



LA AUTOAFIRMACIÓN DEL SER ALEMÁN: MARTIN HEIDEGGER

ANTONIO FERNÁNDEZ DÍEZ¹

Fecha de recepción: 23/01/2023
Fecha de aceptación: 22/09/2023

Resumen: A partir de una reconstrucción teórica del *Discurso del rectorado (La autoafirmación de la Universidad alemana)* de Heidegger se especula sobre la posibilidad de la existencia de un ser alemán cuya conciencia, extraordinariamente dependiente del saber esencial griego, está contaminada en gran parte por la influencia de una noción de destino malinterpretada y elevada paradójicamente a la categoría de existencial (existenzial). Se argumenta que Heidegger es un caso del primado de la razón práctica tomada como voluntad de poder que pretende organizar el mundo de nuevo sin consideración con la realidad efectiva del tiempo presente, y que atraviesa la filosofía del idealismo alemán con consecuencias nefastas hasta el propio Heidegger incluido. Se concluye que, respecto a una mirada sobre la historia espiritual en general y del pueblo alemán en particular, Heidegger no tiene en cuenta la percepción exterior objetiva que posibilita la autocrítica psicológica como ejemplo de una ilustración genuina.

Abstract: Starting from a theoretical reconstruction of Heidegger's Rectorate's Discourse (The Self-Affirmation of the German University), it is speculated, by way of presentation, on the existence of a German type or being whose essence, rooted in essential Greek knowledge, is contaminated to some extent by the influence of a concept of destiny misunderstood and elevated to the category of existentia. Likewise, it is argued that Heidegger is a classic example of the primacy of practical reason as the will to power that tries to organize the world anew without regard for the present, and that runs through the philosophy of German idealism with dire consequences. For this reason, it is argued that Heidegger, in his gaze on the spiritual history in general and of the German people in particular, does not take into account the objective external perception that allows psychological self-criticism as an authentic illustrated figure.

Palabras clave: psicología, espíritu, Karl Jaspers, historia, Walter Benjamin, destino, pueblo alemán.
Key words: psychology, spirit, Karl Jaspers, history, Walter Benjamin, fate, the German people.

I. LA ESENCIA DEL PREGUNTAR. Tanto en un sentido implícito como explícito, el rango de especulación de Heidegger en el *Discurso del rectorado* de 1933, titulado originalmente *La autoafirmación de la Universidad alemana*, acerca de la existencia,

¹ <https://orcid.org/0000-0002-4505-0154>
<https://uclm.academia.edu/AntonioFernándezDíez>
e-mail: antoniofernandez@latorredelvirrey.es

por decirlo así, de un tipo alemán autodeterminado, y efectivamente autoconstituido, prácticamente al margen de los procesos históricos que configuran la historia, pero nunca al margen de la temporalidad, aun cuando tuviera su justificación en el supuestamente compartido destino común del pueblo alemán, que se concreta en la dirección heideggeriana de toda la universidad alemana, tiene radicalmente su origen en la filosofía presocrática griega que entiende la esencia como el todo. Se trata, para decirlo con el pensador alemán, de la manifestación de la verdad (*alétheia*) en el desocultamiento del ser, una imagen del mundo no exenta de tragedia que se corresponde con nuestra condición espiritual. En este sentido, Heidegger se refiere a la inexorable “misión espiritual” (“geführt von der Unerbittlichkeit jenes geistigen Auftrags”) que pertenece a la “esencia de la universidad alemana”, de la que depende sin duda el destino del pueblo alemán, y que se aprecia como es debido al “imponer su impronta en la historia”. Lo significativo es que la “impronta” (“Gepräge”, una especie de introyección y proyección al mismo tiempo) en la historia universal implica desde el principio que todo el peso de la historia recae en el pasado, al mismo tiempo que el presente aparece determinado completamente por el futuro. De este modo, tanto el presente como el pasado resultan inextricables. Lo más obvio sería preguntar: ¿En qué consiste la esencia de esa misión espiritual, de la universidad alemana? Sin embargo, en la misma pregunta se abre paso toda la complejidad de fondo que se trata de abordar precisamente aquí: ¿Es la impronta la determinación objetiva de la historicidad, no de la historia; estrictamente hablando, la función en que el hombre realiza su historia efectiva configurando su propia existencia como algo inseparable de su destino? Por consiguiente, ¿el espíritu representa, o simboliza, esa misión espiritual, tal vez, la impronta de la ausencia de libertad que ha caracterizado toda la historia?² ¿O la “impronta” es más bien la cualidad característica de la libertad histórica, el modo como se asume la redención de toda comunidad? La respuesta, cualquiera que sea su índole, requiere una justificación real objetiva, no la sofisticación de una filosofía especulativa que se piensa a sí misma de manera autoconsciente, con independencia de la noción clásica del destino como sublimación de cada presente,³

² En las notas de *El rectorado (1933-1934)* que Heidegger escribió en 1945 para expiar de algún modo su culpa, se refería, apoyado por unanimidad en su candidatura a la rectoría de la universidad de Friburgo, a la “fundación originaria de la esencia de la Universidad”, por contraposición al carácter tanto de lo “viejo” como de lo “nuevo”. Lo que quería decir es que la esencia del saber es atemporal. Sea lo que sea el conocimiento, no solo es universal sino que está fuera del tiempo. (MARTIN HEIDEGGER, *La autoafirmación de la universidad alemana y otros*, ed. y trad. de Ramón Rodríguez, Tecnos, Madrid, 2009, ed. electr.) Al contrario de que lo defendía el último Heidegger, lo peligroso de la interpretación del saber como esencia de la voluntad, o como voluntad de esencia, ha sido recogido en la unidad de la teoría y la acción. No es difícil llegar a la conclusión de que la teoría, desde un punto de vista histórico y especulativo, no ha sido contraproducente hasta que resulta indistinguible de la praxis. El nacionalismo es una prueba evidente de ello. Con esta perspectiva, el significado de la universidad (alemana) no depende del objetivo de la universidad en cuestión, sino de la clase de conocimiento que está en condiciones de ofrecer en paralelo a la representación y a la influencia que pueda obtener. De otra manera, la universidad alemana ha de ser, contradiciéndose en lo esencial, más alemana que universitaria, algo que Heidegger no estuvo nunca dispuesto a admitir. El paso de la belleza (antigua) como paradigma, con todas sus limitaciones, a la autoafirmación del sujeto (moderno) como la tragedia específica de la modernidad ha sido descrito de una manera espléndida por Camus. (Véase ALBERT CAMUS, *Obras completas. Vol. 3*, Alianza, Madrid, 2005, pp. 571-578) Las paradojas del ser que Camus indicaría allí serían incompatibles, por ejemplo, con la comprensión de la *alétheia* en *El ser y el tiempo*. (Véase M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, FCE, México, pp. 11-50.)

³ WALTER BENJAMIN, *Libro II/vol. 1 (OC)*, trad. de A. Brotons Muñoz, Abada editores, Madrid, 2005, pp. 178-184.

en menoscabo precisamente de una actualización de los contenidos de la realidad presente sin ninguna garantía de estabilidad.⁴

Heidegger asume, en primer lugar, la autoformación y la autoconstitución de una “voluntad total” capacitada para vincular la existencia del pueblo alemán, lo que equivale al ser alemán, con la esencia de la universidad alemana, justificada de manera autorreferencial por la noción de la autodeterminación de su propia existencia, no la experiencia. En segundo lugar, se lleva a la práctica una idea de “autonomía” (*Selbstverwaltung*) como una categoría distintiva del ser alemán que, en la medida en que se muestra fiel a sí misma en su autoexigencia, conduce a la autorreflexión de un modo predominante. Lo decisivo será, entonces, encontrar la manera de conservar esa autonomía y, por ello, es necesario averiguar primero “quiénes somos nosotros mismos” los alemanes, en especial al considerar que una de las conclusiones del discurso heideggeriano, rechazada, incluso bajo una mirada retrospectiva, a lo largo del texto, es que “nosotros [los alemanes] nos queremos a nosotros mismos”. Con esta perspectiva, lo esencial de la autoafirmación del ser alemán ha quedado recogido en el paso de la búsqueda del autoconocimiento al amor propio, dando por supuesto que la necesidad de conocer la verdad supone un interés específico por la vida del singular, de la misma manera que la *curiositas* supone el deseo de conocer o, al menos como una disposición libre de prejuicios, la posibilidad fáctica de la filosofía. Entendido como el efecto del conocimiento de sí mismo, el amor a sí mismo, o el amor propio, le sirve a Heidegger para poner de manifiesto que la autonomía, dependiente, como sabemos, del autoconocimiento, posee un fundamento teórico de legitimidad que se remonta a la prehistoria de la civilización occidental,⁵ por lo que el conocimiento

⁴ La falta de estabilidad y compromiso eran para Jaspers, condiscípulo de Heidegger, un síntoma de la sofística, tanto antigua como moderna. El sofista es un caso de “inversión de la libertad”. Lo significativo de la tesis de Jaspers era que la inversión del principio de libertad es un efecto del nihilismo, reflejado en la aspiración del sofista a dar cuenta de la totalidad de las cosas a través del intelectualismo y la vivencia infinita (en contraste con el núcleo de *La ciencia como vocación* de Max Weber por ejemplo, en que la vivencia y la experiencia son funciones estéticas), del amor a la discusión y la intuición efectiva, del predominio, en definitiva, de la existencia sobre la esencia. (Véase KARL JASPERS, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, trad. de Ramón de la Serna, Editorial Labor, Barcelona, 1933, pp. 163-169 y MAX WEBER, *El político y el científico*, trad. de Joaquín Abellán, Alianza, Madrid, 2021.) Del planteamiento original de Jaspers se infiere que Heidegger es un sofista, aunque hay que reconocer la dificultad siempre presente para distinguir entre el filósofo y el sofista. Es posible leer entre líneas en el ejemplo de la inversión de la libertad, que en última instancia se refiere a la ausencia de sentido vital (o misión espiritual), una acusación implícita contra Heidegger. Para abordar el malentendido (misunderstanding) como una manera de leer, o como una forma de autopercepción, véase HAROLD BLOOM, *La ansiedad de la influencia*, trad. de A. Lastra y J. Alcoriza, Trotta, Madrid, 2013.

⁵ Precisamente Wolf Lepenies destaca la *Kulturnation* alemana, lo que significa el reconocimiento de la existencia de un “espíritu alemán”, aunque no evita de este modo el carácter autorreferencial de la política (alemana) respecto a la formación de la nación, considerada como un estado superior que la civilización. La tesis de Lepenies, ambigua, se resume en que el intelectual es el ilustrado por excelencia. Lo más llamativo es que la ilustración no habría dispuesto de interlocutores válidos al excluir la posibilidad del diálogo o, en otras palabras, no es posible evaluar su efecto sobre “un público más amplio”, un “mundo entero de lectores” de origen kantiano que, aunque Lepenies no lo mencione nunca, resulta incompatible con una época ilustrada, no de ilustración. (Véase IMMANUEL KANT, *En defensa de la Ilustración*, trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, Alba Editorial, Madrid, 2017, pp. 46-52 y el prólogo.) Lepenies subordina la historia de las ideas o, mejor dicho, toda la historia intelectual de Europa a la “historia política y social” y contradice su propósito original de una “seducción alemana” que concibe la cultura como una “política mejor” y no solo como el “noble sustituto de la política”. En cualquier caso, el recurso a la política cultural, que el autor se reserva al hablar de la “actitud nacional” en lugar del carácter nacional, a su juicio, absolutamente inflexible, no resulta, sin embargo, novedoso en absoluto. Es muy difícil imaginar una justificación de esto en el hecho de que de la incomprensión ante una lengua extranjera se sigue, como intuye Lepenies, la contraposición entre la cultura y la barbarie. (WOLF

socrático de sí mismo implica el reconocimiento de lo esencial del ser (alemán). Lo que lleva a presentar de inmediato la perspectiva de un nuevo comienzo que se aprecia a la base, no en el fondo, de la argumentación de Heidegger. Ni el pasado ni el presente ayudan a explicar el significado de la universidad alemana, sino que lo que pueda ser su esencia, o su todo, se infiere del futuro, por raro que parezca, de una manera directa. No obstante, no se trata de una intuición, o una percepción, sobre el futuro llevada a cabo desde el presente inmediato, sino que aspira a ser una revelación que trae lo inesperado como una corroboración, en la práctica, de la “voluntad total” del ser alemán a fin de permanecer vinculado a su misma esencia. En conclusión, Heidegger evita, aparentemente, la interpretación, imbuido de lo que podemos llamar la impronta del espíritu, o más bien el espíritu de la impronta, que al mismo tiempo no deja nunca de hacer referencia al espíritu de la época casi de una manera estrictamente metódica.

II. VOLUNTAD DE PODER COMO VOLUNTAD DE SABER. Como existen demasiadas implicaciones en el texto heideggeriano, no es raro que el conjunto de autonomía, autorreflexión y autoafirmación en el *Discurso del Rectorado* esté atravesado por connotaciones autorreferenciales que concluyen de una manera significativa, o cuasi trascendental, en la idea de que el destino del pueblo alemán no es sino la universidad alemana —el caso Heidegger autodenominado como el adalid de la universidad alemana y, de una manera manifiestamente sintomática, autojustificado por el hecho de que la universidad alemana surge, supuestamente, con el propósito de autoafirmarse a sí misma. Sin embargo, la voluntad originaria de la universidad alemana está, en lo esencial, determinada de manera autoconsciente por la autoafirmación de su propia autonomía, lo que significa que solo puede mantenerse a sí misma si en la práctica queda traducida en la voluntad de saber o, mejor, si la voluntad de poder se transforma en la voluntad de saber.⁶ Sorprendentemente, la

LEPENIES, *La seducción de la cultura en la historia alemana*, Akal, Madrid, 2008.) Se infiere de sus páginas que cultura equivale a emancipación. La libertad es otra cosa.

⁶ En 1966, en la entrevista concedida a la revista alemana *Der Spiegel*, a cierta distancia ya de su anterior adhesión nacionalsocialista, Heidegger reivindicaría de nuevo un anhelo de poder, esta vez, no violento, y hasta cierto punto de carácter inofensivo, al menos hasta el punto de no considerar ya como un hecho consciente la incidencia de la filosofía en la realidad política, en relación con el pensamiento y la poesía en los que debe surtir efecto, hacerse realidad. Heidegger se refería, efectivamente, a una especie de poder creativo y reflexivo al mismo tiempo, capaz de establecer relaciones futuras más allá de la técnica. Esta era una de las tesis fuertes del último Heidegger, a saber: por paradójico que parezca, la técnica tendría la virtualidad de escapar al dominio del hombre, de tal manera que ese nuevo anhelo de poder, por lo demás un anhelo ligado a la posguerra y a la necesidad urgente de la reconstrucción del pensamiento, remite obligatoriamente a un origen común, lo que en el caso de Heidegger significa la tradición, justificando así, parafraseando el final del importante ensayo de Emerson, la transformación del poder en acción (“the transformation of genius into practical power”), un poder práctico que implica el reconocimiento sincero de una voluntad finita.

Véase RALPH WALDO EMERSON, *Essays: First and Second Series*, Library of America, Nueva York, 2020 (*Ensayos*, trad. de J. Alcoriza, Cátedra, Madrid, 2014, pp. 349-370); asimismo, para una lectura reciente del ensayo ‘Experiencia’ de Emerson, JEFFREY STOUT, ‘The Transformation of Genius into Practical Power: A Reading of Emerson’s ‘Experience’’, en *American Journal of Theology and Philosophy*, Volume 35, Issue 1, January 2014, <https://doi.org/10.5406/amerjtheophil.35.1.0003>; y ANTONIO FERNÁNDEZ DÍEZ, ‘Experiencia y ensayo. Una lectura comparativa de Emerson y Montaigne’, en *La Torre Del Virrey. Revista de Estudios culturales*, Núm. 22, 2017/2, pp. 123-160, <https://revista.latorredelvirrey.es/LTV/article/view/155>; a propósito de la escritura póstuma, véase ANTONIO FERNÁNDEZ DÍEZ ‘Platón, Emerson, Nietzsche: Los señores de la tierra’, en J. M. Chillón, A. Martínez, P. Frontela (Eds.), *Hombre y Logos. Antropología y comunicación*, Editorial Fragua, Madrid, 2019, pp. 43-50, https://www.academia.edu/39828649/PLAT%C3%93N_EMERSON_NIETZSCHE_LOS_SE%C3%91

voluntad de saber, atemporal y universal pero finita, se concreta asimismo en un significado histórico específicamente objetivo, no solo espiritual, es decir, el Estado. He aquí el peligroso giro dialéctico que Heidegger en paralelo a la institucionalización de la filosofía. ¿La filosofía pertenece al Estado, que aparentemente la sustenta y ordena? ¿Hay, o debería haber, una filosofía del Estado de carácter, e influencia, omnipresente? En última instancia, ¿sería el Estado una invención del filósofo o, por el contrario, la condición de posibilidad de la filosofía considerada como una institución en sí misma? Lo importante es, en mi opinión, que Heidegger sugiere que la voluntad de saber es la voluntad de destino. Así, la voluntad de destino se revela a sí misma como una inquebrantable disposición a la convergencia entre el saber y el destino en una sola dirección que, a partir de un diagnóstico filosófico del presente, anticipa, por paradójico que pueda parecer, el conocimiento del futuro como voluntad de poder. Esto es lo decisivo. El fundamento científico intrínseco a la voluntad de poder hace referencia, de manera permanente, a la esencia de la universidad alemana. (Resulta como poco llamativo que todas las apariciones de la palabra “esencia” dan la impresión de ser una entelequia, aun cuando Heidegger esté pensando incluso en un cuerpo poseído de voluntad propia.) En resumen, la voluntad de poder, que en el mejor de los casos es la voluntad de saber, tomada ahora como el resultado del saber esencial heideggeriano que contempla el futuro, o el destino, como condición de posibilidad del conocimiento, o la filosofía, solo puede llevarse a cabo si está en condiciones, en primer lugar, de atender a su “necesidad más íntima” y, en segundo lugar, al carácter inminente del “destino alemán”. Por tanto, la misión espiritual que sabemos por Heidegger que afecta y concierne al destino de todo el pueblo alemán resulta, desde el primer momento, una empresa tardía, a saber: el discurso heideggeriano exhorta por lo general a todo el mundo más como una exigencia o un imperativo y, por lo demás, todo corre prisa para él. Tal es así que el último requisito consiste en estar literalmente en alerta, preparado para la acción, mientras que la acción, elevada esencialmente por y para la universidad, es considerada como el “destino histórico” del pueblo alemán. Naturalmente, voluntad y acción, incluso, voluntad y lucha, son equivalentes en la escritura de Heidegger. Hay que recordar que, en las primeras líneas del *Fausto* de Goethe, la acción está, antes que la creación, estipulada como la condición específica para la renovación de la acción precisamente a través de una serie ininterrumpida de acciones, no como un punto final o una meta que conduce inevitablemente al silencio.⁷ Algo que es capital porque la pregunta por la necesidad más íntima de la voluntad, equiparable en cierto modo a la condición de posibilidad del conocimiento, está relacionada con el deseo de saber, o la curiosidad, que Heidegger niega aquí radical y categóricamente. El conocimiento, dice, no es necesario. El saber es contingente. Heidegger rechaza la indeterminación como un rasgo antropológico constitutivo del ser humano. Extrema y radical, esta afirmación esconde un fondo de pesimismo latente y, tal vez, inconsciente. Lo que, sin más, plantea que podemos vivir, de hecho vivimos, sin conocimiento alguno de nosotros mismos, que no es el mismo que sin conciencia de la realidad. Algo biológicamente cuestionable. Puede decirse que Heidegger le atribuye al ser, en concreto al tipo del pueblo alemán, adoptado en realidad como el prototipo de la vida moderna, el rasgo definitivo de lo inmediato y, por el contrario, al saber abstracto universal lo específicamente humano, respecto a

[ORES DE LA TIERRA en J M Chill%3%B3n A Mart%3%ADnez P Frontela Eds Hombre y Logos Antropolog%3%ADa y comunicaci%3%B3n Editorial Fragua Madrid 2019 pp 43_50 ISBN 978 84 7074 829 5](#)

⁷ Véase JOSÉ LUIS VILLACAÑAS, *Historia de la filosofía contemporánea*, Akal, Madrid, 1999, pp. 13-31. (El silencio sería, en mi opinión, una manera de ocultar la inacción.)

esa condición existencial tardía, que conduce al rechazo de la realidad contingente humana. Sin embargo, sabemos desde el observatorio de Darwin y desde el diván de Freud que el ser humano está predeterminado para su adaptación al entorno al mismo tiempo que obtiene una autopercepción de sí mismo en relación con el mundo exterior y no precisamente mirando hacia el interior. La incertidumbre y el fatalismo, recalcitrantes, de Heidegger dificultan con creces la visión de lo relevante. Lo cierto es que el tipo alemán no está al margen de la biología evolutiva o, por otra parte, exento de satisfacer las condiciones primordiales del mundo existente. Heidegger no ha sido capaz de asumir una antropología autoconsciente basada en la causalidad interna de la voluntad o, al menos, las consecuencias de la acción hasta cierto punto previsibles.⁸

III. EL SABER ESENCIAL Y EL DESTINO FILOSÓFICO. Si la condición del saber esencial general, que implica el despliegue racional de los principios filosóficos de la universidad y del pueblo alemán en su misión histórico espiritual como representantes legítimos modernos de la historia del pensamiento occidental, consistía en el regreso a la antigua filosofía presocrática griega, era debido a que muestra que “todo saber es filosofía”. En otras palabras, la filosofía es la ciencia.⁹ En este sentido, la referencia al mito que hace de Prometeo el primer filósofo ha de plantear serias dudas: en realidad Esquilo llama a Prometeo *sophistés*, o sofista, cuya raíz es *sophós*, sabio. La paradoja es que, a diferencia del filósofo, el sabio no se pregunta por las condiciones del conocimiento. Si Prometeo no era en realidad un sabio o, sin embargo, parecía completamente un sabio es porque era un sofista. Prometeo está encadenado a su condición existencial, desligado enteramente de su naturaleza, predestinado a revivir el milagro de la existencia. Desde algún punto de vista, Prometeo ha resucitado. Efectivamente, no hay nada nuevo bajo el sol, salvo la luz que nos cegaba antes. La frase que el trágico atribuye a Prometeo encadenado: “el saber es más débil que la necesidad” puede interpretarse, sin temor a equivocarnos, como un saber teórico, no técnico, que ha identificado en el destino la necesidad, no la libertad. El destino es la autodeterminación del ser. He aquí la ruptura con el pensamiento griego.¹⁰ Estrictamente hablando, solo el presente puede ser comprendido como la realización del destino en la medida que el destino revela la configuración específica del tiempo presente de acuerdo con la estructura de las relaciones humanas —no diré el ser del *Dasein*— sobre la que está sustentada la facticidad. Sin embargo, para Heidegger “eso quiere decir: todo saber de cosas *de antemano* está supeditado al poder superior del

⁸ Al final de *El rectorado*, a la hora de hacer un balance de la situación europea contemporánea, Heidegger haría un diagnóstico por el que el error de la nación alemana ha sido su organización en torno al nihilismo. La perspectiva de la consumación del nihilismo, por contraposición a la autoafirmación del pueblo histórico alemán, le proporcionaba a Heidegger una especie de visión profética, alejada de cualquier justificación en los hechos históricos, de que la superación del nihilismo solo es posible gracias al pensar poético, al cantar de lo alemán. Véase también la ‘Entrevista del *Spiegel*’ en *La autoafirmación de la universidad alemana y otros*, pp. 88, 90 y 97. El nihilismo que señalaba Heidegger —el Heidegger que en la misma entrevista decía que “todo lo esencial y grande solo ha podido surgir cuando el hombre tenía una patria y estaba arraigado en una tradición”— concernía a la “sociedad” que ha sustituido en vano al “pueblo”.

⁹ Cf., M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, pp. 11-50.

¹⁰ La noción de destino es promisoría en la obra de Benjamin. A fin de ilustrar los hechos históricos, Benjamin defiende una descontextualización y una separación entre las esferas del destino y el carácter. Excepto en la antigua *hybris* griega, el carácter tendría una función liberadora que, vinculada al humor, permanece en el tiempo histórico, mientras que el destino “carece de presente”. ¿Cuál sería, entonces, la esfera de acción de Prometeo? (Cf. W. BENJAMIN, pp. 178-184.) Benjamin decía allí que, en la medida en que el destino no existe, se manifiesta a través de signos, lo que implica que el sujeto y el objeto del destino son idénticos al mismo tiempo, tal vez, indeterminados. Heidegger no elaboró nunca una filosofía de la historia.

destino y *cede* ante él” (la cursiva es mía). De la metafísica a la mística de Heidegger hay, como se aprecia, una línea estrecha. Inmediatamente después, Heidegger asocia el dispositivo del saber teórico a los antiguos griegos a fin de indicar que su noción de saber no es un efecto de la impotencia para crear, sino todo lo contrario: el error tiene que ver con la experiencia de que la teoría no es un fin en sí mismo, sino que ha sido impulsada por su propia pasión en que busca permanecer. Se trataba, todo el tiempo, de la permanencia del ser. Lo que explicaría que la actitud contemplativa está ligada para Heidegger a la *enérgeia*, o la acción, al “estar [manos] a la obra”, de modo que se pregunta por el ser incesantemente, no a fin de ponerse al nivel de alguna *praxis*, sino porque la teoría es la práctica más elevada (“la más alta realización de la auténtica práctica”) que no consiste nunca en una herencia cultural, sino que ha sido diseñada y extendida desde el núcleo autoconsciente de la *polis*, desde “su total existencia nacional y estatal”. Por otra parte, el hecho de hablar filosóficamente de la totalidad del Estado como condición existencial¹¹, lo que implica la negación de la historia pasada, o la materialización del destino en el Estado considerado como la verdadera realidad presente, significa, por contradictorio que pueda parecer, que la solución, deseada, a la dialéctica entre la teoría y la *práxis* pasa por admitir la impotencia ante el destino como lo esencial que existe en la temporalidad histórica, como la verdad de todo saber, o de la filosofía, que ha reconocido, no sin alarmarse, la finitud de la existencia humana en el deseo de omnipotencia. De ahí que la voluntad de verdad, el saber heideggeriano, sea un interrogar incesante como reacción al ocultamiento normal del ser. Por tanto, la voluntad de saber que aspira a su permanencia dentro del tiempo como justa manifestación del ser choca una y otra vez con el destino, fuera cual fuere. De este modo, solo la “grandeza del comienzo”, latente en cada presente, aparece como una superación del porvenir, no del destino, a menudo inescrutable para el hombre. Conjugando el pasado, el presente y el futuro como representaciones afines de esa grandeza, solo que en referencia permanente a un pasado originario, emerge la tendencia a la realización del pasado remoto en el futuro inmediato: “el comienzo entró en el futuro”, escribe Heidegger. Así, el pasado, destacado de este modo por su grandeza, se mezcla, bajo el disfraz de un presente imperativo, con el futuro inmediato en que se ha depositado la grandeza de todo comienzo. Así, el saber, o el conocimiento puro, o hasta cierto punto la filosofía, resulta el “acontecimiento” “de nuestra existencia espiritual y étnica” que tiene su expresión en la pregunta que revela la esencia del todo y, desde una mirada simplificada que se posa sobre lo ineludible, pone fin a la especialización ofreciendo, a cambio, la posibilidad de la creación de “un mundo”, un mundo espiritual que conserva el espíritu no como sabiduría mundana (*Weltvernunft*),¹² sino como la espontánea y autoconsciente autodeterminación del ser.

IV. EL ESPÍRITU COMO VALOR NUEVO. La noción de “mundo espiritual” es aquí de gran importancia. Como hemos visto, a partir de la planificación del mundo espiritual del pueblo alemán, Heidegger ha establecido, por así decirlo, la ideología del ser (alemán) *sub specie aeternitatis*, en la aparente sublimación del futuro bajo la dirección de la universidad alemana. Este mundo espiritual no hace referencia, sin embargo, al

¹¹ Para una relación, y confirmación, de los escritos heideggerianos más representativos de la época, véase RUBÉN ALEPUZ, ‘A propósito de Martin Heidegger, *Naturaleza, historia, Estado*’, en *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, N° 24, 2018/2, <https://revista.latorredelvirrey.es/LTV/article/view/116/94>

¹² Lo que puede considerarse como una pequeña muestra de la influencia del protestantismo alemán en Heidegger (del que no se ha hablado en profundidad).

conocimiento acumulado, o a una superestructura ideal, sino que se trata del poder para la conservación de la tierra de la que mana la sangre del pueblo,¹³ y que evoca potentes sentimientos y pasiones que llevan a alterar la existencia ordinaria del ser. Por ello, la “naturaleza” es la condición de la grandeza del comienzo —Heidegger no escribe nunca comienzos en plural— y, sin embargo, el mundo espiritual, o el espíritu, es la confirmación, no la condición, de la grandeza del pueblo (alemán), salvo que no se ha suspendido, como podría ser, a modo de *epojé*, la elección entre la grandeza y la decadencia, sino que la grandeza ha sido elevada, en sus páginas, a la categoría de la existencia concreta, determinada. La grandeza del comienzo es, en efecto, el comienzo de la grandeza. Algo que tiene lugar en la elección moral entre el saber, o el conocimiento puro, como valor universal y la permanencia del ser, del ser alemán, del pueblo alemán. Por lo demás, si el destino del pueblo alemán depende del “interrogar en común” y del “hablar para la colectividad”, lo que Heidegger llamaría el mundo espiritual posee, por extensión, un fondo de conocimiento de carácter democrático, al alcance de todos, organizado, paradójicamente, en torno al individuo. Si, por decirlo así, lo que Heidegger entiende realmente por el pueblo (alemán) es, o aspira a ser, en última instancia, la comunidad de los filósofos, o la posibilidad de una comunidad de filósofos independiente, como en cierto modo aspiraría a conformar el propio pensador alemán, entonces el diálogo —el interrogar en común y, en consecuencia, el hablar para la colectividad— no podría convertir a los filósofos, y de esta comunidad de los filósofos solo quedaría a salvo la comunidad y no los filósofos. Algo que el tiempo ha corroborado en el caso de Heidegger. Lo que los filósofos pudieran dar a la comunidad no sería diferente de lo que los filósofos pudieran darse a sí mismos y entre sí, de manera que la colectividad (“*Gemeinschaft*”) a la que se dirige Heidegger es también la de los filósofos. Por ejemplo, ¿hasta qué punto Heidegger era un filósofo y no un sofista? Para él es una cuestión de vocación y de sentido del deber, de pasión originaria y de obligación moral, la profunda convicción del que contempla la decadencia del mundo desde la torre de marfil, desde su cabaña en la Selva Negra. La paradoja es que aquello conduce a la formación de una aristocracia intelectual, de inspiración nietzscheana, cuyo fin último es, más allá de la historia conocida, proporcionar un “nuevo valor”: la disposición general a la acción, a la inmediatez como afirmación de la más profunda vocación y del más intenso deber para con el pueblo, ambos representados idealmente en el estudiante alemán pendiente de realizar el porvenir en sí mismo. En este contexto, la autonomía, llevada por la voluntad de verdad, adquiere la condición de libertad, por contraposición al pesimismo de una voluntad negativa como la de Schopenhauer, sirviendo de guía para el estudiantado. Comprendido como el servicio a la causa del pueblo alemán, trascendido por el destino de la nación alemana por medio del “sacrificio extremo” (o la disciplina) y, como se aduce en las notas de *El rectorado* en relación con la carrera militar, en “legítima defensa” (o el honor), el trabajo ha de elevar al estudiante alemán a la responsabilidad de la misión espiritual del pueblo alemán, contemplada históricamente como potencia formadora de mundo, cuya “claridad intelectual” y cuya “acción viril” han puesto en riesgo —el riesgo reside en su misma esencia—, deliberada y premeditadamente, el ser alemán como condición de su propia autoafirmación. En la actualidad, la misión espiritual de Alemania que podía entrever Heidegger se ha convertido en un índice de la declinación de Europa en el sentido más importante. Para el propio Heidegger la

¹³ Sobre el problema judío en relación con la recepción del pensamiento de Heidegger, véase ANTONIO LASTRA, ‘A propósito de Peter Trawny, *Heidegger y mito de la conspiración mundial de los judíos*, en *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, N° 18, 2015/2, <https://revista.latorredelvirrey.es/LTV/article/view/349/316>

decisión era urgente debido a que el pueblo alemán no ha tenido nunca elección al vivir permanentemente en riesgo. El error de Heidegger es que la regla no confirma nunca la excepción. Algo que trata de justificar citando a Platón, a saber: la tesis de que la misión espiritual del pueblo alemán está justificada por la realidad objetiva pasada, lo que equivale a afirmar que la pregunta por el ser (alemán), en paralelo a la voluntad de saber, es extensiva a todos los elementos del Estado. En última instancia, lo irrefutable para Heidegger es el Estado, aquí una verdad histórica objetiva. Naturalmente, el discurso heideggeriano no ofrecía, aunque en cierto modo lo pareciera, una fenomenología del espíritu, sino que estaba centrado en el referente histórico del espíritu alemán —un oxímoron y al mismo tiempo una contradicción en los términos— que supuestamente se despliega en el tiempo histórico presente, de aspecto eterno, respecto a su realización subjetiva, de manera sucesiva, en el pueblo alemán, el Estado alemán, la universidad alemana y el estudiante alemán, en cada una de sus ramificaciones y extensiones. Lo positivo es que Heidegger ha puesto de manifiesto que el espíritu lo impregna todo. Desviando de ese modo la atención de la profesión o el trabajo. De acuerdo con la proposición de la autoafirmación de la universidad alemana, la manifestación del espíritu alemán, irremediamente idealista, no resulta progresiva en el tiempo, sino eminentemente radical y reactiva en la medida en que se remonta al origen del todo, del ser, en una lucha perpetua, establecida a la defensiva, con su propia determinabilidad histórica que ha trazado la aspiración o la meta de los pueblos que no están en condiciones de decidir su destino, de orientarse así en el espacio.¹⁴

V. LA LLAMADA A LA ACCIÓN, O LA VOLUNTAD DE ACTUAR, COMO AUTOAFIRMACIÓN DEL SER. No resulta raro que la imagen más recurrente del discurso heideggeriano fuera la voluntad de esencia, sin omitir el interrogar en común, en el sentido de que el individuo como totalidad, lo que incluye el cuerpo, es decir, como representante del Estado, se debía completamente a la lucha —la palabra literal que ha de confirmar el final de la filosofía en la medida en que “solo la lucha mantiene vivo el contraste”— por

¹⁴ Que el destino, elegido, fuera la clave de interpretación del pueblo, presente, haría que el viejo anhelo de poder, de naturaleza creativa, del último Heidegger fuera indicativo del final de la filosofía, en paralelo al hecho de que el final de la filosofía —en paralelo a su vez a la proclamada muerte de Dios— se refería a la urgencia de la salvación. Precisamente la entrevista del *Spiegel* termina con la sorprendente declaración de un Heidegger desesperanzado, prácticamente superado por un mundo tardomoderno fuera de control, de que “solo un dios puede aún salvarnos”. He aquí la clave. La esperanza final del filósofo, depositada, casi al borde de la desesperación, en un dios redentor, con independencia de que tuviera que mostrarse o no, pondría de manifiesto la comprensión de la filosofía como una preparación para la llegada del dios en todos los aspectos, tanto literal como metafóricamente hablando. No obstante, el hecho de preparar la llegada del dios, de disponer de la verdad abiertamente, era solo el primer paso para predisponer al dios a fin de que llegue efectivamente. En este sentido, el pensar y el poetizar —el centro del último Heidegger— tenían un valor incuestionable. Mientras el pensar se refiere a la “acción que está en diálogo con el destino del mundo”, el poetizar aparece como la filosofía del futuro, o la doctrina fundamental, en que ha de darse a conocer, y ser reconocido, con independencia de que tuviera que mostrarse o no, el dios esperado. Sin embargo, sabemos que a veces el pensamiento es suspicazmente recalcitrante, y Heidegger aprovecharía esta tesis finalista, de carácter pseudo-apocalíptico, en una última dosis de entusiasmo y esperanza por igual, para reivindicar, sin dudar un instante, el “íntimo parentesco” entre la lengua alemana y el pensamiento y la lengua griegas, contradiciéndose a sí mismo, casi en la misma página, al expresar que el pensamiento no reconoce autoridad alguna. De hecho, puede sustituirse, en una relectura de *La autoafirmación de la universidad alemana*, el ser (alemán) por un dios único y universal y el resultado sigue siendo idéntico. Con esta perspectiva, el final de la filosofía dispone y prepara la “metapolítica” (del pueblo alemán indistinguible de su destino histórico). Véase M. HEIDEGGER, *Cuadernos negros. 1931-1938*, trad. de Alberto Ciria, Trotta, Madrid, 2015, 63 y ss., 96 y ss. Para Heidegger lo ineludible, “que el hombre se vuelva *hacia dentro de sí mismo*” (la cursiva es del autor), era “si uno está a la altura de su destino”.

imprimir en todo el pueblo alemán la misma voluntad de esencia que ha traducido la voluntad de saber para Heidegger. Se trata, en última instancia, de avivar el espíritu de lucha, ejemplificado en el alumnado y el profesorado de la universidad alemana: la dialéctica positiva, en palabras de Heidegger, entre el dirigir y el seguir hacia referencia, en definitiva, al enfrentamiento clásico entre la autoridad y la desobediencia. Si, tomada como un modelo de perfeccionamiento con vistas a la historia espiritual del pueblo alemán, la mayéutica socrática está instalada en el pensamiento de Heidegger, como aclararía en *El rectorado*, de acuerdo con el significado de la lucha correspondiente al fragmento 53 de Heráclito, es porque allí el uso de *pólemos* como disputa remitía no solo a la posición de alguien frente a otro sino también a la exposición a la esencia o causa por la que se lucha, aquello que se muestra delante de uno, abierto a la vista, no precisamente como la fuerza contra un enemigo. Así, la declaración de principios de que “nosotros [los alemanes] nos queremos a nosotros mismos”¹⁵ —en que queremos equivale tanto a elegir como a elegirnos a nosotros mismos— resulta reveladora en un sentido más importante: a la oportuna proclamación del nacionalsocialismo de Heidegger¹⁶ subyace lo que podemos llamar el privilegio de la idiosincrasia —la concesión a la comunidad de lo que únicamente pertenece a la comunidad, valga la redundancia— como un síntoma, por decirlo así, de cierta predestinación divina, aunque autojustificada, imposible de cumplirse, cuyo fin último es —según el uso y el criterio de la razón práctica por los que asume la función de la voluntad de poder— identificar en el filósofo el destino de Alemania y, lo que es infinitamente peor, del pensamiento. Con esta perspectiva, la filosofía empieza donde la decisión está en suspenso...

¹⁵ Sería interesante compararlo con el comienzo de *La genealogía de la moral*: “en lo que a nosotros se refiere no somos ‘los que conocemos’”. FRIEDRICH NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2005, pp. 21 y 22. Irónicamente, el “amor propio” de Heidegger ha desvirtuado el principio socrático de la filosofía y obliterado el significado de la “vivencia” en que Nietzsche cifra el auténtico conocimiento o la voluntad de saber.

¹⁶ A la acusación de ser nacionalsocialista Heidegger respondió con toda la formalidad del mundo. Cada una de las acusaciones se debían, en sus propias palabras, a la “malevolencia” y a las “habladurías”. No obstante, Heidegger no tendría reparos a la hora de atribuirse a sí mismo el mérito de haber impedido algunos daños colaterales a sus colegas de la universidad de Friburgo durante la purga académica llevada a cabo en todo el país. Aceptó, asimismo, la invitación a formar parte del partido nacionalsocialista, aún a sabiendas del antisemitismo y el programa político del nacionalsocialismo alemán, como una “formalidad” que beneficiaba a toda la universidad. Por otra parte, resulta llamativo que Nicolai Hartmann excluyera a Heidegger y a Jaspers de su *Filosofía sistemática* de 1942 en que se les atribuía una filosofía de la existencia respectivamente. Para una posible explicación, véase RÜDIGER SAFRANSKY, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. de Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona, 1997, p. 294.