Goethe. ¿Con qué espíritu el soldado alemán debe ir al campo de batalla? Como herederos de los *Misterios* griegos en el sentido dado por Nietzsche: "el griego profundo disponía en sus *Misterios* de un sustrato inamoviblemente firme del pensar metafísico, (...)" (KSA,9, 68). Este pensar metafísico no se inicia, pues, en la teoría, sino en la práctica del hondo misterio greco-alemán: la "rudeza" del "artista" que con su "poder" forma hombres no a imagen del Olimpo, sino de su mismo "poder". Este galimatías lingüístico como arena para la guerra franco-prusiana solo se entiende porque en alemán "poder", *können*, y "artista", *Künstler*, tienen la misma raíz. Estos juegos lingüísticos serán posteriormente para Heidegger una mina. Pero lo importante es que, a juicio de Nietzsche, lo que es el ser propiamente alemán hay que buscarlo en ese misterio de un Prometeo que "aniquila" a los dioses por amor a su comunidad, aun sabiendo que va a estar condenado eternamente a un horrible sufrimiento. Ese sería el "poder" que la poesía de Esquilo pone en juego en el campo de batalla contra los hombres "teóricos" Sócrates-Eurípides-Descartes. Afirmaba Nietzsche: "La leyenda de Prometeo es posesión originaria de la comunidad entera de los pueblos arios y documento de su aptitud para lo trágico y profundo, más aún, no sería

ficos y políticos necesarios para que el III *Reich* hiciera realidad, a nivel de la nueva legalidad alemana, de la definición heideggeriana de “sustancia” como “bienes patrimoniales”, “hacienda”, “casa”, términos que a partir de su discurso de rectorado terminan sintetizándose como bienes nacionales: la “sangre” y el “suelo”.

Cassirer insistió en una línea contraria. La tarea de la filosofía es hacer que el hombre *emerja* de su propia finitud y llevarlo “*hacia algo nuevo*”⁵⁴. Podemos definir al pensamiento heideggeriano como *endógeno*; mientras que el del neokantiano judío sería *exógeno*. Lo que la filosofía de Kant nos descubre no sólo es el horizonte del nuevo infinito de la revolución científica, sino algo que va más allá de ese infinito: la “infinitud inmanente”. Esta es la razón del nuevo mundo y de que haya algo nuevo bajo el sol de nuestra repetitiva finitud. Frente a la metafísica como verdad de la finitud del *Dasein* el judío y socialdemócrata ofrece

inverosímil que ese mito tuviera para el ser ario lo que el mismo significado característico tiene el mito del pecado original para el ser semítico, y que entre ambos mitos existiese un grado de parentesco igual al que existe entre hermano y hermana” (KSA, 9, 68-69). En palabras de Nietzsche Alemania representa “la dignidad que confiere el sacrilegio” que denominó como “pecado activo”; mientras que el mito de Eva, afecciones feministas, carece de la aureola de la dignidad como “pecado pasivo”. Lo importante para mi ensayo es que tanto un mito como el otro sirven para “justificar” el mal en el mundo. De forma que habría un mal ario que consistiría en el totalitarismo; en el entendido de que el pecado activo consiste en aniquilar la multiplicidad de los individuos en aras de un ser único; una actitud contra los dioses que denomina aquí como “heroísmo” del individuo por acceder a lo “universal”. La otra forma de acceder a lo universal —el pecado pasivo— tendría que ver con lo “teórico” asimilado a lo “femenino” como la “curiosidad”, el “engaño” o la “mentira”, en fin, la “seducción” y la “concupiscencia” (KSA, 9, 69-70). Pero es en el § 23 de *El nacimiento de la tragedia* en donde la *Kulturkampf* desvela de forma clara la alianza entre “Prometeo” y el “pecado activo”, la profunda similitud entre *metafísica* y *violencia*, y en donde esta violencia metafísica del “origen” aparece realmente —la guerra franco-prusiana solo es la excusa— como lo que es, la expulsión de Alemania de todo lo extraño a su propia cultura. “Nosotros tenemos en tanto el núcleo puro y vigoroso del ser alemán, que precisamente de él nos atrevemos a aguardar aquella *expulsión de elementos extranjeros injertados a la fuerza*, y consideramos que *el espíritu alemán reflexione de nuevo sobre sí mismo*. Acaso más de uno opinará que ese espíritu tiene que comenzar su lucha (*Kampf*) con *la expulsión del elemento latino*, y reconocerá una preparación y un estímulo externo para ello en la triunfadora valentía y en la *sangrienta aureola* de la última guerra, pero la necesidad íntima tiene que buscarla en la emulación de ser siempre dignos de nuestros sublimes paladines en esta vía, dignos tanto de Lutero como de nuestros grandes *artistas y poetas*” (KSA, 23, 148-149. Cursivas mías). Aunque “hermano” y “hermana” quedó claro cuál era la cultura superior: aquella que tenía su “patria mítica” (*seine mythische Heimat*) en Grecia. Por lo tanto, podemos definir desde Nietzsche la lucha por la cultura como la lucha por “los dioses domésticos”. Heidegger y su nacionalismo o “popular” hermenéutica tiene en este Nietzsche un antecedente, un precursor de su propia filosofía para el trágico nacimiento del III Reich. La *Kulturkampf* quedó definida en 1872 como “una *restauración (ein Wieder bringen)* de todas las cosas alemanas” (KSA, 23, 149. Cursivas mías). De nada servirá la inmediata “tempestividad” de un Nietzsche que toma conciencia de sus tremendos errores románticos, metafísicos y nacionalista. De nada servirá que *Humano, demasiado humano I* arranque con una cita de Descartes y el elogio conmemorativo de Voltaire. De nada que dedicara su “gaya ciencia” a los apátridas y de nada que Zaratustra predicara por Europa que allí en donde acaba el Reich, ahí mismo, comienza el arco iris del hombre que supera al *Volk* porque, ahora, ser un buen alemán comienza por desalemanizarse. En fin, para nada sirvió el gran gesto al publicar en 1888 su separación de Wagner, entre otras cosas, por su antisemitismo. El culto al “genio” siempre se paga caro. (He seguido, como siempre, la traducción de Andrés Sánchez Pascual *El nacimiento de la tragedia*, de Alianza Editorial, Madrid, 2.ª edición de 1977).

⁵⁴ E. Cassirer/M. Heidegger, *Davos*, *op. cit.*, p. 96. Cursivas mías.

la *idea* de la *metafísica* como "metábasis": transición, cruzar y atravesar nuestra propia finitud. Pero, atención, no se trata de un desprecio por el ser-ahí, sino, y haciendo pie en Goethe (al que también hay que regresar como a Kant): "Si quieres penetrar en lo infinito, camina en la finitud en todas direcciones". La "idea" de libertad tiene que ver con ese poder del *espíritu* que consiste en *transitar* y en este sentido la tarea de la filosofía (se trata de una "confesión" de Cassirer) es la de hacer al hombre todo lo libre que pueda. La filosofía debería liberarnos de la "angustia".

Para Heidegger la filosofía nada tiene que ver con "término *ad quem*" —la forma de filosofar que tiene Cassirer— sino con "término *a quo*". Es decir, la posibilidad de la metafísica siempre está con relación al "origen". Como Cassirer —el neokantismo y la fenomenología trascendental— no pueden "tematizar" el *Da* porque su metafísica es una "metábasis" que mira hacia el infinito, esta filosofía se convierte en una "filosofía de la cultura" que persigue la aclaración (y es su punto de partida) "de la totalidad de las formas de la conciencia configuradora". En mi filosofía, dijo Heidegger, no hay término *ad quem* porque no se trata de una filosofía de la cultura que persigue *analogías* o un común denominador entre las culturas⁵⁵. Su filosofía consiste en una metafísica del "aquí" para lo que hay que volver a los griegos y preguntarnos ¿qué es el ser? Afirmando que de eso depende su "interpretación" de Kant. La "finitud" es lo que permite la posibilidad de la "ontología" en tanto crítica que desvela el "abismo" en el que se sustenta la ontología clásica. Este "abismo" (*Ab-grund*) y su "angustia" son los impulsores de la metafísica —¿Por qué es el Ser y no más bien la Nada?— y

⁵⁵ Quiero destacar desde Hispanoamérica, concretamente desde México, la necesaria tarea para el humanismo del siglo XXI de una hermenéutica que no esté basada en la "destrucción" de lo otro o extraño, sino en su inclusión como parte de la historia de la existencia que nos afecta a todos sin jerarquías ontológicas y políticas del tipo "auténtico"/"inauténtico" y "propio"/"impropio". Como si el mestizaje, "los hijos del limo" (Octavio Paz), no tuvieran cabida ni en la historia ni en la filosofía. Al respecto de este problema, la hermenéutica del "origen" que separa abismalmente a los seres humanos como si no perteneciéramos todos, sin distinción, a este mundo en que vivimos, frente a la hermenéutica del solipsismo del *Da-sein= Volk* ante la muerte, tenemos, afortunadamente, una salida hermenéutica a lo trascendental del Otro en Mauricio Beuchot y su Hermenéutica analógica. La analogía parte de Aristóteles y en dos sentidos íntimamente unidos: a) Metafísico y b) Ético. Si todos los hombres aspiran al conocimiento, repiensa Beuchot con el Estagirita —pero desde México— no por cuestiones tales como "derechos históricos" o de "raza" (Heidegger), sino como algo propio de la naturaleza humana, entonces, la tarea de la hermenéutica no puede ser la "destrucción" (que, posmodernamente, se ha interpretado, erróneamente, como "destrucción") de las interpretaciones inauténticas o impropias, sino la "prudencia" (*phronesis*) como cuidado, y volvemos a la ontología, al Ser, al "mapa de la existencia", como afirma el propio Beuchot, de la pluralidad infinita del mundo. Esta hermenéutica analógica, y he ahí una de sus originalidades humanistas, nunca pudo originarse filosóficamente en Centroeuropa, en donde aún domina la auto posición del Yo de Fichte, sino en el Nuevo Mundo, cuna moderna del mestizaje como forma de Ser.

no el *logos sin arraigo, sin "suelo"*, como han pretendido Cohen y Cassirer⁵⁶. La pregunta por la metafísica exige ella misma una metafísica del ser-aquí. Heidegger se pregunta acerca del horizonte de la pregunta por el hombre: ¿o el del *logos* o el del *ser-aquí*? No hay metátesis que valga para Heidegger: o lo uno o lo otro. Y en base a esta disyunción exclusiva sale a relucir, por boca de Heidegger, lo que para él estaba en juego: la posibilidad de la filosofía misma, porque esta ya parte siempre de un (problemático) término "*a quo*"⁵⁷. He puesto el paréntesis para recordarles a mis posibles lectoras y lectores que tanto la tarea de la "hermenéutica" de 1922 (*Informe Natorp*)⁵⁸ como la tarea "ontológica" de 1927 (*Ser y Tiempo*) consisten en la "destrucción" de todas las interpretaciones "impropias" que han ido velando la pregunta por el Ser del *Dasein* u "origen". La problematicidad del "ser-aquí" comienza, pues, para Heidegger, al darse cuenta el propio *Dasein* que el *Da* ha desaparecido en aras del "logos". ¿Cómo supera Heidegger esta angustia ante el abismo (*Nada*) de saberse en la Nada del *logos* y su infinitud? Refugiándose en la finitud radical del ser-aquí. También quiere desde su filosofía la libertad; pero para librarse de la infinitud y poder ser él mismo. No se trata, entonces, de la libertad de las formas simbólicas, sino de la libertad del estar arrojados a la temporalidad e historicidad del *Da-sein*. Por lo que la libertad que anuncia la metafísica del ser-aquí no es otra que la de "*libres para la muerte*", que toma del *Zaratustra*. Libre-para-la-muerte es, como en 1927, el *axioma* fundamental de esta ontología y de la posibilidad misma de la metafísica del "aquí". No se trata de una idea, sino del existenciario que estaría transformando al *Dasein* en un "acontecimiento" histórico del que, podemos añadir, quedan ontológicamente fuera tanto el neokantismo como la fenomenología trascendental. La "existencia" única y exclusivamente puede ser "*a quo*". Pero si ni es una idea ni un concepto, ¿qué es, entonces, este libre-para-la-muerte? Heidegger afirmó que se trata de "la unidad original" y que este término carece de traducción en la filosofía de Cassirer. Por último, si la filosofía de la cultura viene a "*nivelar*" las diferencias, la metafísica del ser-aquí se opone a esta nive-

⁵⁶ Haríamos bien en releer el § 6 de *Ser y Tiempo* a la luz del "desencuentro" entre Cassirer y Heidegger, *ad quem/ad quo*. La analítica del *Dasein* comienza, precisamente, planteando cuál es el "suelo" (*Boden*) de esa analítica. Pero tanto la traducción de Gaos como la de Rivera traduce por "falta de base" y "falta de fundamento" lo que, realmente, es falta de suelo. El "olvido" del ser —que ya aparece en este § 6— está en una analítica de la existencia basada en "ideas".

⁵⁷ Davos, p. 98.

⁵⁸ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Traducción de Jesús Adrián Escudero, Madrid: Trotta, 2002.

lación de la existencia. Por lo que, va concluyendo Heidegger, la verdadera "tarea" de la filosofía es "volver a arrojar al hombre en la dureza de su *destino*"⁵⁹.

En su última respuesta Cassirer asegura que no se trata de nivelar, sino "de que cada uno, permaneciendo en su propia posición, no sólo se vea a sí mismo, sino también al *otro*"⁶⁰. Sí mismo y el otro: esta es la tarea de la filosofía. ¿Por qué? Porque es "posible", es decir, "yace ya en la idea del conocimiento filosófico en absoluto"⁶¹. ¿Lo fecundo en filosofía es estar siempre resaltando las diferencias, la oposición entre finito e infinito? No se trata de argumentos lógicos ("yo no tengo una posición lógica superior a la de Heidegger"). Cassirer viene a decir que no se trata de una oposición de esencias mutuamente excluyentes. ¿Estamos condenados al relativismo? ¿Vamos a considerar como verdad el que la filosofía que se escoge depende del "tipo de hombre" que se es? Si esto triunfa lo que se consigue es "el endurecimiento de nuestra relatividad"; lo que a su vez implica que el centro de gravedad de la pregunta "¿Qué es el hombre?" pasa totalmente a depender del "hombre empírico" y de su facticidad histórica que es, para Heidegger, radicalmente finita.

Pero Cassirer afirma que sí hay un centro de gravedad común entre la posición de Heidegger y la suya. Ni siquiera hay que buscarlo "porque ya lo hay" en tanto realidad histórica: "un mundo humano objetivo *común*"⁶². Esta filosofía no busca el suprimir las diferencias entre las culturas y su "sí mismo"; pero sí pone una "condición": que desde el "aquí" (Da) se pueda tender un "*punte*"⁶³ entre los individuos. Y al llegar a este punto Cassirer invoca el fenómeno primordial del "lenguaje" como *el* ejemplo más humano en donde se muestra la transición de lo finito a lo infinito. Esto no quiere decir, advierte Cassirer, que "el lenguaje de uno sea trasladado al del otro". No obstante, y ahí está el "punte", "nos entendemos a través del *médium* que es *el* lenguaje"⁶⁴. Digamos con Cassirer que de ninguna forma se trata de suprimir la identidad de la lengua materna (finito), sino de tematizar esa "unidad" que "hay más allá de la infinita variedad de modos de hablar"⁶⁵. Esto es, para esta filosofía, "el punto decisivo"⁶⁶. De ahí

⁵⁹ E. Cassirer/M. Heidegger, *Davos*, *op. cit.*, p.100. Cursivas nuestras.

⁶⁰ Ídem. Las cursivas son mías.

⁶¹ Ídem.

⁶² Ídem.

⁶³ Ídem. Cursiva mía.

⁶⁴ Ídem. Cursiva mía.

⁶⁵ Ídem.

⁶⁶ Ídem.

la necesidad, y más en tiempos nacionalistas y antisemitas, del estudio de las formas simbólicas de las distintas culturas y lenguas que puede haber en un mismo pueblo y, en general, en el mundo. La tarea de la filosofía consiste, pues, en ir más allá de nosotros mismos y tender un puente entre los individuos. Ahora bien, esta tarea no se consigue *bunquerizándonos* en nuestro “sí mismo” para excluir al otro, sino señalando filosóficamente lo que ya ocurre en el mundo antes que el filósofo lo tematizara y que no es otra cosa que esa permanente, infinita, *traducción* entre unos y otros, y que en los libros de filosofía aparece con el título de “el mundo del espíritu objetivo”⁶⁷. El neokantiano no ve otro camino para que se pueda pasar de un “ser-ahí” a otro “ser-ahí” que el de este mundo de las formas que compartimos y que gracias al cual es posible “el mutuo comprenderse”⁶⁸.

Cassirer intentó tender un puente entre él y Heidegger. Pero no a cualquier precio. Permaneció hasta el final una diferencia insalvable en relación con el legado de Kant. Tiene que ver con lo que éste llamó “revolución copernicana”⁶⁹. El que el objeto tenga que regularse por el conocimiento es lo “nuevo” que hizo posible dejar atrás a la metafísica dogmática, es a partir de esta revolución, por lo que “ahora no se da una única de esas estructuras del ser”⁷⁰. Gracias a este cambio entre lo antiguo y lo moderno “se introduce una multiplicidad totalmente nueva en el problema del objeto”. Por lo que, gracias a Kant, la nueva metafísica crítica pudo dejar atrás a la metafísica antigua. Para la metafísica kantiana el paradigma del ser ya no es la “sustancia”, lo que es en sí y por sí y no necesita de otro para existir. Para la metafísica moderna el ser ya no es ni parte de una sustancia, “sino el ser que parte de una multiplicidad de determinaciones y significaciones funcionales”. La propia modernidad, podemos sumar a lo anterior y, de ahí, pero en otro orden de cosas, aunque de forma analógica, que Mijaíl Bajtín afirmara en *Teoría y estética de la novela* que *El Quijote* era la primera novela moderna porque Cervantes puso el ser de la novela en la “heterología” y “heterofonía” del mundo. El ser de la novela moderna tampoco es una sustancia. Desde esta óptica Cervantes es considerado como el gran innovador del giro copernicano en la literatura moderna.

⁶⁷ Ídem.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 101.

⁶⁹ Ídem.

⁷⁰ Ídem.

Las últimas palabras de Cassirer recogidas en este documento reafirman su posición como "kantiano" y en el legado de Hermann Cohen, es decir, que permanece, frente a Heidegger, en la pregunta por lo "trascendental"⁷¹. La pregunta que hace ir más allá del "aquí" de la oposición de las diferencias para preguntar no tanto qué es el hombre desde la posición radicalmente finita de la metafísica de Heidegger, sino de su propia posibilidad trascendental: ¿cómo es posible el lenguaje?: ¿cómo es posible que nos podamos entender a través del lenguaje?

La última palabra, para cerrar el encuentro, fue la de un Heidegger insistiendo en lo contrario. Contra el Kant de Cassirer (implícitamente también contra el de Cohen) "que se opone a la antigüedad" se tiene que volver a Platón para "rescatar" la pregunta por la existencia, por el ser, "antes de que este se difumine en una multiplicidad funcional"⁷². Cualquier lectora o lector atento de lo que acabamos de citar habrá reconocido inmediatamente que la *vuelta* a los griegos era para Heidegger la solución a lo que posteriormente denominó como "historia del olvido del Ser"; creyendo, a través de sus interpretaciones hermenéutico-filológicas, que la *ousia* auténticamente griega, antes de que se tradujera al latín como "sustancia" en el (mal) entendido de que era una idea universal y necesaria como un "bien", históricamente significa "bienes patrimoniales". La *ousia*, entonces, no se deja traducir a ningún otro idioma porque es un patrimonio exclusivo de la existencia griega. La *ousia* no señala al ser, sino el des-velamiento del *Da-sein*. Y como la *ousia* se ha difuminado, o está a punto de hacerlo como parte de la historia del nihilismo europeo, se necesita volver a Platón para posibilitar un relato metafísico de carácter genealógico entre el filósofo griego y la *Crítica de la razón pura* basándose, obviamente, en la finitud estructural del "ser-aquí".

Desde este ángulo sostuvo Heidegger que la "tarea" de la filosofía no puede ir encaminada a lo trascendental de la multiplicidad de los modos de ser. Toda su obra (se refiere a *Ser y Tiempo*) va encaminada a ganar el horizonte de la pregunta por el ser en contra, añadimos, de una modernidad que parte de la estructura y multiplicidad de la pregunta por el ser porque accedemos al mundo a través de su propio cosmopolitismo, lo que implica que la tarea de la filosofía sea de orden infinito. Heidegger es muy contundente: no hay posibilidad de

⁷¹ Ibid., p. 102.

⁷² Ídem.

mediación. La “esencia” de la filosofía es “ocupación finita del hombre”⁷³ y esto se debe al propio ser finito del hombre. El *a priori* no es una unidad trascendental de posibilidades, sino la radical finitud del *Dasein*. La filosofía, entonces, sólo puede ganar su plenitud y totalidad haciéndose cargo de estas barreras de la finitud del hombre. No se trata, pues, de la finitud compartida de Cassirer y Cohen, sino de “la finitud de una manera totalmente radical”⁷⁴.

A partir de lo dicho, Heidegger quiso que el auditorio tomara conciencia del momento histórico en el que se estaba dando la discusión entre dos filósofos. Desde este punto “Davos” representó abiertamente el *clima político* de lo que estaba aconteciendo en Alemania. En efecto, fue el propio Heidegger quien animó a “percibir” el ser: “Estamos en camino de tomar de nuevo en serio las preguntas fundamentales de la metafísica”. Es más, continuó Heidegger, esta “problemática” de la “metafísica” está expresando lo que “en grande” está aconteciendo de forma histórica⁷⁵. La “raíz” del “pensar” no puede superar esta finitud sino, todo lo contrario, debe convertir el trabajo filosófico en encontrar (y cuidar) esa finitud⁷⁶. Haciéndose eco de *Ser y tiempo* y de su tarea como “destrucción”⁷⁷ (cap. 6: “La tarea de una destrucción de la historia de la ontología”) en 1929 confirma que lo “esencial” en este “confrontamiento con la historia de la filosofía” es “liberarse” de la diferencia de las posiciones y de las tesis para que se pueda ver que “la diferenciación de las posiciones es la raíz del trabajo filosófico”⁷⁸.

Al terminar el debate Cassirer quiso estrecharle la mano a Heidegger y éste la rechazó. Un poco antes de que se cumplieran cuatro años después de Davos Heidegger se afilió al nazismo (1 de mayo de 1933); mientras que Cassirer eligió el exilio.

4. DESPUÉS DE DAVOS

En este punto voy a recordar algunos textos-testimonios de Heidegger que aclaran, ahora definitivamente, lo que realmente estaba en juego en el desen-

⁷³ Ídem. Cursivas mías.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁷⁵ Ídem. Cursivas nuestras.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 103.

⁷⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *op. cit.*, pp. 209-250.

⁷⁸ E. Cassirer, *op. cit.*, p., 103. Cursiva mía.

cuentro de Davos con Cassirer. El problema del ser comienza a desvelarse políticamente como el problema de la cultura y el espíritu del *Volk* alemán. ¿Qué permite el nacionalsocialismo en el poder? Remitir el problema de 1922-1929, el ser de las "ciencias del espíritu", la "preocupación" o *Sorge* de la "conciencia", que no proviene del "privilegio" de la conciencia como región autónoma, pura o trascendental, sino del acontecimiento histórico que es el nazismo. En su toma de posesión como rector de Friburgo en 1933 dijo lo siguiente:

Si nuestra voluntad se dirige a la esencia de la ciencia en el sentido de un soportar descubierto interrogante en medio de la incertidumbre frente a la totalidad del ente, entonces esta voluntad por la esencia crea para nuestro pueblo un mundo dotado del más interno y extremo peligro, es decir, un mundo auténticamente espiritual. Pues espíritu [*Geist*] no es ni la vacía perspicacia ni el ingenioso juego sin compromisos, ni el desmesurado impulso al análisis intelectual, ni siquiera la razón del mundo, sino que espíritu es la resolución, originariamente afinada y sabia, en pos de la esencia del ser. Y el mundo espiritual de un pueblo no es la superestructura de una cultura, así como tampoco el arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de la sangre y del suelo [*Blut und Boden*] y que, en tanto tal poder [*Macht*], excita más íntimamente y conmueve más ampliamente su existencia. Sólo un mundo espiritual garantiza al pueblo la grandeza. Pues él obliga a que la permanente decisión entre la voluntad de grandeza y el dejar que haga su trabajo la decadencia se convierta en la ley que conduzca la marcha que nuestro pueblo ha emprendido hacia su historia futura⁷⁹.

Ahora bien, filosóficamente esto nunca hubiera sido posible si con anterioridad (1922: *Informe Natorp*) Heidegger no retrotrae el concepto de "sustancia" a lo que él entendió como fuente originaria y originante del término griego *ousia* que traduce como "bienes patrimoniales"⁸⁰. Ahí está el corte total con la filosofía como actitud teórica ante el mundo. El Bien en sí, la Verdad en sí que perseguía Platón, quedan reducidos al naturalismo e historicismo del *Dasein*: la comunidad

⁷⁹ M. Heidegger, *La autoafirmación de la universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Traducción, estudio preliminar y notas de Ramón Rodríguez. Madrid: Ténos, 1989, pp. 12 y 13. M. Heidegger, *Gesamtausgabe. I. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1910-1976*. Band 16; *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, [GA 16], pp. 111-112.

⁸⁰ M. Heidegger, *Informe Natorp, op. cit.*, p. 58.

del pueblo en su Estado. Mientras que el 3 de noviembre de 1933 arengó así a los estudiantes:

¡Estudiantes alemanes! La revolución nacionalsocialista lleva a un trastorno completo de nuestra existencia como alemanes. Tenéis que acordaros, en lo que está aconteciendo, de ser y permanecer siendo siempre los que van adelante, los que siempre están preparados; los que siempre son tenaces y los que nunca cesan de crecer. Vuestra voluntad de saber busca experimentar lo que es esencial, primario y grande. Se les hace tarde para afrontar tanto lo que está sujeto a lo inmediato como a lo que compromete a largo plazo. Sean afirmativos y verdaderos en lo que exigen. Permanezcan lúcidos y firmes cuando rechacen. El saber que han obtenido no lo perviertan en una vana posesión personal. Guárdenlo como primera posesión del hombre que dirige en cada oficio popular del Estado. Ya no pueden permanecer como simples oyentes. Háganse un deber de participar, por el saber y la acción en común, en la obra de lo que será en un futuro la Escuela Superior en donde se formará el espíritu alemán. Cada uno tiene que empezar por poner a prueba y justificar cada don natural y cada ventaja social. Esto se lleva a cabo gracias al poder con el que se compromete la lucha del pueblo entero a través de uno mismo. Que día a día y hora a hora se consolide la fidelidad de la voluntad de obedecer. Que crezca sin cesar el valor de sacrificarse para salvar lo esencial y hacer brotar la fuerza más íntima de nuestro pueblo en su Estado. Que ni los principios doctrinarios, ni las ideas, sean las reglas de vuestro ser. El Führer mismo, y sólo él, es la realidad alemana de hoy y del futuro, así como su ley. Aprendan profundamente que siempre cada cosa exige decisión y cada acto responsabilidad. ¡Heil Hitler!”⁸¹

¿De verdad creen ustedes que las críticas de Heidegger a Husserl y Cassirer quedan al margen de su nazismo? Este texto, inédito en español, pertenece al periódico nazi de los estudiantes de Friburgo. Lo he traducido del francés⁸².

Por lo que se refiere a Cassirer primero se exilió a Suecia y después en Estados Unidos de Norteamérica en donde murió en 1945. Cuenta Roberto R. Aramayo que en abril de 1935 Cassirer ya quería “escribir una refutación

⁸¹ M. Heidegger, *op. cit.*, pp.184-185. Cursivas mías.

⁸² M. Heidegger, *Écrits Politiques (1933-1966)*. Traducción de François Fédiér, París, Gallimard, 1995, p. 27-28.

filosófica del movimiento nacionalsocialista"⁸³. Afortunadamente su esposa le recordó que aún tenían familiares en Alemania. Pienso que, quizá, Cassirer dedicó una buena parte de su vida a esta refutación filosófica del nazismo a través de sus obras. Era como un deber propio de la tarea filosófica, algo que tenía que ver, como ha señalado Aramayo, con la relación entre filosofía y política. Una relación que se habría vuelto completamente "extraña" en las últimas décadas en Alemania. Pero ¿cómo refutar "filosóficamente" el nazismo si lo que éste consigue, precisamente, es destruir la filosofía? "Cuando un buen día escuchó a Hitler afirmar que "la justicia o el derecho es lo que sirve al *Führer*", Cassirer le comentó a su mujer: "Si mañana todos nuestros prestigiosos juristas no se levantan como un solo hombre para protestar contra este acervo, Alemania está perdida."⁸⁴ Los prestigiosos juristas alzaron la voz como un solo hombre: *Ein Volk Ein Reich Ein Führer*. Lo que se dice de los juristas es perfectamente aplicable a los prestigiosos filósofos.

Casi al final de su conferencia "Filosofía y política" (3 de agosto de 1944 en Connecticut), y después de desvelar la estructura mitológica del libro de Spengler, *La decadencia de Occidente* (1911), basada en el inevitable "destino" de la civilización humana, en la que, paradójicamente, el ser humano nada tiene que hacer sino, únicamente, someterse a ese destino histórico que lleva al final del Occidente conocido y alumbra vitalidades nuevas, casi al final dijo Cassirer: "Si asumimos este sistema de Spengler, sentimos algo así como si todas nuestras capacidades mentales se vieran repentinamente *paralizadas*"⁸⁵.

Y en punto y aparte continúa: "Esto mismo vale, aunque en un sentido diferente, *para la filosofía de Martin Heidegger* y para su libro sobre *Ser y Tiempo*"⁸⁶. Comenta que, aunque lo presentaban como uno de los máximos exponentes de la fenomenología, sin embargo "la postura general de su libro es *enteramente opuesta al espíritu de la filosofía de Husserl*". El pensamiento de Heidegger es una reivindicación del mito ya que no admite ni verdades eternas ni un método lógico para el análisis filosófico. Por eso su filosofía sólo puede ser "filosofía exis-

⁸³ R. R. Aramayo, *Los climas políticos y las responsabilidades filosóficas: la lección de Cassirer sobre filosofía y política (1944)*, en *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, volumen CLXXXVI, número 742, p. 295. Este trabajo resulta muy provechoso para contextualizar filosófica, política y socialmente la crítica de Cassirer a Heidegger desde el exilio.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 296.

⁸⁵ E. Cassirer, *Filosofía y política*. En R. R. Aramayo, *op. cit.*, p. 306. Esta interesante percepción la he tenido, repetidas veces, al intentar discutir con algunos heideggerianos. Las cursivas son mías.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 306. Cursivas nuestras.

tencial"; lo que quiere decir, en el fondo, que no hay un *logos* común. "Tan sólo puede brindar la verdad de *su* existencia individual, y su existencia siempre tiene un carácter histórico". El individuo siempre está completamente condicionado y sujeto a la corriente temporal por lo que en su filosofía la libertad queda completamente comprometida con un acontecer histórico que no depende de la voluntad y decisiones de los hombres. Cassirer puso el foco en un término heideggeriano: *Geworfenheit*, "estar arrojado". Ahí se fragua, podríamos decir nosotros, el mito del Ser. "Hallarse arrojado a la corriente del tiempo es una de las condiciones fundamentales e inalterables de la vida humana. El hombre no puede emerger de esta corriente ni tampoco puede alterar su curso. Ha de aceptar las condiciones históricas de su existencia; tiene que *someterse* a su destino."⁸⁷ De esta forma Cassirer retoma, sin nombrarlo, el problema de Davos a la luz de los acontecimientos políticos de Alemania. Por un lado tenemos una "filosofía existencial" radicalmente individual pero, al mismo tiempo, esa pretendida individualidad ya está sometida al "destino" nacionalsocialista. No quiso decir Cassirer con esto que la ideología nazi viniera de Spengler y de Heidegger. "Pero hay una conexión indirecta entre el curso general de las ideas que podemos estudiar en el caso de Spengler o Heidegger y la vida política y social alemana en el período posterior a la Primera Guerra Mundial. Tan pronto como la filosofía deja de confiar en su propio poder, tan pronto como da paso a una actitud meramente pasiva, no puede seguir cumpliendo con su tarea *educativa* más importante. No puede enseñar al hombre cómo desarrollar sus facultades activas en orden a configurar su vida individual y social"⁸⁸. Mucho antes del hipócrita asombro académico acerca del nazismo de Heidegger y de las críticas al libro desencadenante de Víctor Farías⁸⁹, Cassirer en 1944 ya había señalado la conexión interior de *Ser y Tiempo* con el nazismo. Por lo que podemos concluir con una buena noticia: la refutación filosófica del nazismo se lleva a cabo refutando la filosofía de Heidegger.

⁸⁷ Ídem. *Cursiva* mía.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 307. *Cursivas* mías.

⁸⁹ V. Farías, *Heidegger y el nazismo*. Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner, 2009. La 1ª edición es de Editorial Múchnik: Barcelona, 1989.

5. DAVOS Y NOSOTROS: ¿"CON" Y "CONTRA" HEIDEGGER?

Recordar ahora la polémica de Davos no puede ser únicamente un deber académico-historiográfico. La pregunta "¿Qué es el hombre?" sigue en pie. La actualidad de Davos consiste, a la luz del mundo, nuestro mundo, en que la filosofía parece haber aceptado la derrota de Cassirer ante el gran Heidegger⁹⁰. Éste perdió la guerra; pero parece haber ganado en la filosofía. Su "ontología de la diferencia" hace furor no sólo en Europa y todas sus "autonomías" e "independencias", sino en Hispanoamérica y el discurso hermenéutico de "los pueblos originarios". Los movimientos "anti-sistema" son heideggerianos⁹¹. Frente al

⁹⁰ El propio Lévinas aplaudió a Heidegger y llegó a mofarse de Cassirer en público, aunque luego rectificó y dedicó toda su obra a refutar a Heidegger. Véase J. Quesada, "Heidegger: de la tarea hermenéutica como 'destrucción' (1992) a la 'selección racial' como 'metafísicamente necesaria' (1941). Pasando su adhesión al nacionalismo (1933-1945). La experiencia básica de *Ser y tiempo*", en *Analogía Filosófica: Revista de Filosofía, Investigación y Difusión*, volumen 25, número 2, 2011, pp. 83-108.

⁹¹ Por ejemplo, E. Leff, *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión medioambiental*. Ciudad de México, Siglo XXI, 2018. En este trabajo Leff disocia la temática del "Bios" y su "cuidado" del contexto histórico-cultural, filosófico y político de Heidegger: desde 1922 en que la "sustancia" y el "ser" aparecieron como "bienes patrimoniales" en el *Informe Natorp*, hasta la *Carta sobre el humanismo* (1946) en donde el ser humano es el *Landesleute* (el "paisano"), pasando por el Discurso de Rectorado de 1933 en donde afirmó. ecológicamente, que el "mundo espiritual" de un pueblo es su "sangre" y su "suelo" (*Blut und Boden*). El Bien de Platón se destruye en aras del verdadero y único Bien: la raza alemana, el *Volk*. Es cierto, pues, que Heidegger, mirado así, puede pasar como el fundador del ecologismo y del "pensar (*Denken*) ecológico" que, a diferencia de lo que hace la filosofía y la ciencia-técnica modernas, sí que cuida el Ahí-del-*Volk*. Ahora bien, lo que Leff no advierte es que la ecología del Ahí implica ontológicamente la purificación de ese ecosistema. Purificar el *Lebensraum* ("espacio vital") de Alemania fue, en definitiva, tanto la tarea primera de la hermenéutica heideggeriana como la "misión" espiritual que los nazis tenían para la vuelta de (la decadente) Europa a su origen ario o, mejor, nórdico-germánico. No pienso, ni mucho menos, que esta sea la intención, buena intención, de la propuesta "ecológica" de Leff; pero sí debo hacer uso de mi "veto" en la discusión filosófica. La ecología del espacio vital de un pueblo —el que sea— siempre puede acabar, como sigue enseñando la historia, en una purificación o ingeniería social. "El retorno al origen", "la meta está en el origen" y consignas similares, pueden ser una invitación inconsciente para el posible racismo ontológico del Ser. En realidad, no se puede estar a la vez "con" y "contra" Heidegger; de la misma forma que no se puede estar "con" y "contra" el racismo. La purificación metafísico-ecológica que llevó a cabo Heidegger en su obra: "¿Por qué hay *Dasein* y no más bien Nada?" (1935: *Introducción a la Metafísica*), implica un *a priori* existencial de autoctonía: "¿Quiénes somos?"-"¿Quiénes somos nosotros mismos?" (1933: *Discurso de Rectorado*). Desde este punto de vista el nazismo ha sido, y sigue siendo, la más alta contribución ecológica para mantener purificada la vida aria o nórdico-germánica, único paradigma existencial del Bío occidental. En el entendido metafísico existencial, claro está, de que es el *Volk* —y no el sujeto moderno— el garante y testigo jurídico-político del "cuidado" del Ser como "espacio vital". Ahora bien, cuando Heidegger anunciaba a partir de los años 30, como profeta, estas cuestiones, no pensaba, ni por asomo, en la llamada "liberación de los pueblos originarios" con la que sueñan los intelectuales del indigenismo mexicano de la mano de Heidegger. Por la sencilla razón, y en sintonía con la biopolítica nazi, de que en Europa, en Occidente, ya solo existe un único pueblo metafísico: el alemán. Pastor del Ser. En cualquier caso, advierto a los lectores que no he leído el libro de Leff en su totalidad; solo he reflexionado, reparado, en aquellos momentos presumiblemente heideggerianos. Por otra parte, una ecología no de carácter finito racial (*Dasein*) sino planetario (*oikos*), y de vector *cosmopolita*, mestizo, implicaría una ecología fenomenológica en su pureza trascendental husserliana. Me explico: no hay mejor fundamento teórico (*theoria*) para salvaguardar la increíble riqueza humana de este ecosistema planetario que la defensa, a ultranza, de la "pluralidad" e "infinitud" del mundo. Razón por la que, hemos señalado en otras ocasiones, Husserl se presenta en aquella Viena de 1935, el mismo año en que Heidegger dicta su curso en Friburgo titulado *Einführung in die Metaphysik* con aquel elogio acerca de la *grandeza y verdad interior* del partido nazi, tajantemente en contra de una filosofía del nazismo basada en valores, el que había sido su maestro, decía, se muestra en público como "arconte" o "funcionario" no de este o aquel *Volk-Staat* sino de toda la humanidad, incluyendo a aquellos que, como los papúas (y los judíos) quedaron

demonio de la filosofía y ciencia y técnica modernas, la vuelta al “origen”. El mito de la “autoctonía” vuelve a dispararse en nuestros nacionalismos. La lucha contra la “globalización” tiene tintes y ecos mitológicos en el sentido señalado por Cassirer a mediados del anterior siglo. El mito de la autoctonía y la diferencia es tan altamente considerado y venerado que se nos convierte en el mito del mito. Si la visión *precrítica* del mito consiste en rechazar —de forma radical— que haya posibles conexiones entre los diversos mitos de los múltiples pueblos y formas de existencia humana, la *vuelta* al mito del origen y al mito del “lenguaje poético” en su sentido *völkisch* significa filosófica y políticamente que nuestra propia meta está encerrada en el origen desde un punto de vista radicalmente finito e incompatible con otros orígenes⁹². Este origen es el motor de las diferencias. Somos diferentes por el origen. Y todo aquello que suene a “universalidad” quiere ser refutado, destruido, desde nuestra propia y radical finitud. Y si Heidegger acaba imponiendo su “filosofía existencial”, también acabará por dominar aquella escuela historicista del derecho alemán fundada por Savigny, para quien el “origen” de la ley y del derecho, y de todo aquello que tiene que ver con la “justicia”, dependen de la situación histórica y del territorio en el sentido fundamental de “suelo”. Un Derecho Universal es tan fantasmagórico como una

fuera del historicismo alemán, fuera de las ciencias del espíritu y fuera de la hermenéutica del Ser. Y, obvio, desde estos fundamentos metafísicos y ontológico, Pastor del Bios. Pero es que, por si esto no fuera relevante por sí mismo, la conexión entre *Dasein* y *ecología del Ser* —vía *Carta sobre el humanismo* de 1946— recibe en 1953, año de la publicación de *Einführung in die Metaphysik* en Alemania, el espaldarazo metafísico definitivo mediante el cual la verdad interior y grandeza del nazismo quedan asociadas a la técnica planetaria. “Todo esto se llama filosofía. Lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacional-socialismo, pero que no tiene absolutamente nada que ver con la interior verdad y grandeza de este movimiento (a saber, el contacto entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno), hace su pesca en esas turbias aguas de «valores» y «totalidades»” (*Introducción a la Metafísica*. Estudio preliminar y traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires. Editorial Nova, 3a. ed., 1959, p. 234. *Einführung in die Metaphysik*. GA 40. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979, p. 208. Atención: el paréntesis es un añadido de Heidegger para su edición en la *Gesamtausgabe*. Y para zanjar la polémica suscitada, a propósito de cómo entender los “añadidos” a la luz del manuscrito “original” de 1935, Heidegger envió una carta a *Die Zeit* (24 de septiembre de 1953) aclarando: “Estoy convencido que el curso soporta de arriba abajo las frases evocadas” (E. Faye, *op. cit.*, p. 408 y nota n.º 12). Por lo tanto, el curso de 1935, *Introducción a la Metafísica*, tenía el objetivo de conducir al auditorio hacia, efectivamente, la verdad interior y grandeza del movimiento nacional-socialista. Pero, entonces, la ontología ecologista del ser-Ahí no solo no se opone, como parece, a la técnica planetaria, sino que encuentra en ella su razón de ser en tanto *Sorge* o cuidado del Ser. Ahora bien, para 1953 ya se conocía el *modus operandi* técnico-burocrático del Holocausto. ¿Cómo es posible conectar —después del Holocausto— la esencial grandeza y verdad interior del nazismo con la relación entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno? ¿A qué apunta esa “relación”?... Que cada investigador saque sus propias conclusiones. Las mías están en *Heidegger de camino al Holocausto*, p. 288 y nota n.º 243. Todo el cap. X lo dediqué al análisis de esta parte del libro de Heidegger.

Agradezco las sugerencias tan oportunas que, otra vez bendita intersubjetividad, me proporcionó mi colega la Dra. Adriana Menassé del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana.

⁹² F. Savater, *El mito nacionalista*, Madrid: Alianza, 1996. Este breve y agudo ensayo sigue teniendo una increíble actualidad.

historia universal de las ideas. El derecho, como la filosofía y la ciencia, son sólo cuestiones del "ser-ahí". Y, hoy por hoy, el paradigma que triunfa en el estudio del ser de una "comunidad" es el de *Ser y Tiempo* de Heidegger: *Geworfenheit*. Esos individuos están arrojados a la raza y a sus costumbres... He aquí lo "auténtico".

Si esta forma de practicar la historia de la filosofía se impone querrá decir que, en efecto, la destrucción de la filosofía llevada a cabo por Heidegger como parte fundamental, atención, de su nazismo, de su antisemitismo y racismo metafísico, confirmará desde nuestras universidades que, es verdad, hemos llegado al "final" de la filosofía tal y como creíamos que había "nacido" en Grecia.

Pero existe —escribe Heidegger en plena Guerra Mundial— una diferencia abismal entre pertenecer a una raza y establecer una raza particular y expresamente como "principio", resultado y objetivo del ser-hombre; sobre todo cuando la selección racial es propiamente conducida *no solo como una* condición del ser-hombre, sino cuando este ser-raza y la dominación en tanto que esta raza se erigen como fin último⁹³.

⁹³ Martin Heidegger, GA 90, 39. Cursivas en el original. Estos textos fueron señalados por primera vez en 2005 por E. Faye en su libro ya citado. ¿Qué había ocurrido hasta entonces? ¿Nadie sabía nada? Por otra parte, debo señalar que el primero que relacionó en concreto *Ser y Tiempo* con el nazismo fue Emmanuel Lévinas. Tuvo la brillantez de emparejar en su ensayo —*Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* de 1934— la filosofía del nacionalsocialismo con la "nostalgia secreta del alma alemana". El principio del artículo dice así: "La filosofía de Hitler es primaria. Sin embargo, las potencias primitivas que en ella se consuman hacen estallar toda fraseología miserable bajo el impulso de una forma elemental. Reavivan la nostalgia secreta del alma alemana. Más que un contagio o una locura, el hitlerismo es un despertar de sentimientos elementales." Pero 56 años más tarde Lévinas estableció una íntima relación entre la filosofía del hitlerismo y el § 9 de *Sein und Zeit*, en donde la esencia del *Dasein* en tanto *Existenz* se define como "Tener-que-ser". (FCE, 1974, p. 34 y Trotta, 2003, p. 67). Lévinas hizo una lectura correcta: es en la propia ontología de Heidegger en donde se pusieron las bases para una selección racial del hombre de carácter "metafísico" y en línea con el anti-kantismo del Idealismo alemán, cuya autopoición del Yo solo se entiende como expulsión del otro, como un idealismo purificador de elementos extraños. Pero le doy la palabra a Lévinas: "Este artículo apareció en *Esprit*, revista del catolicismo progresista de vanguardia, en 1934, casi al día siguiente de la llegada de Hitler al poder. El artículo surge de la convicción de que la fuente de la sangrienta barbarie del nacionalsocialismo no se encuentra en una mera anomalía contingente del razonamiento humano, ni en un simple malentendido ideológico de carácter accidental. Existe en este texto la convicción de que dicha fuente se remonta a una posibilidad esencial del Mal elemental en el que la buena lógica puede desembocar y contra el que la filosofía occidental no se encuentra del todo asegurada. Posibilidad que se inscribe en la ontología del ser preocupado por ser —por el ser, «dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht», según la expresión heideggeriana—. Posibilidad que amenaza aún al sujeto correlativo del «ser que ha de ser reunido» y «dominado», a ese famoso sujeto del idealismo trascendental que, ante todo, se pretende y se cree libre. Debemos preguntarnos si el liberalismo resulta suficiente para la auténtica dignidad del sujeto humano. ¿Adquiere el sujeto la condición humana antes de asumir la responsabilidad por el otro hombre en la elección que lo eleva a dicho grado? Elección que procede de un dios —o de Dios— que lo mira en el rostro del otro hombre, su prójimo, «lugar» original de la Revelación." Estas palabras fueron dirigidas al profesor Davidson con motivo de la publicación del artículo en el *Critical Inquiry* en otoño de 1990, VI. XVII, n° 1, p. 62. Traducción de Tania Checchi y Gabriel Aranzueque. Se trata de una traducción del francés de la versión aparecida en Emmanuel Lévinas, París: Éditions de l'Herne, 1991, pp. 159-160. En URL: <http://hdl.handle.net/10486/173>. Biblioteca. Universidad Autónoma de Madrid.

Si el paradigma hermenéutico heideggeriano se impone⁹⁴, entonces, el Ahí del Ser también se impone como una filosofía existencial que destruye todos los “puentes” entre un *Dasein* y otro *Dasein* ya que, eran palabras de Heidegger, “ser-hombre”, o “¿Qué es el hombre?”, la pregunta vector de Davos (1929), es tener que “ser-raza”. Pero no solo se trata —y esto es lo que sigue olvidando, de forma orquestada, la recepción de Heidegger por parte de la hermenéutica venerativa en España e Hispanoamericana— de las sucesivas destrucciones de las categorías que permitían seguir pensando, no sin discusiones que intentaban un “consenso” (*Einstimmung*), en la existencia del *logos* y en la existencia de la *razón pura*. “Existencia” sin privilegios personales ni histórico-lingüísticos (Nadie entre aquí sin saber alemán), porque lo “sagrado” para la metafísica crítica es la existencia de la libertad. Pero, como decía, el ser-hombre tenía que ser desplazado, en aras del absoluto poder del *Ursprung* que tiene la raza alemana para jerarquizar ontológicamente al mundo, y tanto frente al comunismo como contra el capitalismo, este ser-raza es el impulso elemental, originario, originante, que le llevó a Heidegger a dedicar su vida y su Obra al servicio de la total destrucción de una ontología que daba fundamento racional a la *pluralidad* del mundo. Las ideas que fundamentan la reflexión crítica sobre la universalidad e infinitud tenían que ser destruidas: “logos”, “razón”, “constitución republicana”, “libertad”, “yo”, “sujeto”, “persona”, “perspectiva”, “sujeto jurídico”, “intencionalidad”, “conciencia de”, “intersubjetividad”, en fin, “percepción”. Es decir: el ser-raza llevaba implícita la destrucción de toda la Historia de la Filosofía occidental comenzando con Platón y Aristóteles, la filosofía de Descartes, Leibniz, Kant, Cohen, Husserl y Cassirer. Por lo tanto, no se trata de ser-raza en el sentido animal, lo que carece de esencia ontológica para Heidegger, sino de ser *lo racial*, la pura existencia, el Ser. Quien no sea capaz de ver el monismo excluyente de la existencia humana en Heidegger, tampoco comprenderá por qué ni hay, ni puede haber *epojé* en la fenomenología existencial heideggeriana. Por lo que tampoco caerá en la cuenta de la verdadera intencionalidad de la crítica de Heidegger a la fenomenología trascendental: “una monstruosidad” poner a la raza entre paréntesis como requisito para la filosofía. Por esto insisto en que, si nos conformamos con este

punto "final de la filosofía", ya no habrá posibilidad alguna de diferenciar a las víctimas de los verdugos en el mundo de la *posfilosofía* y de la *posverdad*.

"Con" y "Contra" Heidegger es como estar con y contra Hitler, con y contra el racismo. En fin, con y contra la biopolítica del nazismo. Heidegger no estaba, como creyeron los posmodernos (Foucault y Derrida) de-construyendo al otro distinto del sí mismo, sino destruyéndolo: desapareciéndolo de la existencia⁹⁵. La *Destruktion* no era, ni mucho menos, un juego. La destrucción del *Logos* le lleva a la hermenéutica del ser de Heidegger a una filosofía política sin posibilidad de dialéctica entre el Amo y el Esclavo; abriendo de esta manera, y junto a Hitler, la posibilidad de que el lugar del Esclavo lo ocupe la *exterminación* de los otros, una política del Ser que no cabe en el paradigma de la cultura occidental. Ni a nivel religioso, político o económico. Reinterpretar no es lo mismo que destruir. La de-construcción no está al margen, ni en contra de la filosofía. Forma parte del espíritu crítico como "márgenes de la filosofía" que hay que sacar a flote: tomar conciencia del cuerpo y de la carne, del tiempo perdido y las metáforas vivas y del hombre como novelista de sí mismo. Pero estos márgenes no pueden escapar de la dialéctica que reinterpreta, siempre de modo conflictivo, crítico, esos propios márgenes imposibles de percibir al margen de la propia historia de la filosofía que nunca tendrá un cierre sobre sí misma. Einstein no destruye a Newton. Picasso no destruye a Velázquez. La *Odisea* de Homero no queda destruida ni por el Ulyses moderno del irlandés James Joyce ni por *El Ulises criollo* del mexicano José Vasconcelos. La historia es interminable: Aristóteles no destruye a Platón, ni Descartes a Suárez, ni Kant a Leibniz. Esta historia es interminablemente universal e infinita. Forma parte indiscutible del legado cosmopolita de Kant: 1) perpetuamente hacia la paz perpetua y 2) perpetuamente hacia la verdad trascendental. Hasta que en el siglo XX se impone, de la mano de Heidegger, el Final de la filosofía. Sin el Final de la filosofía no se puede dar el horizonte de sentido del "nuevo comienzo" de la (otra) filosofía. Tan diferente de lo universal e infinito de su clave trascendental que, ahora, la filosofía del Ser que

⁹⁵ Este galimatías exegético tiene su deriva más preocupante en la interpretación "biopolítica" que lleva a cabo Roberto Esposito de Heidegger. Por un lado, analiza de forma atinada la novedad del nazismo respecto de la biopolítica del totalitarismo bolchevique; pero, a su vez, plantea una nueva idea de "comunidad" basada en la ontología heideggeriana del *Mitsein* (ser-con). Esta lectura de Heidegger carece de fundamentos porque, como hemos mostrado, su biopolítica no es otra cosa que el cuidado de la raza alemana; lo que a su vez implica una selección racial con "principios". R. Esposito, *Comunidad, inmunidad, biopolítica*. Editorial Herder: Barcelona, 2009. Véase la Introducción.

quiso ser él mismo al margen, en contra, de los demás seres humanos, se transforma, de vuelta a los griegos de su "filosofía existencial", perspectiva desde la que hermenéuticamente los inventa, en el "documento" más propio de la *Kultur*. Lo que diferencia a Alemania, la Alemania pagana, del resto del mundo es su axioma ontológicamente ario: ser hombre no significa otra cosa que ser-raza. La pregunta original de la metafísica greco-germánica no es una cuestión reflexiva, teórica, sino "histórica" en tanto *Tener-que-ser-raza*. El dominio jerárquico del mundo es, entonces, no una cuestión meramente económica o científico-técnica. El poder, el auténtico *poder* alemán es de carácter *metafísico*. Sin estas premisas no se entiende el Holocausto como exterminio de una raza por cuestiones "culturales". Ninguna filosofía occidental ampara este disparate metafísico. Ha habido, y sigue habiendo, horrores terribles; pero el Holocausto es algo especial porque no cabe en el paradigma filosófico de la Modernidad. Su aval filosófico nunca pudo ser moderno, sino rabiosamente antimoderno. Es filosofía heideggeriana de la raza —que en Alfred Rosenberg aparece en todo su esplendor ideológico nazi como *El mito del siglo XX*; lo que no afirma que Rosenberg sea un asiduo lector de Heidegger, sino que los dos autores parten del Final de la filosofía tal y como se había desarrollado en Occidente, y de la misma forma histórica que la analítica de Spengler parte del Final (anhelado) de Occidente— es la "cultura de la raza", como señaló Emmanuel Faye en su libro citado, lo que abre filosóficamente la posibilidad de que los judíos ni siquiera quepan en el Infierno⁹⁶. Heidegger destruye ontológica y políticamente la pluralidad del mundo en el que ya estamos. De esta forma destruye la posible y necesaria intercomunicación simbólica entre las diferentes culturas. Nunca se ha hablado de esto; pero Heidegger está ontológicamente en contra de la economía y del libre comercio. El mundo, la vida, pierde su simbolismo universal de formas (arte, música, religión, artesanía, etcétera) que, a través del lenguaje, podrían servir para acercarnos más los unos a los otros y romper, así, el abismo infranqueable de la finitud en la que Heidegger, no sin angustias, quiso encerrar a los hombres. Pero como carece de

⁹⁶ La alusión al Infierno como imaginario religioso de Occidente solo quiere señalar: a) que la cultura de la raza obedece a que el nacionalismo se transforma en una "religión política", es decir, que el nacionalismo ha ocupado el lugar de Dios; y b) que es debido a esta razón teológico-política por lo que la virulencia del nacionalismo nazi se desplaza del paradigma del «exilio» y de la «expulsión» al de la «exterminación». En este contexto el Holocausto o Solución Final está implicando, como había señalado G. Steiner en 1971, una redefinición de la cultura. G. Steiner: *En el castillo de Barba Azul: aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Recomiendo vivamente la conferencia de Francisco Caja López "El nacionalismo como religión política" en la Fundación Gustavo Bueno. En <http://fgbueno.es/act/efo208.htm>.

una teoría del lenguaje este no es un medio, un instrumento de comunicación, sino la casa del ser-hombre en tanto ser-raza. Este amor a la lengua materna se blinda, frente a los otros, como "lenguaje poético" que hizo furor entre los despidados posmodernos ¡como si la intencionalidad de Heidegger hubiera sido salvar a todos los pueblos del mundo del lenguaje lógico moderno abstracto! Se trata, lo he repetido, de una total des-información, de un interpretar a Heidegger al margen de su contexto, como si el existenciario *Dasein* y toda su analítica no fueran rehenes del horizonte de sentido en el que están: el *Volk* alemán. Lévinas tenía razón. Esta analítica del "ser-ahí" que no es otro sujeto histórico que el pueblo alemán en su recuperación de sí mismo, hizo del hermeneuta del origen el catalizador cultural de la reconquista de los sentimientos olvidados, ya civilizados, del alma alemana. Heidegger bucea filológicamente en busca de ese tiempo perdido, en las antípodas de la intención fenomenológica de la memoria del cuerpo vivido, en el que ser-hombre era ser-raza. La raza como *Sorge*.

Frente a esta estúpida y bárbara seriedad del cuidado del ser-hombre, propongo el humor como des-construcción de nosotros mismos. En la analítica del ser humano no puede faltar algo tan decisivo como nuestro buen humor, una especie de contagio que puede transformar el Tener-que-ser en otro capítulo de *El Quijote*. El primer chiste cultural que les cuento es de Nietzsche y lo saco de una de sus últimas obras publicadas, *Nietzsche contra Wagner*: "—¿Qué necesita la música de Wagner? —¡Germanos! —¿Cuál es la definición del germano? —¡Obediencia y piernas largas!". También nos puede servir Woody Allen en *Extraño asesinato en Manhattan*: "El problema es que cada vez que escucho a Wagner me entran ganas de invadir Polonia". O el que cuentan en México de los "gallegos" (los españoles): —Y cuando lleguemos a Moscú, ¿a cuánto estaremos? —A cero grados. —¡Estupendo, ni frío ni calor! La de-construcción del humor es otra interpretación que viene a ensanchar espiritualmente la historia del hombre desde algo tan elementalmente social como esa capacidad de reírnos de nosotros mismos con los otros. Ahora bien, en Heidegger ni hay cuerpo ni humor. El error de la posmodernidad consiste en interpretar la "destrucción" heideggeriana como si fuera algo *light*, cuando, lo sabemos de sobra, esta tarea, destruir la filosofía, es la forma que tiene el ser-hombre como ser-raza de aparecer en la historia. No se trató nunca de un alegre juego del lenguaje, sino de la selección racial del hombre como el gran "acontecimiento" de Occidente: el nacimiento de la filosofía —¿Por qué hay Ser y no más bien Nada?— en Grecia y ahora, 1920-1942, en una

Alemania que está en busca de aquellos sentimientos originariamente germánicos, propios de una identidad aplastada por el Tratado de Versalles. La filosofía heideggeriana y su radical finitud tenían y sigue teniendo una alianza clara: imponer a nivel mundial el Final del Juego.

Pero tampoco hay que amedrentarse ante tanto final de la filosofía y muerte del sujeto. El Juego, que es lo más serio, seguirá reactivándose. Hoy en día gozamos de una perspectiva contextualizada del pensar de Heidegger y su intencionalidad. Por lo que se va a necesitar desde esta nueva atalaya de pensamiento sobre la obra de Heidegger, se va a necesitar de una nueva relectura crítica de todas sus obras con la intención de aclarar el *estatus* filosófico de quien quiso destruir a la filosofía. Es lo que, contra viento y marea, ya se comenzó a hacer. Mi ensayo ha querido echar luz sobre esta discusión de carácter metodológico analizando de forma contextualizada la problemática de Davos en 1929 y la deriva heideggeriana hacia el final de la filosofía que, no por casualidad, se dio históricamente en las mismas horas en las que un racismo y antisemitismos rabiosamente alemanes, *Bildung* de todo un pueblo que aplaudía a rabiar al autor de *Mein Kampf*. Juristas y filósofos aplaudían. Por lo que mi tesis sigue en pie: la *Shoah*, la denominada Solución Final, solo se pudo dar en el contexto socio-cultural y político del Final de la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

- ARAMAYO, R. R. "Los climas políticos y las responsabilidades filosóficas: la lección de Cassirer sobre filosofía y política (1944)" en *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, volumen CLXXXVI, número 742, pp. 292-310.
- ARENDRT, H. *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993.
- ARRESE, I. H. "La discusión en torno al concepto de comunidad en el neokantismo de Hermann Cohen" en *V Jornadas de Sociología de la UNLP*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata. 2018. Versión digital disponible en: <https://www.aacademica.org/000-096/499.pdf>
- BAJTIN, Mijail. *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, 1991.
- BORDIEU, P. *La ontología política de Martin Heidegger*. Buenos Aires: Paidós Ibérica, 1991. 1a ed. en francés de 1989.
- COHEN, H. "Germanidad y judaísmo", en *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, trad. M. G. Burello, Buenos Aires: Lilmod, 2010, pp. 201-260.
- ESPOSITO, Roberto. *Comunidad, inmunidad, biopolítica*. Barcelona: Herder, 2009.
- FARÍAS, V. *Heidegger y el nazismo*, Palma de Mallorca: Leonard Muntaner, 2009.

- FAYE, E. Heidegger: *La introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los Seminarios inéditos de 1933-1935*, Óscar Moro, Abadía trad., Madrid: Akal, 2009.
- FRITSCHÉ, J. *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, Boston/Los Angeles/Berkeley: University of California Press, 1999.
- HEIDEGGER, M. *Cuadernos negros (1931-1938)*. Reflexiones II-IV, Peter Trawny, ed. y Alberto Cirlo. trad. Madrid: Trotta, 2015.
- , *Ser y tiempo*, Jorge Eduardo Rivera, trad., Madrid, Trotta, 2012.
 - , *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*, Gertrud Heidegger, edición, selección y comentarios; Sebastián Seriso, trad. del francés (Édition du Seuil, 2007), Buenos Aires: Manantial, 2008.
 - , *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica* (Informe Natorp), Jesús Adrián Escudero, trad., Madrid: Trotta, 2002.
 - , *Gesamtausgabe. I. Abteilung, Veröffentlichte Schriften 1910-1976*. Band 16; Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
 - , *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933- 1934*. Entrevista del Spiegel, Ramón Rodríguez, trad., estudio preliminar y notas, Madrid: Ténos, 1989.
 - , *Écrits Politiques (1933-1966)*, F.Fédier, trad., París: Gallimard, 1995.
 - , *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. Digitalisiert in Deutschland 2002 vom Schwarzkommando.
- KANT, I. *Crítica de la razón pura*, Pedro Ribas trad., prólogo, notas e índice, Madrid, Alfaguara.
- , *Idea para una historia universal*, en clave cosmopolita, Dulce María Granja Castro, trad., Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- MORAN, D. "Incluso el papúa es un hombre y no una bestia: Husserl sobre el universalismo y la relatividad de las culturas" en *Journal of the History of Philosophy*, vol. 49, no. 4 (octubre de 2011), págs. 463-494.
- JUANES, Jorge, *Historia errática y hundimiento del mundo. Con Heidegger. Contra Heidegger*, México: Libros Magenta-Conaculta, 2013.
- LEFF, Enrique. *El Fuego de la Vida. Heidegger ante la Cuestión Ambiental*, Ciudad de México: Siglo XXI, 2018.
- LÉVINAS, E. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Seguido de un ensayo de Miguel Abansour: *El mal elemental*. Traducción de Beatriz Horrac. Buenos Aires: FCE2011. La referencia a la carta enviada por Lévinas a Davidson en 1990 tiene su referencia bibliográfica en cita a pie de página.
- NIETZSCHE., F. *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980. KSA, Band 1.
- QUESADA, M. J. *Martin Heidegger: Metapolítica: Cuadernos negros (1931-1938)*, Bogotá: Aula Humanidades/Hermenéutica y Fenomenología, 2019.
- , "El redescubrimiento del otro en tiempos antisemitas (II): Hermann Cohen y la crítica al nacionalismo" en *Protépsis. Revista de filosofía*, año 8, número 5, Guadalajara, México, 2019.
 - , "El mito cultural nórdico-germánico de la '*Lichtung*' (*claro del bosque*)" en Víctor Borges Caamal, ed., *Heidegger ¿a cuenta de qué?*, Xalapa: Instituto de Filosofía. Universidad Veracruzana-IVEC. 2013, pp. 29-57.
 - , "Heidegger: de la tarea hermenéutica como 'destrucción' (1992) a la 'selección racial' como 'metafísicamente necesaria' (1941). Pasando su adhesión al nacionalismo (1933-1945). La experiencia básica de Ser y tiempo", en *Analogía Filosófica: Revista de Filosofía, Investigación y Difusión*, volumen 25, número 2, UNAM, México, 2011, pp. 83-108.

- SALDAÑA, A. (*Crítica del concepto de «comunidad» en la biopolítica de Roberto Espósito*). Borrador de Tesis Doctoral, México: Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana, 2020.
- SAN MARTÍN, J. "La crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl" en *Centenario de Descartes. 1596-1996*, Eduardo Ranch Sales y Fernando Miguel Pérez Herranz coords., Alicante: Universidad de Alicante, 1998, pp. 85-95.
- SAVATER, F. *El mito nacionalista*, Madrid: Alianza, 1996.
- SOMBART, W. *Los judíos y la vida económica*, Buenos Aires: Ediciones Cuatro Espadas, 1981.
- STEINER, G. *En el castillo de Barba Azul: aproximación a una redefinición de la cultura*. Barcelona: Labor/Guadarrama, 1976.
- WAGNER, R. *El judaísmo en la música*. Introducción, traducción y notas de Rosa Sala Rose. Madrid: Hermida Editores, 2013.
- WOLIN, R. *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, New York: Columbia University Press, 1990.