

EL CIERRE ONTOLÓGICO DE HEIDEGGER

Julio Quesada Martín
Universidad Veracruzana

I

*¿Y por qué no ha de haber misericordia
después de que los párpados nos cierran
unas manos, o el fuego, o la intemperie,
si nos lo prometió nuestro Maestro?*

*Oh, qué grato deber el de quererte,
luciérnaga clavada en una cruz,
mariposa judía que alzó el vuelo
para que toda realidad se abriera
más allá de nosotros.*

II

*De la mano del padre vio la niña
cómo Dios descendía del naranjo
fragante y leve en su Resurrección.
Y en su puño apretado lo custodia,
como un sol dibujado,
como arena del mar.*

Juan Miguel González: *Visión de la piedad*

Para los licenciados Andros Ulises Rodríguez Saldaña
y Christian Goeritz Álvarez, colaboradores y amigos

1. *Einfühlung* como Libertad

La primera vez que apareció en mi vida el término “empatía” (*Einfühlung*) fue gracias a ese gran fenomenólogo latinoamericano llamado Julio Cortázar. No sé si el escritor argentino se había acercado a la fenomenología o la había estudiado, pero sí estamos en condiciones de afirmar que una buena parte de sus novelas y relatos cortos, como *Rayuela* y “El perseguidor”, justifican el que señalemos una analogía entre esta escritura literaria, narrativa, y el método fenomenológico basado en la multiplicidad de descripciones sobre un mismo tema. Amo y quiero ser amado, tengo miedo a morir y a la soledad, este dolor que no me deja, no llego a final de mes, la alegría de mis amigos, el nuevo comienzo de la vida que son mis hijos, el insomnio, el remordimiento y el perdón, la inseguridad y la violencia... El caso es que con unas cuantas esencias la literatura como la fenomenología tendrá que dar cuenta de ese infinito que late en las tangentes o secantes entre lo eidético y lo particular concreto: mi cuerpo multiplicado por los demás cuerpos. Con un número bastante reducido de esencias el escritor, como el fenomenólogo y como el músico, tiene que hacer una literatura infinita teniendo como tarea o empresa, sea consciente o no, la renovación infinita del mundo como forma de salvar al mundo y a los asuntos humanos de su muerte que no es otra cosa sino la repetición de lo mismo, el encadenamiento a una sola forma o manera de ser. Julio Cortázar también era ensayista. En su libro *La vuelta al día en ochenta mundos*, Tomo II, leemos lo siguiente:

Si conocer alguna cosa supone siempre participar de ella en alguna forma, aprehenderla, el conocimiento poético se desinteresa considerablemente de los aspectos conceptuales y quitinizables de la cosa y procede por asalto e ingreso afectivo a la cosa, lo que Keats llama sencillamente tomar parte en la existencia del gorrión y que después los alemanes llamarán **Einfühlung**, que suena tan bonito en los tratados (1968: 173. Negritas en el original).

El *Diccionario de uso del español* de María Moliner define el término “empatía” de la siguiente forma: “Capacidad de una persona de participar

afectivamente en la realidad de otra” (2009: 1129). Para la fenomenología de Husserl la “empatía” es algo tan esencial para esta fenomenología, y subrayo “esta fenomenología” para ir desmarcándome filosóficamente de Heidegger, que forma parte de la estructura perceptiva del mundo. Frente a la crisis desatada en Europa por las ciencias europeas que podemos rebautizar como antipáticas tanto desde *Krisis* como desde las conferencias que el Husserl enfermo y heroico da los días 7 y 10 de mayo de 1935 en el Círculo Cultural de Viena con el título “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, contra el naturalismo y la impregnación profunda del mismo en las ciencias del espíritu alemán¹ que entienden por subjetividad algo que ya nada tiene que ver con la autonomía de la conciencia personal; sino con el neo-naturalismo existencial-histórico del Volk o pueblo. Contra esta “no filosofía” rehén del naturalismo del “mundo circundante”, aquel filósofo levantó su voz para defender la idea de “espíritu” desde su único marco posible: el teórico. Sólo que desde la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* lo meramente teórico se transforma, desde la propia intencionalidad de la conciencia, en “empatía” en tanto que la *teleología* del espíritu de Europa tiende al infinito desde, para decirlo con la ontología de Spinoza, los modos infinitos de la sustancia; infinitud que, a su vez, se constituía fenomenológicamente como “autonomía” y “libertad” de cada persona o espíritu. Es este *telos* de la idea fenomenológica de Europa (Javier San Martín) lo que anima, impulsa y alegra el corazón de las personas al darnos cuenta de que este espíritu tiene más fuerza por su argumento y afectividad que el naturalismo de la vuelta al origen de las fronteras del Ser y todos aquellos “destinos históricos” de una concepción de la comunidad [*Gemeinschaft*] aherrojada ontológicamente al “sí mismos” de una inalterada e inalterable identidad que marca la diferencia ontológica con los otros en tanto “existencia inauténtica” o “impropia” (Martin Heidegger: *Ser y tiempo*, §74 y §9).

Ante la fenomenología de Husserl los cortes ontológicos (y políticos) que da Heidegger se desvanecen en la perspectiva infinita de “ser” como

vasos comunicantes. La fenomenología, como se ve en la práctica de las dos conferencias de Viena, no puede hacer filosofía en función de la “destrucción” de la historia de la ontología tal como, a la inversa, pretende Heidegger. Husserl en Viena, y con lo que políticamente estaba cayendo: nacionalsocialismo a mansalva para toda Europa y Occidente, levanta su voz siempre y únicamente filosófica para luchar por la filosofía como quien lucha por la libertad. Se desmarca Husserl del historicismo alemán y, aún más, del nuevo concepto de “historicidad” desde el que se cuenta la historia de la filosofía como “patrimonio” de Occidente. Husserl arremetió en público contra esta traición de los intelectuales basada en imponerle a la filosofía y a la ciencia un origen histórico-existencial de radio de acción determinado por el contacto puro (es decir, auténtico) con ese origen. Y es que la meta se vuelve origen. Grecia sólo es de los alemanes o, mejor dicho, de los pueblos nórdico-germánicos cuya “existencia” (*Existenz: Ser y tiempo*, §9 y §77), a través del legado (unilateral) de los griegos, se transforma en la nueva “sustancia” o “bienes patrimoniales” cuya ontología la hace Heidegger. De tal forma que este animal humano es tan increíble, tan fantástico, que puede llegar a vivir allende su mundo circundante, que ninguna patria o *Heimat* del ser es capaz de aherrojarlo o encarcelarlo en ningún suelo o tumba. “—¿Cómo?, ¿un animal que ama la infinitud de la Resurrección que late en la tercera transformación del espíritu [*Geist*] que va de Camello a León y de éste al Niño, lo que significa, ontológicamente, “un nuevo comienzo” [*ein neuen beginnen*]?” (1975: 51), preguntó una tarde Nietzsche a los sabios y virtuosos de la Cátedra Nietzsche de Weimar² saliendo intempestivamente de su nicho en defensa del “hebreo Jesús”, del “noble” hebreo (1975: 116) “—¡En efecto! (gritó Edith Stein desde Auschwitz). No ya un fenómeno, sino un fenomenólogo”.

El espíritu de Europa acaba dejando atrás el origen del nacimiento de las ideas porque espíritu (*Geist*) nada tiene que ver ni con el suelo (*Boden*) ni con la sangre (*Blut*), sino que espíritu, reclamaba Husserl desde Viena cuatro años antes de la invasión de Polonia por el III Reich, es la chispa, la luz que alumbraba (luz y empatía) los asuntos humanos en

tanto espacio público intersubjetivo en donde la pluralidad (Husserl-Levinas) se desvela en el rostro del otro infinito.

El fenomenólogo de la fenomenología husserliana sabe que pensar no lo hago yo solo sino, conmigo, todo el ancho mundo. Es nuestra gran esperanza y nuestra gran libertad. El fenomenólogo sabe que ponerse a pensar es ya estar fuera de sí, ajeno a todo tipo de autoidentidad, incluso, y sobre todo, corporalidad. La *Einfühlung* no es ajena a la conciencia del mundo que no trata de “conducir” (*Einführung*) en el sentido de la conducción metafísica de las masas mediante un Dictador o Guía. Cuando el fenomenólogo toma conciencia de sí lo hace a través del mundo que es tanto ser sensible como ser sentido; y comprende con Julio Cortázar que su mundo está permeado por el mundo y sus infinitos modos de existencia que participan de mi existencia y yo de las suyas. Habrá un espacio-tiempo siempre carnal en el que la vuelta al día la hagamos en ochenta mundos; pero posiblemente ayer o pasado mañana sean 39 o 122. Nunca se sabe a ciencia cierta en cuántos mundos late el corazón y Mundo-logos de una fenomenóloga o de un fenomenólogo; tan sólo el *Dasein* = *Volk* = *Boden* = *Sprach* = *Staat* sabe ontológicamente que su vida se compone reductivamente de un único y exclusivo y excluyente cuerpo.³ Todo lo contrario, la fenomenología husserliana siendo una invitación a volver a la filosofía es, al mismo tiempo, una invitación a salir de nosotros mismos. Por eso ser nazi y fenomenólogo es una contradicción en sus términos. La fenomenología de Husserl invita a burlar a ese defensa encajoso llamado naturalismo y científicismo en los que buscan fundamento o suelo los cobardes. No otra cosa que la propia intencionalidad de la conciencia, o simplemente conciencia, nos devuelve tras el vendaval de las ciencias modernas y sus especializaciones al continuum de la vida o de la existencia que no admite ningún tipo de censura o *apartheid* ontológico. Husserl, en aquella Viena de 1935, se atrevió a hablar de la comunidad del amor, no de la comunidad étnica tal como estaban llevando a cabo el nacionalsocialismo y la hermenéutica de la facticidad histórica del *Dasein-Volk* como “arquetipo” del ser. Un

modo de existencia comunitaria radicalmente anticristiana y antiliberal basada en los antepasados y en la sangre, en la pura tradición del origen alemán; lo que en filosofía política se acabó definiendo como “Estado étnico”. Desde el Círculo de Cultura de Viena Husserl describía fenomenológicamente (“a las cosas mismas”) la esencia de la disputa: o nacionalsocialismo o fenomenología, o la sangre o las ideas. Y tuvo el valor de decirlo en público:

Con la primera concepción de las ideas, el hombre paulatinamente se va tornando en hombre nuevo. Su ser espiritual entra en el movimiento de una progresiva reformación (...). Se extiende primero dentro de él (y en serie sucesiva también más allá de él) una humanidad peculiar que, viviendo en la finitud, tiende hacia polos de infinito. Con ello, precisamente, surge una nueva forma de perdurable comunidad, cuya vida espiritual, comunizada por el amor de las ideas, la creación de ideas y la normación ideal de la vida, lleva en sí el horizonte futuro de la infinitud: el de una infinitud de las generaciones que van renovándose a partir del espíritu de las ideas. Esto ocurre primero en el espacio espiritual de una sola nación, la griega, como desenvolvimiento de la filosofía y de las comunidades filosóficas. Conjuntamente con ello surge primero en esta nación un espíritu de cultura universal, que atrae a su esfera a la humanidad entera, y constituye así una transformación progresiva en forma de una nueva historicidad (2010: 88-89. Cursivas nuestras).

No tengo pruebas, pero todo hace suponer que esta conferencia es, al menos en parte, una dura tunda al *Discurso de Rectorado* de Heidegger de 1933 en donde el rector identificó el “espíritu” de la auténtica filosofía y ciencia con el “cuidado” (Sorge) de “la sangre y la tierra” (2009: 15).⁴ Pero es obvio que Husserl estaba diciendo que el fundamento espiritual de Europa no era la raza. Este suelo (*Boden*) es el nuevo punto arquimédico del nuevo pensar de la Alemania hitleriana que sustituye al otro suelo sin patria propuesto por Descartes en su “Cogito ergo sum”. Gracias a Husserl, a quien hoy festejamos con Edith Stein y con quien nos solidarizamos contra los antipáticos que nada quieren saber de la humanidad empática en la alegría y en el dolor, en el conocimiento y el arte o la religión, gracias a la *Einfühlung* Merleau-Ponty pudo llegar a afirmar en *Lo visible y lo invisible* que “mi cuerpo está hecho de la misma carne del mundo (es un precepto)

y, además, el mundo es partícipe de esta carne de mi cuerpo” (citado por Roberto Esposito en *Bíos. Biopolítica y filosofía*, p. 257). El hecho de que la cita aparezca en el nudo gordiano de la obra citada de Esposito no es, ni mucho menos, baladí; sino una de las claves natiheideggerianas más importantes del logos-Mundo empático. Movimiento espiritual-empático de la fenomenología que tiene un claro antecedente en el Husserl de Viena enfrentado filosóficamente al nazismo cuando afirmó: “El espíritu es real, es objetivo en el mundo, está fundado como tal en la corporalidad” (1991: 352). Pero aquello no lo hubiera podido afirmar Merleau-Ponty sin dejar atrás el marco de la ontología de la temporalidad de *Ser y tiempo* para hacer posible que la filosofía europea, batalla y campo de batalla de la Segunda Guerra Mundial, volviera a la fenomenología de Husserl: no al cuerpo de la tradición, de la tribu o del pasado, sino al descubrimiento de la estructura corporal de nuestra percepción del mundo. Es la estructura perceptiva del mundo, señalada por el fenomenólogo francés, lo que desmonta y destruye el fundamento biopolítico del nazismo ya que percibir el mundo tampoco lo hago yo solo sino conmigo todo el mundo: no sólo el mundo animal y vegetal sino también el de las cosas.

La empática percepción del mundo no es un deber formal kantiano sino que brota de la carne del mundo de la que estamos hechos. Maurice Merleau-Ponty marcaba de esta forma su distancia biopolítica con el nazismo y con la ontología heideggeriana así como con su continuación en *Carta sobre el humanismo*. La aparente contradicción entre ser nazi y fenomenólogo a la vez quedaba explicada desde dentro de la filosofía: lo que al fenomenólogo Merleau-Ponty le hace estar en la Resistencia intelectual contra la ocupación nazi no es otra cosa que su percepción del mundo. Teóricamente puede explicarse desde el espíritu de la fenomenología que se opone a la ontología heideggeriana porque ésta separa de forma abismática la realidad del hombre de la de los animales, haciendo posible un imaginario léxico que separa de forma radical a la vida de la existencia histórica (*Volk*). Muy al contrario, la estructura de la percepción fenomenológica del mundo dinamita desde dentro todo

intento de hacer diferencias ontológicas; las mismas, como veremos, que posibilitaron al Heidegger de 1927 separar la vida humana o la existencia en dos bloques o “arquetipos” radicalmente opuestos entre sí.

Gracias a la corporalidad intersubjetiva husserliana Merleau-Ponty penetró en el cuerpo étnico del nazismo (*Ein*) para darle la razón a Husserl cuando afirmaba que “El ser espiritual es fragmentario” (1991: 352) y su tarea no consiste en hacer bloques sino en la renovación infinita de las ideas. Es la vuelta a la filosofía, la vuelta a la persona. La filosofía se hace mundo. Esto significa para Merleau-Ponty que “no se puede poner ninguna forma de ser sin referirse a la subjetividad” (*Lo visible y lo invisible*, p. 206). En este punto Merleau-Ponty nos saca de un golpe de la anestesia moral y política que producen tanto el nazismo como la ontología heideggeriana al abrir todos los cerrojos y cierres gracias a los cuales el yo, el individuo, la pluralidad del mundo, habían sido destruidos en aras de una sola forma de vida. Nunca, continuaba afirmando Husserl, nunca habrá una ciencia objetiva del espíritu salvo que se destruya el drama de nuestra subjetividad. “A causa de su objetivismo, la psicología no puede siquiera tematizarse el alma, esto es, el yo que hace y padece, en su sentido más esencialmente propio” (1991: 354). Por lo tanto la carne es, en mi opinión, el hallazgo filosófico-político más decisivo del siglo xx, del siglo de los Totalitarismos del Cuerpo Único; pero muy especialmente del nazismo (*Ein Volk, Ein Reich, Ein Führer*) en tanto que el Racismo (ya biológico, ya metafísico) es el enemigo público número uno de la fenomenología como principio excéntrico –por empatía, por amor, por conciencia– de la modernidad.

Fuera posible pensar que si Husserl nunca tuvo como paradigma del Estado a la metáfora de Hobbes que convirtió a aquél en un solo cuerpo y cuya cabeza sólo puede ser el Leviatán o Calígula, creemos que esto se debe al alma singular con cuerpo propio cuyo drama rechaza la opción política totalitaria que vino a destruir la subjetividad. La fenomenología, entonces, es de por sí “antagónica” del Estado o *Reich*. Y así como su tarea arcóntica consiste: a) ontológicamente en salvaguardar la infinita riqueza plural de

Lebenswelt, que no tiene que inventar sino descubrir como hace el novelista o el poeta a través de la técnica fenomenológica de las variaciones, esta tarea fenomenológica consiste, decía, en salvar el nacimiento continuo de la vida y del mundo a través de la singularidad de esa palabra que renueva los asuntos humanos hasta el infinito de las apariencias contra el naturalismo epistémico y sus inercias finitas; *b*) a nivel político la fenomenología tiene como tarea arcóntica estar siempre en la duermevela para que el Estado o la esfera de la política no acabe deglutiendo las demás esferas de la vida humana. La ontología que se nutre de la riqueza plural de *Lebenswelt* es el fundamento del humanismo liberal del fenomenólogo.

El estado no es para Husserl [afirma Karl Schuhmann] un fin en sí mismo o un absoluto. No es un medio positivo para la promoción del propósito final de la totalidad de las mónadas, sino que tiene la tarea negativa de impedir que este propósito pueda ser frustrado (1991: 100).

Una ojeada al Discurso de Rectorado de Heidegger de 1933, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, bastaría para percatarnos de la distancia y el desamor que existe entre Heidegger y la fenomenología de Husserl.

2. Encadenamiento

En 1934, a los seis meses de la victoria del nazismo en Alemania, Emmanuel Levinas publicó un artículo titulado “Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo” (2006). No son unas reflexiones cualesquiera, sino reflexiones fenomenológicas sobre la filosofía del hitlerismo. La conclusión de Levinas de 1934 coincide con la conclusión a la que llega Emmanuel Faye en su obra *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía* (2009): que la filosofía del hitlerismo y la filosofía de Heidegger tienen un mismo presupuesto, el final de la filosofía. La esencia del nazismo se entiende a través de un término: “encadenamiento” (2009: 16). El alma, el espíritu, el yo, se identifican con el cuerpo. Yo soy mi propio cuerpo.

La identificación no es una metáfora; hay que entenderlo de forma literal: yo = cuerpo. Esto no quiere decir que el nazismo sea un materialismo; tanto en su vertiente biológica como en la metafísica no se rechaza la existencia del alma o del espíritu. Lo que ocurre es que ni el alma ni el espíritu son, explica Levinas, puntos de apertura a lo trascendental sino la constatación o cierre de su finitud. Desaparece de la filosofía del hitlerismo todo vestigio de infinitud y apertura a lo otro de sí mismo, el cuerpo étnico, de forma que aquellos viejos conceptos de la tradición hebrea y greco-cristiana-moderna como “yo”, “sujeto”, “individuo”, “alma” o “persona” quedan sustituidos por el propio cuerpo. Ahora bien, señalaba Levinas, si este cuerpo no existe, si esta raza no existe, “entonces hay que inventarla” (2009: 17). Fenomenológicamente Levinas podía, entonces, definir el racismo nazi como producto de “fuerzas elementales” ajenas por completo a la filosofía basada en “ideas” (2009: 20). Que en el nazismo no haya ideas quiere decir que su espíritu se basa única y exclusivamente en el cuerpo, en la sangre. Es este “encadenamiento” querido lo que va a hacer posible transformar la subjetividad moderna cartesiana, kantiana y husserliniana, sin suelo, en la verdadera subjetividad del pueblo alemán: la raza. Gracias a este movimiento la biología, la herencia, el pasado, se espiritualizan a la vez que el alma queda biologizada. La raza es el destino y origen del ser alemán. Estar encadenados a su raza (o al Dasein = Volk heideggeriano) acaba siendo la mayor libertad a la que puede aspirar el auténtico humanismo.

Roberto Esposito ha señalado en *Bios. Biopolítica y filosofía* que Michel Foucault fue el primero que, en *Defender la sociedad* (2001), propuso analizar la filosofía del nazismo desde la perspectiva de la biopolítica. Para Foucault el racismo nazi es una “excrecencia” de la modernidad porque invierte la lucha de razas en un “monismo biológico”: la lucha por la raza, en singular (2001: 80-81). Esta es la base biopolítica del Estado étnico alemán y su novedad frente a las categorías políticas modernas ya que desde el monismo biológico se fractura la continuidad de la vida entre los que deben vivir y los que deben morir. Ahora bien, para

Foucault la “antinomía” que el nazismo introduce en el pensamiento moderno es que la filosofía del hitlerismo piensa que la pureza racial de la sangre alemana sólo puede mantenerse si la muerte de los que no deben seguir viviendo progresa geométricamente. Al llegar a este punto, la vida se sostiene en función de la capacidad para eliminar a los otros, la hermenéutica clásica queda muda ante la biopolítica del nazismo.

Ha sido Roberto Esposito quien en su monumental trabajo, *Bíos. Biopolítica y filosofía* (2006), nos abre la caja negra del nazismo para comprender (y repudiar a fondo) cómo la Muerte acaba como señora del discurso biopolítico del III Reich. Esposito menciona tres dispositivos esenciales que convierten a la biopolítica nazi en un “paradigma inmunológico”: 1. la absoluta normatividad de la vida; 2. el doble cierre del cuerpo y 3. la destrucción del nacimiento (2006: pp. 73 y ss; 175 y ss.; 222 y ss.). En relación con lo que he denominado “cierre ontológico” de *Sein und Zeit* diremos algo sintético del “doble cierre del cuerpo”. El primer cierre ya lo había señalado Levinas como “encadenamiento” del alma o espíritu al propio cuerpo sin posibilidad, decíamos, de apertura. Pero lo que otorga espiritualidad a este primer cierre es el segundo: los cuerpos arios quedan subsumidos, a su vez, en ese gran cuerpo del pueblo ario en donde literalmente desaparecen como individuos para formar parte orgánica del único cuerpo, la raza nórdico-germánica. Este doble cierre es horizontal y vertical porque todos los cuerpos forman un solo cuerpo espacial en el Reich pero, a su vez, y esta es la clave, este cuerpo extrae su fuerza espiritual de la raíz, del suelo de los antepasados heroicos que salvaguardaron la pureza racial. La línea horizontal del espacio queda atada o encadenada al tiempo del origen que no es otra cosa que la sangre buena. Por lo tanto, la única tarea del Estado étnico nazi es la de cuidar este patrimonio. Y justamente por este movimiento hacia el origen el III Reich quedó encadenado y triturado por su única función inmunitaria frente a los gérmenes del interior alemán y del exterior. Esta tanatopolítica es una antinomía en el corazón de la modernidad, decíamos con Foucault, porque escapa a toda lógica

moderna, incluida la de *El Capital*; pues la soberanía alemana ya no depende de la explotación de los otros sino de la eliminación o exterminio de todo lo que pone en peligro la salud del pueblo. Esposito recuerda que los enemigos de Alemania no sólo son enemigos del pueblo alemán sino enemigos de la vida misma (2006: pp. 23-31).

3. Racismo ontológico

Ahora bien, Heidegger sabe muy bien que la vuelta a la “comunidad” (*Gemeinschaft*) no puede llevarse a cabo bajo ningún concepto sin destruir las categorías fundamentales que alumbran ontológicamente a la República de Weimar: el sujeto, el yo, la razón, el espíritu y la persona que posibilitan la pluralidad de partidos y de sindicatos, la libertad de prensa y de religión, la libertad de cátedra, en fin, la libertad de expresión. La tarea ontológica de *Ser y tiempo* es una tarea política de gran alcance revolucionario conservador en línea con el espíritu del totalitarismo nazi en tanto final de la filosofía. En efecto, la destrucción de las categorías fundamentales de la ontología moderna de raíz hebraico-greco-cristiana y democrática como “sujeto”, “yo”, “alma”, “espíritu”, “razón” y “persona”, tal como (y en ese orden) lo revela el parágrafo 6 de *Ser y tiempo* titulado “La tarea de una destrucción de la historia de la ontología”, constituye la síntesis de un programa a desarrollar como parte del acontecimiento del final de la filosofía de la subjetividad moderna que, a partir de 1933, entroncará directamente con la filosofía del hitlerismo. De esta forma *Ser y tiempo* se inscribe, como tantas otras obras de su época, en el marco de lo que Roberto Esposito nombra como “El paradigma de inmunización” (2006: p. 73-123).⁵ En efecto, la pregunta metafísica por el Ser o el origen (*Ursprung*) de la existencia del *Dasein-Volk-Staat* se torna con Heidegger en una lógica radical del origen que interroga “¿Por qué hay Dasein y no más bien Nada?” que, a la postre, remitirá una y otra vez a la pregunta del único pueblo metafísico que puede aún salvar a Occidente: “¿Quiénes

somos nosotros mismos?”. Identidad ontológico-existencial que remite a la finitud y exclusividad o “irreferencia” de la facticidad histórica del *Dasein*.

No es de extrañar, pues, que en el mismo párrafo 6 de *Ser y tiempo* que anuncia la tarea de una destrucción de la historia de la ontología, en ese mismo capítulo Heidegger pueda exigir como parte de la ontología de la temporalidad del ser, la “demostración del origen [*Ursprung*] de los conceptos ontológicos fundamentales” (2009: 43) del pensamiento griego. El término alemán que re-define la tarea hermenéutica de la facticidad histórica es *Geburtsbriefen*: “certificados de nacimiento”. Sí, es verdad, parece increíble pero lo tenemos en la página 33 de la traducción de Gaos y en la página 43 de la de Rivera, así como en alemán en la p. 22 de la edición alemana de Max Niemeyer. Hasta donde he leído ningún especialista ha señalado esta “casualidad” del *Zeitgeist* o espíritu alemán de la época. Pero nosotros lo tomamos en serio puesto que el cierre ontológico de *Ser y tiempo* comienza, precisamente, en este autoblindaje del pensamiento greco-alemán frente a la historia de la ontología y su devenir intersubjetivo e intercultural. Ahora bien, si en el §6 de su obra maestra se exige la certificación del nacimiento de las categorías del “inicio” de la filosofía esto sólo es posible si, de alguna forma, ya se pisa el suelo del inicio. Y, a su vez, este nuevo suelo [*Boden*] del pensamiento heideggeriano que exige el certificado de nacimiento de las categorías fundamentales nos está indicando que Heidegger ha abandonado el marco teórico de la filosofía que no es otro que el de las ideas y los argumentos.⁶ Primero se les exige el certificado de nacimiento a las categorías fundamentales del pensar (§6) e, inmediatamente después, (§9), se rompe el *continuum* de la vida y de la historia mediante el abismo que abre la diferencia ontológica entre dos modos de existencia radicalmente incompatibles: la *Existenz* alemana y la *existentia* latina que reciben el calificativo ontológico, respectivamente, de “existencia auténtica” y “existencia inauténtica”, “existencia propia” y “existencia impropia” (2009: 63-64).

Pero dada la importancia del asunto de las “partidas de nacimiento” de las categorías de la ontología griega nos vamos a detener en la raíz del

problema que no es otro que la concepción anti-filosófica del espacio y del tiempo en la ontología de Heidegger.

El ontólogo del *Dasein* = *Boden* = *Sprach* = *Volk* = *Staat* (ser-aquí = suelo = lengua = pueblo = Estado) bautiza el nacimiento del saber histórico con el agua bendita de la *Sorge* (cuidado), de ahí que pueda exigir propedéuticamente los “certificados de nacimiento” de las categorías del pensamiento griego desde el inicio de su obra maestra. Martín Heidegger utilizó el mismo término que había utilizado Kant en la *Crítica de la razón pura: Geburtstbrief* –“partida de nacimiento”. No estaba bromeando ni se trata de una metáfora. Está existencialmente pidiendo las partidas de nacimiento de “espacio” y “tiempo” y, al hacerlo, habla de Kant y de la “Deducción de los conceptos puros del entendimiento” (nombrando a este autor en varias ocasiones: pp. 33 y 34 de FCE). Es un cruce de caminos sin retorno; lo suficientemente grave como para hincar el diente en este problema. Martín Heidegger vuelve del revés los conceptos del entendimiento desde su propia raíz. El “a priori” no está en el común de las gentes: el entendimiento, sino en el *Boden* o suelo, obviamente patrio. Él busca el fundamento del *sum* –o el “ser” del *sum*– que ya no puede ser otra categoría sino su “suelo”. Tampoco se trata de una metáfora poética romántica. Ni la traducción de José Gaos ni la de Rivera aciertan, pero la de Gaos está más afinada por la carga de verticalidad que puja en el término español “base”. El fundamento del fundamento ya no puede ser otro fundamento categorial, sino existencial-histórico; asimismo, y al revés, cuando Heidegger afirma que las categorías “yo”, “sujeto”, “alma”, “razón” y “persona” están caídas en la heterogeneidad utiliza el término “sin suelo” o “falta de suelo” [*Bodenlosigkeit*] que tenemos, por ejemplo, en la p. 32 de *Ser y tiempo*, FCE.

Heidegger se está refiriendo al §13 de la *Crítica de la razón pura* que se dedica a los principios de una deducción “trascendental” en general. ¿Qué decía ahí Kant? Frente a Locke está afirmando que:

esos conceptos han de exhibir, por lo que se refiere a su futuro empleo –que ha de ser completamente independiente de la experiencia– una partida de nacimiento

{*Geburstbrief*} enteramente distinta a la de una procedencia empírica (B 119-120; A 87. Alfaguara, p. 122. *Kr.V.*, Band I, 27).

Martin Heidegger en el §6 (“La tarea de una destrucción de la historia de la ontología”) de *Ser y tiempo* no está pensando, desde luego, en un certificado de nacimiento empírico para las categorías fundamentales del pensamiento griego porque ya ha desaparecido del mapa ontológico la categoría de experiencia basada en una común naturaleza humana, sino su partida de nacimiento histórica, su historicidad.

Este poner de manifiesto la procedencia [*Herkunft*] de los conceptos ontológicos fundamentales, o investigación o exhibición de su “partida de nacimiento”, no tiene nada que ver con una mala relativización del punto de vista ontológico (*Ser y Tiempo*, §6. FCE, p. 33. Hemos traducido *Herkunft* como procedencia).

Esta hermenéutica ontológica del *Dasein = Volk = Boden = Staat* –§74, §75, §76 y §77 de *Ser y Tiempo*– también investiga el a priori de los conceptos griegos pero exactamente al revés de como lo había llevado a cabo Kant. Quiere esto decir que el a priori y lo trascendental siguen funcionando en la ontología del *Dasein = Volk*, pero sin subjetividad o con la subjetividad ya identificada al *Volk*. Al llegar aquí se podría considerar que todo pueblo por el mero hecho de poder presentar su “partida de nacimiento” ya está incluido en la historicidad del ser como pueblo histórico, auténtico o propio. Es un error que Heidegger cortó en seco: nada de malas relativizaciones, es decir, la ontología del ser como *Dasein = Volk* carece de perspectivas históricas del tipo historicismo. A su vez, sigue funcionando el término “trascendental” pero dándole un giro antikantiano y antimoderno ya que toda la posible trascendencia y trascendentalidad ya están en el *Dasein = Volk*. El pueblo funge como lo trascendental-inmanente para el *Dasein* que, por esta razón hermenéutica, debe dejar de ser un yo, un individuo, sujeto o persona para fundirse en el destino de la comunidad del pueblo (§74). He ahí la razón principal de mi tesis: Heidegger provoca un cortocircuito entre el ser-aquí y el pueblo; una fusión y círculo vicioso (para los modernos)

que va a actuar, sin embargo, como “pre-juicio” del “propio” pensar. Así, pues, lo que sería para la filosofía moderna y, especialmente, para Husserl sólo un círculo viciado por su petición de principio se transforma, en *Ser y Tiempo*, en la razón de ser, la razón del ser auténticamente propio. ¿Pueden existir otros pueblos igualmente propios...? Para esta ontología no pues, como acabamos de ver, no cabe el perspectivismo. Y no sólo nos referimos a la subjetividad del “yo” o de la “persona” o “sujeto” que destruye Heidegger como parte esencial de la tarea de destruir la historia de la ontología, sino, decisivo para la política a futuro, también destruye el horizonte de pluralidad de pueblos, pluralidad de partidas de nacimiento.

La importancia analítica del ser-aquí (*Da*) no está en la trascendentalidad de la conciencia, no viene dada por el a priori del entendimiento; sino por el a priori del suelo (*Boden*) y, lo más decisivo, por el nuevo (aunque antiguo) a priori de un pensamiento con suelo. De manera que *Boden* = *Volk* se transforma en la nueva sustancia de la ontología heideggeriana y el *leit motiv* de toda la sinfonía de la hermenéutica del Ser cuyo broche (§77) no es otro que el *Reich, el Estado* tal como lo entiende en su labor pedagógica el conde Yorck: destrucción de la opinión pública (FCE: pp. 432-434; Trotta: pp. 415-418). Heidegger destruye, pues, la idea moderna del espacio público intersubjetivo referente de la autonomía de la sociedad civil ante el Estado en el propio núcleo perceptivo sensible del mundo. Ya no es posible el marco fenomenológico del Logos-mundo, esa síntesis siempre parcial, precaria, pero fundamento último de la libertad del individuo quien desaparece subsumido en una ontología directa con el *ser* = *Boden* = *Sprach* = *Volk* = *Staat*.

Kant utilizó el mismo término una segunda vez:

La geometría sigue su camino seguro utilizando conocimientos enteramente *a priori*, sin necesidad de pedir a la filosofía un certificado de la procedencia pura y legítima de su concepto básico de espacio. (*Kr.V.*, Band I, 127-128. Alfaguara, p. 122.

Al contrario, la hermenéutica del *Dasein* = *Boden* = *Volk* = *Sprach* = *Staat* (que no es solamente el único modo de vida alemán, sino el único modo de vida) ya no mienta ningún universal, ninguna sustancia o ser en el sentido categorial clásico aristotélico. Este Ser (1922-1927) no es ecuménico, universalista, humanista, sino reduccionista y excluyente. El Ser es un bien patrimonial del Volk alemán. En este sentido el cierre ontológico que produce esta hermenéutica intenta volver al “inicio” de la pregunta por el ser. Tanto en las pp. 35 y 36 de FCE como en las 49 y 50 de Trotta podemos ver por qué ha reducido Heidegger el problema del ser al “movimiento”; intentando (vanamente a nuestro juicio) devolverle a la pregunta del origen de la filosofía una *extaticidad* proveniente de las cualidades parmenídeas del Ser: pleno, absoluto, idéntico a sí mismo, eterno, inamovible..., cualidades que refunda en una interpretación del ser en Aristóteles por completo ajena a la categoría de sustancia e igualmente ajena a la virtud ética de la “prudencia” del Libro VI de la *Ética a Nicómaco*.

Tan sólo a través de estas interpretaciones-destrucciones de la historia de la ontología podrá afirmar Heidegger, seis años más tarde, en su *Discurso de Rectorado* del 27 de marzo de 1933, lo siguiente:

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 [*ursprünglich*] afirmada y sabia, en pos de la esencia del ser [*zun Wesen des Seins*]. Y el mundo espiritual de un pueblo no es la superestructura de una cultura, así como tampoco el arsenal de conocimientos y valores, sino que es el poder que más íntimamente conserva las fuerzas de la tierra y de la raza [*erd und bluthaften*] y que, en tanto tal poder, excita más íntimamente y conmueve más ampliamente su existencia [*seines Daseins*].⁷

Ahora retrocedamos al §6 de *Ser y Tiempo*. ¿No es claro el cierre ontológico que lleva a cabo de las ideas de “espíritu”, “razón”, “mundo”, “análisis intelectual”, “existencia” y “esencia del ser”? Es obvio que la ontología del *Dasein* = *Volk* ha reducido el ser al Volk alemán. ¿O es que Heidegger está aún llevando a cabo una ontología del ser como categoría del mundo

espiritual de la historia de la ontología...? Claro que no. El ser se reduce a la conservación (y repetición) del ser-mismo desde el “origen”. Y es esta la razón existencial de por qué venimos afirmando que el cierre ontológico lo es del espacio y del tiempo que han dejado de ser categorías para hacer de existenciarlos al cuidado, *Sorge*, de lo más “propio” o “auténtico”.⁸

Los paralelismos con la filosofía del hitlerismo son evidentes, y lo mismo se puede decir de la conexión entre la ontología de la temporalidad u ontología del origen del *Dasein* y la biopolítica inmunitaria del nazismo que decide quién debe vivir y quién debe morir. El cierre ontológico del *Dasein* en el *Volk = Staat* no aparece en *Ser y tiempo* hasta el final. Es en el §74 en donde se dan las razones por las que el *Dasein* debe convertirse en una “ofrenda” al servicio de la “estructura” que es el “destino común”:

Con este vocablo [*destino común, Geschick*] designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo (2009: 398. Cursivas en el original).

Obvio resulta decir que este vocablo no es neutral políticamente hablando porque con anterioridad hermenéutica Heidegger ya ha pedido el certificado de nacimiento del término *Gemeinschaft*. Este es el primer cierre del individuo, sujeto o persona o espíritu en un cuerpo más amplio que se ha definido como “comunidad del pueblo” [*Volksgemeinschaft*]. Pero a este primer cierre del individuo o yo en el *Volk* alemán hay que añadir el cierre que realmente le da la auténtica espiritualidad. La cuestión principal es la forma en la que se liga a la muerte con la estructura del *Dasein = Volk = Reich*.

Con esta palabra [*destino, Schicksal*] designamos el acontecer originario del *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el *Dasein*, libre para la muerte, hace *entrega* de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido (2009: 397. Cursivas de Heidegger).

De esta forma la muerte sella la finitud y se convierte –parafraseando a Levinas y a Esposito– tanto en el alma del cuerpo alemán como en el cierre del cierre. Esto que afirmamos se comprueba analizando fenomenológicamente el axioma existencial más importante de *Ser y tiempo*, §52, “el-ser-es-

para-la-muerte” (2009: 271-276). Este *existenciario* confirma el profundo nexo entre la tanatopolítica de la biopolítica inmunitaria del III Reich y la estimación ontológica de que “el-ser-es-para-la-muerte”. Estimación que debemos hacer con base en el §74 para no seguir creyendo, de forma errónea, que la “irreferencia” de la muerte queda establecida en relación con la muerte del sujeto o del individuo que ya no existen sino como parte orgánica del *Volk*. Por lo tanto, la esencia de la muerte para la ontología de la temporalidad de Heidegger debe entenderse como una cualidad específicamente étnica del *Volk* alemán. Nada nuevo porque la muerte hermenéutica era el hilo conductor del *Informe Natorp* (2002: 41). Este solipsismo inmunológico⁹ representa, es verdad, una antinomia que invita a destruir la lógica de la historia de la ontología.

La muerte es para cada ser humano probable en el más alto grado, pero con todo no “absolutamente” cierta. En rigor, “sólo” es lícito atribuir a la muerte una certidumbre empírica. Esta certidumbre queda necesariamente por debajo de la más alta certidumbre, la apodíctica, que alcanzamos dentro de ciertos sectores del conocimiento teórico (2009: 273).

Pero si ontológicamente así se percibe la muerte, ¿qué será del nacimiento? Una vez que queda destruida la naturaleza humana y la vida humana como bases de la historia de la ontología, el *Dasein* “ya no puede nacer a la vida sino exclusivamente a la existencia” (1995: 347-353).¹⁰ Ahora bien, dado que este destino del *Volk* es una ofrenda que el cuerpo étnico se hace a sí mismo en las condiciones señaladas del “libre para la muerte” (que copia de Nietzsche, aunque triturándolo: *Así habló Zaratustra*, “De la muerte libre”) resulta que el sentido que Heidegger está dando a la muerte (e indirectamente al nacimiento) es netamente biopolítico e inmunitario. Tanto el morir como el nacer ya no dependen de la vida humana sino del doble cierre que se está dando entre nacimiento-y-nación étnica. Esta finitud del *Dasein* = *Volk* = *Staat* representa, frente al despliegue fenomenológico husserliano (cuyo *telos* es el infinito universal que late en el espíritu del pensamiento hebraico-

greco-cristiano y moderno), el cierre ontológico de una raza sobre sí misma, confirmándose las tesis de Levinas sobre el “encadenamiento” como espíritu (*Geist*) del hitlerismo: el repliegue sobre sí mismo, el repliegue sobre las “fuerzas elementales” del Estado étnico. Ni en el espíritu del nazismo ni en el espíritu del pensamiento heideggeriano caben las ideas y argumentaciones. Todos los existenciaris de *Ser y tiempo* dan cuenta de lo que Levinas había denominado en 1934 como “la nostalgia secreta del alma alemana” (2006: 7) que consiste esencialmente en una vuelta al origen de sus fuerzas elementales. También Heidegger soñó con la Arcadia del ser y con su patria, tanto en 1922 como en 1927, 1933, 1935 y 1946. Y para llegar a pisar ese suelo (*Boden*) tenía que destruir la historia de la filosofía inauténtica basada en ideas y argumentos, en la infinitud y universalidad.¹¹ Y con todas sus consecuencias ontológicas y políticas:

Lo clásico de este darse forma del hombre que se toma a sí mismo en sus manos consiste en el simple rigor de simplificar todas las cosas y todos los hombres en algo único: el incondicionado dar poder a la esencia del poder para el dominio sobre la tierra. Las condiciones de este dominio, es decir, todos los valores, son puestos y llevados a efecto por medio de una completa “maquinalización” de las cosas y por medio de la selección del hombre. [...] Sólo cuando la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder se ha convertido en la verdad del ente en su totalidad es posible, es decir, metafísicamente necesaria, la institución [*Prinzip*] de una selección racial [*Rassenzüchtung*], es decir, no la mera formación de razas que crecen por sí mismas sino la noción de raza que se sabe como tal. Así como la voluntad de poder no es pensada de modo biológico sino ontológico, así tampoco la noción nietzscheana de raza tiene un sentido biologista sino metafísico (2000: 249-250. GA, 50: 55-56).

La última frase del texto que está en negritas es un añadido del propio Heidegger para la edición del Nietzsche de 1961. Este descubrimiento en torno a *La metafísica de Nietzsche* —cuya pista debo a Emmanuel Faye— viene a confirmar que, al menos para el propio Heidegger, sí existe una relación filosófica entre la selección racial del hombre y *Ser y tiempo*. La prueba documental la encontré en la *Einleitung* (Introducción) de *La metafísica de Nietzsche* en donde Heidegger afirmó:

El intento siguiente sólo puede pensarse y seguirse desde la experiencia básica de *Ser y tiempo*. Ésta consiste en ser afectado de un modo siempre creciente, aunque también de un modo que en algunos puntos tal vez se vaya aclarando, por ese acontecimiento único de que en la historia del pensamiento occidental se ha pensado ciertamente desde un comienzo el ser del ente, pero la verdad del ser en cuanto ser ha quedado, no obstante, sin pensarse, y no sólo se le ha rehusado al pensar como experiencia posible sino que el pensar occidental, en cuanto metafísica, encubre propiamente, aunque no a sabiendas, el acontecimiento de este rehusar” (2000: p. 211. GA 50, 6.).

Conclusión que evidencia, frente a la opinión del admirado Roberto Esposito, los vasos comunicantes entre la biopolítica inmunitaria y tanatológica del nazismo ya de corte biológico (Eugen Fischer),¹² ya de corte espiritual o metafísico (Alfred Rosenberg¹³ y Martin Heidegger).

Notas

¹ Me voy a permitir una nota para señalar sólo cuatro cuestiones acerca de la verdad histórica: 1. que en febrero de 1935 se aprueban en la Alemania nazi las Leyes de Núremberg gracias a las que los judíos pierden la ciudadanía alemana; 2. que al propio Husserl se le prohíbe la entrada a la Biblioteca de la Universidad de Friburgo; 3. que en el semestre de invierno de 1935 Heidegger imparte un curso con el título *Einführung in die Metaphysik (Introducción a la Metafísica)* en cuya última parte el ex rector elogia al nazismo en estos términos: “la verdad interior y la magnitud de este movimiento” (2001: 179); 4. elogio que volvería a repetir en la segunda edición de 1953.

² Y en el momento de decir estas palabras Nietzsche le dio un puntapié a aquel atril con la cruz gamada desde el que se leían como en una misa sus textos.

³ “No existe más que *un solo* ‘Estado de vida’ (*Lebenstandt*) alemán. Este es el Estado del trabajo enraizado en el fundamento portador del pueblo y libremente ordenado en la voluntad histórica del Estado, cuyo sello (*Prägung*) está preformado en el movimiento nacionalsocialista del *partido de los trabajadores alemanes*”. Martin Heidegger: *Gesamtausgabe [GA]*, 16, 259. Cursivas en alemán. Texto inédito en español. Traducción nuestra.

⁴ Por otra parte, citar a Heidegger de forma crítica en 1935 ya no hubiera sido un acto heroico sino una temeridad.

⁵ Aunque utilizo el rico material del libro de Esposito, he de aclarar que en absoluto comparto la conclusión errónea a la que llega. Sostiene que el pensamiento de Heidegger

(*Informe Natorp, Ser y Tiempo y Carta sobre el humanismo*) se mantiene alejado del biologicismo nazi. Razón por la que es obvia la “oposición” entre Heidegger y la tanatopolítica de la biopolítica nazi. En parte, este trabajo viene a señalar y enmendar el error de Esposito.

⁶ Recuérdese que el fundamento de la filosofía y de la ciencia, en sus raíces cartesianas, son ideas claras y distintas. En este sentido el “suelo” de la filosofía como el de la ciencia no están ocultos sino a la luz de la razón. En cambio, el término alemán *Boden* que aparece en el capítulo 77 de *Ser y Tiempo* apunta a una raíz completamente diferente ya que lo que se alude con ese término es la raíz de la existencia del *Dasein*. Este “suelo” nada tiene que ver con el mundo clásico de las “ideas” que fundamentan (esencia); sino con el *Da (aquí)*. No se trata para la ontología de la temporalidad heideggeriana de un adverbio cualquiera, sino del que verticaliza a la tierra de los antepasados o *Heimat* en tanto patria del ser. Heidegger utiliza por primera vez el término *Boden* después de leer, en diciembre de 1923, la correspondencia entre Dilthey y el conde Paul Yorck von Wartenburg, en donde éste exige, frente a la modernidad como un “pensamiento sin suelo” (*Bodenlosigkeit*) que viene a producir el modo de ser del pueblo judío, un verdadero “suelo” para el pensamiento alemán. Véase la Bibliografía.

⁷ Martin Heidegger: *GA*, 16, 112. Traducción nuestra. Cursivas en el original.

⁸ En una conferencia reciente dada en Querétaro a través de Internet comenté que el término “auténtico”, “autenticidad”, empleado a veces por el Dr. (y Maestro) Luis Villoro podía llevarnos a una grave confusión y que, en definitiva, no se debería aplicar en los estudios indigenistas. Pues bien, el Dr. Mario Teodoro Ramírez tomó la palabra para hacerme ver –bendito sujeto trascendental– que Luis Villoro no empleaba este término como Heidegger; sino antropológicamente. Habría, pues, un horizonte de plural autenticidad que rompe el monismo del cierre ontológico llevado a cabo por el filósofo de la Selva Negra. Muchas gracias por la corrección tan oportuna.

⁹ Una cosa sería el solipsismo cartesiano (del que mucho habría que discutir porque damos por sentada tal lectura sin advertir, como ocurre con Heidegger, que un tercio del *Discurso del método* es autobiográfico y completamente intersubjetivo a través de la relación que Descartes hace de sus viajes y de su correspondencia), y otra muy diferente aquel solipsismo étnico de el-ser-es-para-la-muerte. A juicio de Heidegger el *Volk* alemán no sólo tendría en propiedad el monismo de la existencia sino, aún peor, la propiedad del morir. Es en este punto en donde la biopolítica tanatológica del nazismo se cruza con la ontología heideggeriana ya que en ésta hay más que indicios para sostener que la existencia alemana guarda una relación especial (ontología de la diferencia) con la muerte. A la luz de lo anterior se puede concluir que otro nexo entre Heidegger y la biopolítica del nazismo la encontramos en la prioridad ontológica y política de la muerte sobre la vida.

¹⁰ Para quien no lo sepa, Gérard Granel fue un radical heideggeriano francés. Lo digo para que no se crea que la cita de Granel, que confirma mi tesis acerca de la fractura del *continuum* entre vida y existencia, era una crítica contra Heidegger; sino que desde el propio campo heideggeriano resultaba obvia la diferencia ontológica entre vida universal o naturaleza humana y la existencia de los pueblos históricos.

¹¹ Es muy fácil identificar los existenciaros y analizarlos para sacar a flote las ideas en los que se sustentan. Sostengo que los existenciaros carecen de “ideas” pero tienen mucha “fuerza” [*Dasein*, *Sorge* como “intencionalidad plena”, “estar resuelto”, “destino común” del *Volk* como “acontecimiento”, “Blut und Boden” (sangre y suelo), etcétera, no son ideas sino fuerzas que aglutinan en su entorno al cuerpo alemán y su pasado. Por lo tanto, fuerza no en el sentido moderno filosófico-científico leibniciano de *Kraft* (fuerza que se despliega y tiende al infinito), sino en el de *Macht* (poder-aquí)]. Heidegger se dedica por completo al estudio del Nietzsche de *La Voluntad de Poder* desde 1936 cuando es invitado al club nazi de los Archivos Nietzsche de Weimar. Su colaboración duró hasta que la propia guerra lo impidió.

¹² Eugen Fischer fue el responsable de la Higiene racial del III Reich. Natural de Friburgo y muy amigo de Heidegger. En la famosa foto de Leipzig del 11 de noviembre de 1933, con motivo de la adhesión de la ciencia alemana a Hitler, Heidegger aparece sentado a la derecha de Eugen Fischer delante de la hilera de banderas y estandartes de las SA.

¹³ Alfred Rosenberg era arquitecto y filósofo. Cofundador con Hitler del NSDAP, autor de los *Fundamentos del nacionalsocialismo* y de *El mito del siglo XX*.

Bibliografía

- CORTÁZAR, J. (1968), *La vuelta al día en ochenta mundos*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- DILTHEY, W. (1923), *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Halle a. d. S.
- ESPOSITO, R. (2006), *Bíos: Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires: Amorrortu.
- FAYE, E. (2009), *Heidegger: La introducción del nazismo en la filosofía*, Madrid, Akal.
- FOUCAULT, M. (2001), *Defender la sociedad*, México: FCE.
- GRANEL, G. (2005), “La phénoménologie décapitée” en Dominique Janicaud (éd.): *L’intentionnalité en question entre phénomélogie et recherches cognitives*, París: J. Vrin.
- HEIDEGGER, M. (2009b), *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.
- _____ (2008a), *El Ser y el Tiempo*, trad. de José Gaos. México: FCE.
- _____ (2001), *Sein und Zeit*, Tübingen. Max Niemeyer Verlag.
- _____ (2002), *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica {Informe Natorp})*, Madrid: Trotta.

- _____ (2001), *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Gedisa.
- _____ (2000), *Nietzsche II*, Barcelona: Destino.
- _____ (2000), *Gesamtausgabe*, Band 16. Frankfurt Am Mein. Vittorio
Klostermann.
- HUSSERL, E. (1991), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*,
Barcelona: Crítica.
- _____ (2010), “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” en *Invitación a
la fenomenología*, Barcelona: Paidós.
- KANT, Immanuel (1974), *Kritik der reinem Vernunft*, Stw. Band III. Berlin. Suhrkam.
- _____ (1978), *Crítica de la razón pura*, Traducción de Pedro Ribas. Madrid.
Alfaguara.
- MERLEAU-PONTY, M. (2010), *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva visión.
- MOLINER, M. (2009), *Diccionario del uso del español*, Madrid: Gredos.
- NIETZSCHE, F. (1975), *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza.



Recepción: 9 de septiembre de 2013

Aceptación: 2 de octubre de 2013