

La autoafirmación de la nación alemana: el *Discurso Rectoral* de Martin Heidegger como respuesta a *El trabajador*, de Ernst Jünger

LUIS ALEJANDRO ROSSI

Universidad Nacional de Quilmes, República Argentina

Introducción

A partir del discurso leído por Heidegger durante la toma de posesión del rectorado de la Universidad de Friburgo el 27 de mayo de 1933, la cuestión política se vuelve explícita en su filosofía. Sería incorrecto suponer que la filosofía heideggeriana se politiza de manera repentina, más bien se puede afirmar que en los años posteriores a *Ser y tiempo* Heidegger desarrolla temas como el de los «temples de ánimo» que lo van llevando paulatinamente a planteos cada vez más cercanos a cuestiones políticas. Entre 1928 y 1932 estas problemáticas aparecen algo asordadas, pero en 1933 pasan al primer plano, y ello sucede tanto en el discurso rectoral como en las obras posteriores. Una objeción corriente a los estudios que tratan sobre lo político en la filosofía heideggeriana sostiene que no se puede poner a un mismo nivel la obra filosófica de Heidegger con el discurso rectoral, el cual, no sólo sería una pieza de ideología producto de la circunstancia, sino que, además, su propio carácter de proclama le quitaría cualquier tipo de consistencia filosófica. Sin embargo, tal posición debe ser rechazada, aun aceptando que no se puede suponer que todo el conjunto de proclamas y documentos escritos por Heidegger durante el período de su rectorado¹ constituyan obras filosóficas del mismo nivel que su literatura anterior y posterior. Pero las razones para rechazar la consideración *a priori* del discurso rectoral como no filosófico consisten en que ese discurso tiene ambiciones teóricas muy claras y que no sólo Heidegger utiliza parte del instrumental conceptual de *Ser y Tiempo* en él, sino que además siguió reivindicando sus contenidos hasta sus últimos días, como lo hizo en la entrevista publicada póstumamente por la revista *Der Spiegel*.² No se lo puede descartar rápidamente como un intento de Heidegger de adaptarse a la circunstancia política del momento porque en él se intentan definir cuestiones que dominarán sus meditaciones posteriores, prácticamente hasta el fin de la guerra mundial. El discurso del rectorado plantea, además, el problema de las *intenciones* de Heidegger, es decir, qué se proponía realizar con la aceptación del rectorado: ¿salvar a la universidad de Friburgo de su nazificación? (como afirma el propio Heidegger en el informe

escrito para las fuerzas de ocupación francesas en 1945) ¿convertirse en el filósofo del partido, otorgándole un fundamento ideológico más sofisticado que el mero racismo y biologismo? Puede descartarse que la aceptación del rectorado por parte de Heidegger haya sido un acto de mero oportunismo, así como tampoco fue la entrada en la política de un profesor inexperto que se ve obligado a hacerlo presionado por sus pares (lo que afirma Heidegger en su informe de 1945 y repite en la entrevista del *Spiegel*). La reconstrucción historiográfica acerca del episodio es clara en cuanto a que Heidegger aceptó el rectorado con el pleno convencimiento de que era, en términos de su propia filosofía, el «instante» de actuar y que el nazismo ofrecía la solución autoritaria que a su juicio necesitaba la crisis alemana. La explicación que da en 1945 y que repite en 1966³ es insostenible, pues es claro que sus acciones no se limitaron a contemplar cómo un grupo de colegas impulsaba su nombre contra su propio parecer y luego aceptaba el cargo para evitarle a la universidad males mayores,⁴ sino que constituyeran una estrategia por parte de las fuerzas nacionalsocialistas de Friburgo para conquistar la universidad, a la que veían, no como opositora, pero sí como desafecta. Por otra parte, cabe agregar que, aun cuando hoy el discurso del rectorado se nos presente como una pieza esquemática en cuanto a sus formulaciones políticas, sin duda fue el discurso más ambicioso, teóricamente hablando, de todos los producidos por los funcionarios que acceden al poder en 1933. Si queremos rastrear lo político en la filosofía de Heidegger, debemos dejar de lado cualquier referencia a sus «intenciones» e intentar comprender el modo en que, a partir del discurso rectoral, el concepto «nación» juega un papel central en el tratamiento de lo político por parte de su filosofía.

Como principio exegético, interpretaremos el discurso del rectorado partiendo de dos premisas metódicas: 1) no perder de vista que se trata de un discurso conmemorativo mediante el cual no se celebra simplemente la asunción de un nuevo rector en una institución, sino que el verdadero objeto de celebración es la *Gleichschaltung*,⁵ la «coordinación» de la universidad (en este caso la de Friburgo) con el Estado nazi, por tanto, el discurso adquiere por ello mismo un carácter programático, siguiendo la línea «la nueva universidad en el nuevo estado», ya que la Universidad de Friburgo fue una de las primeras en incorporar el *Führerprinzip* a sus estatutos; 2) interpretar el discurso en sus propios términos, esto es, entenderlo como un documento filosófico-político, emergente simultáneo a la vez de una nueva realidad política y de la politización de una filosofía existente. Puede replicarse que semejante interpretación implica suscribir la tesis de que Heidegger deseaba «guiar al Conductor» (*den Führer führen*). Sostenemos que esta tesis tiene una gran parte de verdad, si en lugar de entenderla como un mero gesto oportunista de Heidegger de llenar el lugar vacante del ideólogo del partido nazi,⁶ es interpretada como una asunción plena de lo político en la reflexión heideggeriana sobre las condiciones que el mundo moderno y el desarrollo técnico y científico impone a la sociedad y al

hombre y la necesidad de responder al problema planteado por Nietzsche con su proclamación de la «muerte de Dios» en el mundo actual, tema que captaba cada vez más el interés reflexivo de Heidegger a partir de sus lecturas de Jünger. Esa reflexión no comenzó ni terminó con el discurso del rectorado. La problemática política venía delineándose en sus obras desde antes y proseguirá luego de la experiencia del rectorado. La novedad del discurso rectoral consiste en el esfuerzo de Heidegger por amoldar sus propias ideas al vocabulario del nacionalismo alemán y, como ya señalamos, por ser el discurso no sólo de un filósofo, sino además de un funcionario (que por lo demás, contaba con ciertas expectativas de que ese cargo fuera el primero de una carrera oficial, como demuestra sobradamente Hugo Ott). Evidentemente, el fracaso de la experiencia política de Heidegger muestra que había un desfase entre lo que esperaba del nazismo, así como lo que creía que podría realizarse al frente de la universidad, y lo que el nazismo y la universidad realmente eran. En el siguiente artículo nos proponemos indagar el tratamiento de la cuestión de la nación en el discurso rectoral de Heidegger y la forma en que esta problemática se delinea en él a partir de cuestiones expuestas en la obra de Ernst Jünger, *El Trabajador*. Las peculiaridades de la «esencia alemana» se convierten en el problema que debe ser elucidado para poder coadyuvar a la gestación del «nuevo inicio» anunciado por el propio Heidegger.

La universidad y la instauración de un «mundo espiritual» en el peligro

Es conveniente comenzar señalando todo aquello que en el discurso rectoral *no* aparece: no hay en él menciones a Hitler ni al partido nazi,⁷ así como tampoco referencias a la «raza aria». La ausencia de estos tópicos de la retórica nacional-socialista ha posibilitado que repetidas veces se haya sostenido la ajenidad de Heidegger con respecto al nazismo, incluso en la circunstancia del rectorado, indicando que, efectivamente, los temas del discurso rectoral son otros. Sin embargo, y retomando nuestro hilo conductor, la ausencia de los lugares comunes nazis no significa que los tópicos del nacionalismo no estén presentes en él. Estos tópicos no son una mera concesión a los poderes del momento, sino que constituyen la estructura argumentativa del discurso.

«La autoafirmación de la universidad alemana» establece dos paralelos, a partir de los cuales construye su argumentación: uno es el de las funciones académicas y las militares, por el cual se presentan las primeras con los riesgos y el lenguaje propios de las segundas; el otro es el paralelismo entre la Grecia clásica y la Alemania de 1933, aquí Heidegger desarrolla la cuestión del *inicio* (*Aufbruch*) y del *nuevo inicio*. La conexión entre ambas cuestiones se realiza mediante la exégesis de la noción de «pueblo» (*Volk*) y su misión (*Auftrag*).

En el discurso aparecen tendencias de la retórica heideggeriana, llevadas a

una forma extrema, que le dan un tono diferente de los escritos anteriores. Hasta ese momento la prosa heideggeriana había tomado la forma expositiva propia del tratado, como en *Ser y Tiempo* o en *Kant y el problema de la metafísica*, o, como será cada vez más frecuente en Heidegger, la forma de un discurso que, por consistir en reelaboraciones de conferencias, tiene el ritmo y el tono del lenguaje oral, como ocurre en «¿Qué es metafísica?». El tono del discurso rectoral, por el contrario, es marcial y enfático, sus formulaciones son rotundas y tienen el carácter de mandatos. Su tema es el replanteo de la naturaleza del inicio de la ciencia en Grecia en relación con la «esencia» de la universidad. Heidegger encuentra en ese inicio un mandato para el pueblo alemán y su exégesis responde más a un carácter imperativo que a un esfuerzo persuasivo. En otros artículos nos hemos ocupado de las temáticas de la «lucha» y la nostalgia por la «dureza» en el pensamiento de Heidegger, por eso hablamos de «tendencias» de su retórica.⁸ En *Ser y Tiempo* podemos encontrar expresiones que denotan esta voluntad marcial, incluso en párrafos donde no se desarrollan ese tipo de temáticas. Así en el § 65, Heidegger afirma que es necesaria una «*inquebrantable disciplina* en el cuestionamiento existencial».⁹ Con todo, la retórica de esas obras se mantenía dentro de los marcos referidos. El discurso rectoral, por el contrario, tiene un tono castrense cuyos tópicos provienen claramente de la obra de Ernst Jünger. Ello se comprueba, entre otras citas, en la forma en que Heidegger describe el papel del cuerpo de profesores:

[...] el cuerpo de profesores de la universidad debe avanzar hasta los puestos más extremos del peligro de la inseguridad permanente del mundo.¹⁰

Esta frase condensa de manera precisa la combinación que caracteriza al discurso: retórica de «novela del frente», carácter imperativo de la afirmación, identificación de lo académico y lo militar, énfasis en el peligro, así como frases ampulosas carentes de todo significado que no sea la misma reafirmación de la retórica utilizada, la cual, en sí misma, es la que denota contenidos ideológicos. Evidentemente, es absurdo preguntar cuáles son aquellos «puestos más extremos» o en qué puede consistir el «peligro» mentado. Karl Löwith ironizaba acerca del discurso rectoral, afirmando que una vez terminado, el oyente dudaba acerca de si debía abrir los *Fragmentos* de los presocráticos o alistarse en las S.A.¹¹ Sin embargo, el problema del discurso no se agota en la ambigüedad de sus formulaciones, provocada por la identificación entre las funciones académicas y las militares, sino, especialmente, en la utilización de la retórica de Jünger en un contexto donde ella pierde toda referencia concreta. El discurso rectoral se ve afectado por el mismo problema que aquejaba a la escritura de Jünger una vez que dejaba de lado la «novela del frente», con su contexto de combates y violencia, e intentaba incursionar en el ensayo con esa misma retórica bélica. El resultado lo resume apropiadamente Rainer Stollman, cuyas conclusiones tam-

bién son válidas para el discurso rectoral: «*La lucha como experiencia interior*, de Ernst Jünger, libro célebre y difundido masivamente, está completamente libre del terror de [Stefan] George a la banalidad militar; se regodea en la trivialidad, en el *kitsch*». ¹² La exposición permanentemente se vuelve exhortación y el vocabulario que sólo remite al «riesgo más extremo», a la «dureza», a la «inexorabilidad», al «destino» y a «mantenerse firme en medio de la adversidad» domina el discurso y cae en la banalidad, el gigantismo y en la idealización de la propia profesión, desde el momento en que se utiliza una oratoria guerrera para describir una tranquila actividad intelectual y se la quiere presentar como exponiéndose a riesgos que no son tales. De acuerdo con la cita anterior, los profesores están en una posición de combate, como en una «novela del frente», y *tienen el deber* de exponerse al máximo riesgo, como si formaran parte de las patrullas de asalto que describía Jünger en *Tempestades de acero*. A su vez, la incertidumbre general de la vida es transformada en *inseguridad*, siguiendo el modelo de *El Trabajador*, que celebraba que en el nuevo dominio del trabajador no se excluyeran la tecnificación, la inseguridad y el peligro. ¹³ Este repudio a la búsqueda de seguridad es una radicalización del rechazo al mundo cultural y social de la burguesía liberal, que Heidegger ya había expresado en su descripción del «uno» en *Ser y Tiempo*. La misma simbiosis entre lo académico y lo militar aparece en las referencias a los servicios estudiantiles. No es casual que Heidegger haya utilizado el término «servicio» (*Dienst*) para exponer la estructura trifuncional que propone, ya que, si bien éste existe en el alemán corriente (e incluso ya existía la expresión «servicio de trabajo»), el sentido de la tríada se basa en la misma premisa que la obra de Jünger, según la cual, dominio y servicio se identifican, postulando al ejército como modelo de toda articulación social. ¹⁴

Una aproximación general al discurso afirmarí que éste se ocupa del lugar que debe tener la universidad en la nueva realidad del Estado nacionalsocialista. La ascunción del partido nazi al poder es saludada por Heidegger como un *nuevo inicio* que debe marcar una ruptura radical con la universidad existente hasta ese momento. Pero su alcance es mucho más amplio, pues si bien presenta sus reflexiones dentro del marco referido, claramente lo excede, ya que los valores representados por la libertad académica vilipendiada por Heidegger son los del liberalismo ¹⁵ y se presenta una tríada de «servicios» que el estudiantado debe cumplir, los cuales, en realidad, constituyen la imagen de una sociedad ideal. Asimismo, la referencia constante de la reflexión heideggeriana sobre la universidad es el pueblo. Comprender el significado de este término, así como el sentido de la «misión» del pueblo alemán, es el sentido último del discurso.

El papel que debe cumplir la universidad en el nuevo Estado es claro para Heidegger: la universidad es el lugar de formación de las *élites* dirigentes de la sociedad. ¹⁶ No obstante, más que interesarse por un problema de formación de recursos humanos o de establecimiento de una burocracia tecnocrática, las cuales

serían cuestiones meramente técnicas, lo que a Heidegger le importa es la *guía espiritual* del proceso.¹⁷ El discurso es una aplicación del *Führerprinzip* a la universidad, la cual, con ello reproduce el mismo tipo de estructura de mando vigente en el resto de la sociedad. Aceptar el rectorado de la universidad significa dirigirla *espiritualmente* (el énfasis es de Heidegger), a su vez la comunidad académica es caracterizada simplemente como «séquito» (*Gefolgschaft*). Sin embargo, aquél que está en la posición de «conductor» (*Führer*) es a su vez dirigido, pero ya no por otra persona, sino por una «misión espiritual» (*geistigen Auftrag*).

La palabra «voluntad» es utilizada profusamente por Heidegger, lo que es coherente con el tono imperativo y rotundo del discurso rectoral. Se habla de «voluntad de esencia» y de «voluntad de ciencia». La «voluntad de esencia» de la universidad significa el querer arraigar de la universidad en la esencia del «destino» del pueblo alemán. La «misión espiritual» de la universidad está dada por su capacidad de institución y legislación de un «mundo espiritual» para el pueblo alemán. En el planteo de Heidegger, la universidad se convierte no sólo en el punto más alto de la cultura de un pueblo, ella es la creadora de la cultura que caracteriza a un pueblo. Heidegger subraya el término «mundo». Este término adquiere en el discurso nuevas connotaciones, si se compara su uso con el de *Ser y Tiempo*. En «La autoafirmación...» hay una identificación del término con la cultura alemana en su conjunto. En *Ser y Tiempo* este significado no estaba presente, ni tampoco como sinónimo de «totalidad cultural», los nuevos sentidos que «mundo» recibe en el discurso. De todos modos, el término conserva el sentido originario de *Ser y Tiempo*: «mundo» como la totalidad de los plexos de sentidos. El concepto de un «mundo espiritual» del pueblo alemán tiene varios significados que se superponen. En primer lugar, es la totalidad de sentido que define al «ser alemán», en segundo lugar, la capacidad de este pueblo de ser creador de cultura, esto es, de que la cultura alemana se vuelva la fuerza directora de la cultura europea. La universidad es la instauradora y legisladora suprema en ese ámbito. Esta atribución del lugar central en una cultura a la universidad por parte de Heidegger es llamativa y parece denotar una reactualización de la concepción romántica de la cultura. En *Ser y Tiempo* y en cursos posteriores, como *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger rechaza los tópicos que caracterizan al mundo cultural urbano moderno, al cual considera como «no propio» (*uneigentlich*).¹⁸ Esta posición es coherente con ciertas formas de populismo cultural que Heidegger sostuvo, por ejemplo, en la alocución «¿Por qué permanecemos en provincia?»,¹⁹ del mismo año que el discurso rectoral. Allí presenta al campesino como poseedor de una sabiduría que el hombre de ciudad no conoce, porque no es capaz de comprender el silencio como los hombres del campo. Asimismo, pocos años después, su célebre interpretación del cuadro de Van Gogh enfatizará los mismos temas: imagen arcaica e idealizada de la agricultura, carente de cualquier tecnificación, apego a la tierra, exaltación del campesino, resignación ante el destino, en

suma, varios de los motivos que caracterizaban a la ideología *völkisch*. Sin embargo, y a diferencia de la concepción que los grupos de esa ideología tenían sobre la cultura, en «La autoafirmación de la universidad alemana», ella es entendida principalmente como la producción de una minoría, cuya expresión más elevada se encuentra en la universidad, y en ésta, en la filosofía como el único saber capaz de hacer preguntas que no se agoten en la mera especialización. A pesar de que insiste en que la universidad debe conservar y resguardar «las fuerzas de la tierra y de la sangre», el núcleo de la relación entre la universidad y la cultura no está en los impulsos provenientes desde el *Volk* hacia la universidad, sino en el carácter central que tiene ésta en la creación e instauración de una cultura, y dentro de ésta, en el papel único de la filosofía, la cual debe repetir en Alemania la conformación de una cultura entera que renueve todo el saber existente, como ocurrió en la Grecia clásica. De esta forma, la «voluntad de esencia», el mandato que Heidegger atribuía a la universidad, se desdibuja. Su punto de partida es un juicio negativo sobre la cultura contemporánea (y sobre la universidad como parte de ella). A este «desarraigo», Heidegger opone la «voluntad de arraigo» en la «esencia» del pueblo. Sin embargo, una vez enunciada, esa «voluntad de esencia» carece de cualquier determinación concreta, pues ni el mundo rural que se exalta, ni las «fuerzas de la tierra y de la sangre», ni tampoco ninguna otra instancia que remita a lo que Heidegger identifica como «esencias» del pueblo alemán son puestas en relación, de forma efectiva, con el rol concreto y específico que atribuye a la universidad en el ámbito más general de la cultura, del «mundo espiritual».

Heidegger nunca elaboró una teoría de la cultura y trató de separar su filosofía de cualquier forma de diagnóstico cultural. Con todo, es evidente que su concepción de la universidad intenta otorgar nuevamente a la universidad humanística tradicional un lugar central en la cultura que el avance político de las masas (del cual los fascismos no son más que otra expresión), el desarrollo de una cultura de masas, y la transformación de la universidad en un centro de formación profesional e investigación científico-tecnológica tienden a hacer desaparecer en un conjunto de especializaciones y carreras profesionales, quitándole a aquella concepción de la universidad su sustento en la realidad social. El modo en que Heidegger entiende la relación entre la cultura y la universidad es el reverso exacto de lo que afirma acerca del «uno» en *Ser y Tiempo* y de la descripción que hace de la cultura en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Ambas obras caracterizan a la cultura contemporánea como impersonal, igualadora y falsa, en tanto representa el dominio del estado-de-interpretado, del modo de ser «impropio», desarraigado y carente de fundamento. En las dos se identifican el mundo de la cotidianidad y el de la ciudad y las formas culturales que les son propias de modo masivamente negativo, extendiéndose en su filosofía esta calificación a lo público en general.²⁰ La respuesta de Heidegger a esa cultura que ve como degradada es que la universidad adquiera un lugar director en ella. En este sentido, no se aleja

mucho de las concepciones corrientes desde principios de siglo entre los académicos alemanes, preocupados por los efectos de la rápida industrialización y modernización sobre la sociedad y la cultura alemanas.²¹ La transformación de la universidad tradicional, centrada en las humanidades y letras clásicas, en un centro de producción de investigadores y técnicos cada vez más especializados para una sociedad y una economía cada vez más complejas y diversificadas es rechazada por Heidegger, sin problematizarse de manera propiamente dicha ni la cuestión de la formación de profesionales para los diversos ámbitos sociales ni la de la finalidad tecnológica de la misma universidad a través de la investigación. Ante la inevitabilidad de este proceso en todas las economías desarrolladas, Heidegger opone, por un lado, un vago sentido social de la profesión, por otro, que ello se lleve a cabo de una forma militarizada, como veremos al ocuparnos del tema de los tres servicios. Con todo, este agregado es el que diferencia la posición de Heidegger de la de otros académicos, que desean un retorno liso y llano a la universidad humanística, pues Heidegger quiere ambas cosas a la vez: restaurar la centralidad de las humanidades y con ellas la de la filosofía y, simultáneamente, que la universidad pase a formar parte del proceso de movilización total de la sociedad mediante la militarización de sus funciones bajo la forma de «servicios» dirigidos desde el Estado.

De este modo, su concepción de la cultura presenta dos caras: una, que exalta al campesino, a «las fuerzas de la tierra y de la sangre» y otra que concibe la cultura a partir de la concepción común a principios del siglo XIX, como obra de una minoría que presenta el grado de autoconciencia más alto de un pueblo. Heidegger une así un populismo cultural, cercano a la contemporánea ideología *völkisch*, con una concepción tardorromántica que traslada el acto de la creación cultural desde el genio a una minoría destacada. En los escritos inmediatamente posteriores, reservará el lugar que detentaba aquél en la estética romántica a las figuras del pensador, del poeta y del líder político, los cuales tienen en común el hecho de ser fundadores, esto es, llevar a cabo la tarea instauradora que Heidegger en el discurso todavía atribuye a la universidad. El problema de la fundación de la cultura, que para Heidegger es el de fundación del mundo espiritual de una nación, da al proceso su significado político último y es lo que diferencia su posición de la de otros académicos e intelectuales que ven los mismos peligros y que, sin embargo, no avanzan tan lejos en el nihilismo de su diagnóstico.

La facticidad del pueblo alemán y su «misión»

La radicalización del nihilismo y de la falta de fundamento de la existencia humana y, en consecuencia, de la sociedad contemporánea, va de la mano, en Heidegger, con un interés creciente por la filosofía de Nietzsche; no obstante,

las temáticas nietzscheanas que concitarán el interés de Heidegger se irán desplazando unas a otras. Estos desplazamientos no pueden comprenderse sin tener en cuenta el impacto que tuvieron sobre Heidegger las obras de Jünger *La movilización total* y *El trabajador*. La interpretación de la filosofía de Nietzsche, especialmente de la voluntad de poder, como última figura de la metafísica de la voluntad, que Heidegger desarrollará extensamente en sus cursos sobre el filósofo a partir de 1936, tienen su origen en la lectura de Nietzsche que se deriva de Jünger. En su escrito sobre el rectorado, Heidegger afirmó que en *La movilización total* y *El trabajador* se expresa una «comprensión esencial» de la metafísica de Nietzsche.²² A partir de la utilización de la filosofía de Nietzsche por parte de Jünger para explicar el despliegue completo de la voluntad de poder en el futuro dominio del trabajador, Heidegger elaborará sus propias interpretaciones sobre el mismo tema, pero, de ahora en adelante, centrándose en las cuestiones de la «voluntad de poder» y de la «muerte de Dios» como núcleos temáticos de su lectura de esa obra. Este impacto y los desplazamientos resultantes se muestran más claramente si nos remitimos a los problemas de la filosofía nietzscheana que trata Heidegger en sus obras anteriores. En *Ser y tiempo*, Heidegger se ocupa de Nietzsche hacia el final de la obra, en relación con su teoría de la historicidad, la obra referida es la *Segunda consideración intempestiva* y el marco de la interpretación es la discusión de Heidegger sobre la filosofía de Dilthey. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Nietzsche se vuelve objeto de discusión con la ensayística político-cultural acerca del carácter de la cultura contemporánea; así, de los problemas de la historia se pasa a la exégesis de la dualidad «apolíneo-dionisiaco» y la interpretación que hace Heidegger del carácter del ser-ahí contemporáneo a partir de la asunción del «tedio profundo», esto es, del horizonte de pérdida de sentido generalizada en la cultura moderna. En el discurso, Heidegger retoma esta cuestión citando la frase de Nietzsche «Dios ha muerto» y la interpreta a partir de sus propios conceptos de «facticidad» y del «estado de yecto» del ser-ahí en *Ser y tiempo*. Recordemos que Heidegger define allí la facticidad del ser-ahí como «el nudo *factum* de “que es y tiene que ser”. Lo que se muestra es el puro “que es”; el de-dónde y el adónde quedan en la oscuridad».²³ Ello se comprueba en «La autoafirmación...», cuando Heidegger sostiene que la proclamación de la «muerte de Dios» implica tener que «tomarnos en serio este abandono del hombre actual en medio del ente»,²⁴ extendiendo a toda la sociedad el alcance del estado-de-yecto. La nuda facticidad del ser-ahí es extraspollada a la situación presente del pueblo alemán, que debe tomar la impronta de su historia y obligarse a lo «inexorable» de su «misión espiritual», es decir, su «ser y tener que ser». Esta tarea, calificada por Heidegger como «destino» que responde a un «lejano mandato», es una tarea exclusiva del pueblo alemán. Nos interesa enfatizar que la desaparición de toda trascendencia no significa la cancelación de todo horizonte histórico. Al ateísmo elemental del positivismo finisecular y del

materialismo histórico Heidegger no opone la restauración de la creencia religiosa, sino la exégesis del «destino» que él mismo atribuye a la nación alemana, esto es, la comprensión, a través de la filosofía, del «mandato» que resuena ya en el «lejano inicio» helénico. A partir de este punto, la idea de nación alemana es el horizonte que da sentido a la acción histórica en la filosofía de Heidegger y se convierte en el sustituto de toda trascendencia. La posibilidad del acontecer histórico, el gestarse-con de un pueblo, ya no es remitida al ser-con «propio» de la «generación», como en *Ser y tiempo* (§ 74). El vacío horizonte de la facticidad humana, tal como es expuesto en esa obra, es insuficiente para el «acontecer» de un pueblo como «pueblo histórico». En un horizonte como el de las sociedades modernas, del que los dioses han huido y ha desaparecido el «misterio» ya no hay posibilidad de historia. El «misterio» y el terror que todo misterio convoca, según afirma en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, no pueden ser neutralizados mediante meras soluciones técnicas de necesidades particulares, es decir, mediante un perfeccionamiento cada vez mayor de la asistencia social.²⁵ En ese curso, dictado simultáneamente a la crisis de 1929, Heidegger juzgaba que lo opresivo de la situación en que se vivía era la falta de una «opresión esencial». A partir de 1934, la reflexión de Heidegger se centrará en la *Germania* de Hölderlin, una forma idealizada de la nación alemana, para llenar este horizonte carente de misterio. Uno de los puntos centrales de la teoría de la historicidad en *Ser y tiempo* es el «elegirse un héroe» por parte del ser-ahí. Ese es un acto propio de la resolución. La situación de 1933 nos muestra que esa elección ya ha sido hecha:

[...] queremos que nuestro pueblo cumpla con su misión histórica.

Queremos ser nosotros mismos. Pues la fuerza joven y reciente del pueblo, que ya está pasando sobre nosotros, *ya ha decidido*.²⁶

El ser-ahí en su forma de ser «propia», según *Ser y tiempo*, alcanza su poder-ser-total, esto es, su poder-ser-más-peculiar. Heidegger realiza en el discurso rectoral una decidida extensión del concepto de «propiedad» al conjunto de la sociedad. Lo que en las obras anteriores había sido una tendencia que nunca llegaba a realizarse del todo, ahora se convierte en el concepto central que da sentido al postulado de una «misión» que implique la transformación del pueblo alemán en un «pueblo histórico». «Ser-sí-mismo» es «ser nosotros mismos», «ser nosotros mismos» es el llevar a cabo, resueltamente, la «misión histórica», el poder-ser-total, ya no del ser-ahí, ni del estudiantado, sino del pueblo alemán como tal. En un mundo del que los dioses han huido, sólo puede enfrentarse ese *factum* con la «dureza» y el valor que exigía Heidegger, ésa es la «resolución» colectiva que deben adoptar los alemanes. Por esta razón, la «nación» es un sustituto de aquellos dioses huidos. La voluntad de poder desencadenada no hace desaparecer la posibilidad de la historia misma, ya que la posibilidad de la acción

histórica sigue siendo posible a partir de la autoafirmación del «ser más propio» del pueblo alemán. Para Heidegger, en 1933, historia es el «gestarse-con» del pueblo alemán, llegar a ser su poder-ser-total, ser «pueblo histórico».

Al igual que el término «mundo», que mantiene el sentido de *Ser y tiempo*, pero que pasa a significar, además, el «mundo espiritual» de los alemanes, la pregunta por el ser también aparece en el andamiaje del discurso rectoral y de ser «el preguntar que mantenía en vilo el filosofar de Platón y Aristóteles» (SZ § 1) y que ha sido olvidado, es decir, un acontecimiento *filosófico*, se convierte ahora en el anuncio de un *nuevo inicio*, un *cambio de época* que hará renacer la grandeza del primero dos mil quinientos años después. Heidegger repite esta misma estructura al considerar la historia de la filosofía; proclama que se debe volver a preguntar lo que mantuvo en vilo a Platón y Aristóteles, porque se ha vuelto «comprensible de suyo», inspirándose en la forma en que Lutero afirma que se debe volver a escuchar la Palabra de Dios, que se da por conocida, pero no lo es pues ha quedado sepultada debajo del andamiaje teológico inspirado en la filosofía griega, esto es, pagana. La filosofía debe revocar su pasado, de forma que encuentre en él sus posibilidades más propias. Volver a plantear la pregunta por el ser es romper con el estado-de-interpretado, regido por el «uno», que deja de lado la cuestión como comprensible de suyo. Esta necesidad de un nuevo inicio de la filosofía adquiere ahora dimensiones planetarias, ya que no se trata sólo de volver a pensar aquello que dio origen a la filosofía griega para plantear nuevamente la cuestión del ser, sino que llevar a cabo ese inicio de nuevo es ponerse bajo su égida. El *inicio* sigue rigiendo los destinos de Occidente y es imprescindible comprender lo que significa para repetirlo, es decir, para llevar a cabo la «misión espiritual» del pueblo alemán, su carácter de «pueblo histórico», pues, como afirma Heidegger, «dado que la ciencia griega originaria es algo grande, el *inicio* de esta grandeza es lo más grande de ella.²⁷

Heidegger traspone a la dimensión colectiva la idea de «propiedad»: el sí-mismo «propio» es, de ahora en adelante, el «nosotros» del pueblo alemán. En *Ser y tiempo* el ser-ahí se pregunta por sí mismo cuando es «llamado» por la «conciencia» (§§ 56 y 57); en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, la pregunta por el sí-mismo se hace a partir del problema de si el ser humano se ha vuelto tedioso para el ser-ahí (§ 37); la pregunta que Heidegger se hará a partir del discurso rectoral es *¿quiénes somos nosotros?*, entendiéndolo por «nosotros» el pueblo alemán. Si puede llevar a cabo esta reinterpretación política de su propia filosofía, ello no tiene un carácter meramente oportunista. Los conceptos de la ontología fundamental son extendidos en su significado coherentemente, de forma que sea posible dar cuenta tanto de la nueva situación como del mandato que atribuye a esa nueva situación. En el devenir de la filosofía heideggeriana posterior a *Ser y tiempo* manifiestamente van desapareciendo todos los elementos que respondían a la secularización de la teología luterana y que podían desembocar en una interpretación individualista de la ontología fun-

damental, así como los problemas ligados al legado teórico de la fenomenología husserliana, que remiten inevitablemente a una conciencia, esto es, a un individuo aislado.²⁸ Varios de los conceptos centrales de la ontología fundamental se mantienen, pero ya no son referidos en primera instancia a un ser-ahí, ni la problemática del sentido del ser vuelve a aparecer en sus reflexiones. No es casual que los años en que Heidegger lleva adelante la *Kehre* de su pensamiento coincidan con los que se da su marcha hacia su compromiso político. La reformulación de los conceptos de la ontología fundamental en clave nacionalista nos muestra una verdad posible de ellos. Esta reinterpretación fue posible por el abandono paulatino de otras temáticas, en primer lugar de la cuestión central de *Ser y tiempo*: el «sentido del ser», que se convertirá en la cuestión de la «verdad del ser». Ya en aquella obra, pero sobre todo en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* Heidegger intenta establecer una caracterización general de la época a partir de los conceptos de la ontología existencial. En «La autoafirmación...» la idea de «propiedad» es utilizada por Heidegger para justificar el papel de los alemanes como «pueblo histórico», es decir, como el pueblo creador de historia en este momento del devenir occidental. El ser-ahí es capaz de alcanzar una existencia «propia» en la medida en que sea capaz de revocar su propio pasado. El pueblo alemán también debe alcanzar esa «resolución precursora», de forma que en su pasado occidental, más precisamente en la *repetición* de aquel inicio griego en un *nuevo inicio*, encuentre lo que le permite afrontar su «destino». El «destino» del pueblo alemán, su carácter de «pueblo histórico», estriba en la aceptación de esa «misión espiritual», que debe enfrentarse a la posibilidad del derrumbe de la cultura occidental. Así Heidegger anuncia que esa «misión» tendrá lugar:

[...] cuando la fuerza espiritual de Occidente fracase y éste se salga de su quicio, cuando la cultura espectral y muerta se desplome, y precipite todas las fuerzas en el desconcierto y las deje asfixiarse en la locura.²⁹

Al igual que el Jünger de *El trabajador*, quien anuncia que el dominio del trabajador se construirá sobre las ruinas provocadas por el hundimiento próximo de las economías y las sociedades occidentales, Heidegger también está convencido de que Occidente se enfrenta a una disyuntiva en la que la catástrofe es inminente si no acuden a su salvación las únicas fuerzas que pueden evitarla, es decir, aquéllas que puedan generar un movimiento contrario al nihilismo. Heidegger coincide con *El trabajador* en que Alemania tiene una misión especial y única en Occidente, que es la de preservar esta cultura en una forma que no sea la anárquica y espectral que propone el liberalismo, es decir, sometida a fuerzas que no responden al origen de esa cultura, sino que se alejan cada vez más de él.³⁰ Sin embargo, puede decirse que el problema del que se ocupa Heidegger comienza donde termina *El trabajador*. En esta obra Jünger describía la finalidad del dominio del trabajador: la estabi-

lización de la sociedad a través del despliegue completo de la voluntad de poder. Jünger sostiene que el estado anárquico y la falta de dominio que el liberalismo propone, no sólo implican la sumisión del Estado a la sociedad, sino también que esta última es incapaz de mantener cualquier orden estable debido al permanente aumento de la exigencia de rendimientos. A juicio de Jünger, la técnica debe llegar a un estado de equilibrio que permita al mundo abandonar el paisaje de «taller», esto es, dejar atrás la provisionalidad permanente. El dominio del trabajador, por tanto, además de ser estable, debe producir una especie de «estagnación» de la técnica, pero ella sólo podrá producirse una vez que este dominio se haya extendido por completo y que todas las actividades humanas se organicen como «trabajo».³¹ Éste es, precisamente, el punto de partida del diagnóstico político de Heidegger en el discurso rectoral. El panorama del despliegue absoluto de la técnica es aquello que debe ser dominado. A diferencia de Jünger, que ve en ella uno de los rasgos del nuevo dominio, al cual exalta al mismo tiempo que se resigna a su avance (de allí que designe su postura como «realismo heroico»), Heidegger también espera que se llegue a ese estado de equilibrio sin que este despliegue de la voluntad de poder se convierta en la única fuerza directora del proceso, que es a lo que Jünger se resigna. Tanto Heidegger como Jünger creen que el momento exige de Alemania una misión única. Con todo, las diferencias son importantes: mientras que para este último Alemania será la introductora del nuevo dominio del trabajador y desde allí se extenderá a las demás sociedades, provocando en última instancia un imperialismo que al crear un nuevo orden hará desaparecer las viejas nacionalidades y con ella, la misma nacionalidad alemana, Heidegger cree que Alemania es la rectora espiritual de la nueva era que comienza y su misión es de índole metafísica: preservar el origen de la cultura europea en el «nuevo inicio». Alemania, como «pueblo histórico» puede evitar que llegue hasta su último término la catástrofe que ya se ha desencadenado y que puede llevar a Occidente a la ruina, en la medida en que la voluntad de poder no encuentre ya ningún dique a su expansión. Heidegger insiste en que para alcanzar ese fin los alemanes deben «querer ser ellos mismos». El poder-ser-total del ser-ahí en *Ser y Tiempo* es entendido como poder-ser-sí-mismo de todo un pueblo, que, si *se resuelve* a ello, llevará a cabo su «misión histórica».³²

Se comprende así el significado de la expresión *den Führer führen* (conducir al conductor) cuando se la refiere a los contenidos de este discurso. El papel que Heidegger se autoatribuye es el de líder de los guías espirituales. Ello se justificaría, a su juicio, porque a través de la filosofía las ciencias pueden salir de su especialización y encontrar un suelo común, que es la esencia de la ciencia. Es la filosofía la que pregunta por la esencia de la ciencia y en ese preguntar ella renueva el inicio de la ciencia griega. En ello consiste la «voluntad de ciencia». Es la filosofía la que desoculta a lo oculto y desconocido, pues tiene el «más peculiar poder de abrir lo esencial de todas las cosas».³³ La «muerte de Dios», no obstante, ya no deja lugar para las ilusiones. La filosofía

es preguntar y ese preguntar, dice Heidegger, se convertirá en la suprema figura del saber, no el rápido responder (en obvia referencia a la ciencia moderna). Por ello, el preguntar inicial de los griegos ya no puede repetirse del mismo modo, como simple restauración: aquel «inicial *perseverar* admirativo [...] se transforma en un *estar expuesto, sin protección alguna, a lo oculto y desconocido* [...]».³⁴ El preguntar, concluye Heidegger, obliga a mirar lo *absolutamente ineludible*. Los alemanes deben convertirse en los nuevos helenos que desafían la nada a la que se enfrentan, sin buscar consuelo al *factum* de que ya no sea posible ni la protección que daban los dioses huidos, ni el dejar de estar expuesto para encontrar abrigo en alguna confortadora teleología de la historia. Sin embargo, el paralelismo entre la Grecia clásica y la Alemania de 1933 que el propio Heidegger establece parece quedar fuera de este afán cuestionador, simplemente es su punto de partida y el horizonte a partir del cual sitúa el problema, no sólo de «La autoafirmación...», sino también de las obras de los años treinta. El sentido último del discurso rectoral es el anuncio de un cambio epocal inminente, en el que Alemania recreará en Occidente el papel que los griegos tuvieron hace dos mil quinientos años. Esta convicción siguió obrando en sus obras posteriores y no fue afectada por sus desavenencias prácticas con los nazis y que ellas provocaran su renuncia al rectorado.

La concepción trifuncional como orden justo

Heidegger define los tres «servicios» como compromisos (*Bindungen*) del estudiantado con la comunidad del pueblo. Ellos son su primera respuesta a un problema que lo ocupará el resto de su vida: cómo crear formas de saber y de trabajo que no respondan al esquema puramente nihilista de la voluntad de poder y se dirijan a la realidad como a un «*stock* de mercancías». Heidegger declaró en 1945 que la obra de Jünger era la mejor descripción del mundo contemporáneo.³⁵ Los «servicios» llevan la impronta de *El Trabajador* desde su mismo nombre. Jünger afirmaba que en la nueva era del trabajo, dominio y servicio se identifican y que «las instituciones singulares, las ciencias singulares, las actividades singulares [...]» deben ser «puestas en servicio» de modo que reciban una delimitación por parte del «carácter total» del trabajo.³⁶ Las obligaciones del estudiantado alemán propuestas por Heidegger son un primer ensayo acerca de cómo debería estar organizada una sociedad semejante; por ello, a pesar de que las postula únicamente como deberes de los estudiantes, es claro que su carácter modélico les da un alcance para toda la sociedad. Sería un error suponer que Heidegger sólo está proponiendo un tópico ya existente en la propaganda oficial, pues si el «servicio del trabajo» ya existía desde la República de Weimar, es convertido en obligatorio por el régimen nazi recién en 1935. Eran las organizaciones estudiantiles nazis quienes desde 1933 exigían su obli-

gatoriedad para los universitarios. Sin duda, muestra un punto de coincidencia importante con el nazismo, pero ella se debe a una convicción profunda de Heidegger, producto de la lectura de Jünger. Los tres servicios que postula ejemplifican aquella identidad de dominio y servicio, desapareciendo como propia de la etapa anterior cualquier cuestión ligada al ejercicio privado de la profesión,³⁷ así como se proyectan teniendo al ejército como modelo de toda organización social, tal como Jünger demanda. Tanto la sociedad ideal del autor de *El Trabajador* como la del nazismo son sociedades movilizadas permanentemente, en sus dimensiones económica, política, etc., en este sentido, Heidegger no hace más que plegarse a las concepciones de «La movilización total», que los nazis bien podían reconocer como propias.

La otra fuente de la tríada de servicios heideggeriana es la clasificación alto-medieval de los tres órdenes sociales: *oratores*, *bellatores*, *laboratores*. Adalberón de Laon y Gerardo de Cambrai fueron los principales «teorizadores», a principios del siglo XI, de esta concepción feudal de la sociedad, la cual no sólo es una exposición de las tres funciones básicas de la sociedad agraria feudal, sino que además es una descripción de un orden ideal y justo, que se corresponde con el orden celestial.³⁸ Los tres órdenes de la sociedad feudal representan los tres tipos de actividades que en ella se desarrollan: los *oratores*, que se dirigen al cielo con sus oraciones, tienen la función más alta. El segundo orden es el de los que protegen al resto de la población: éstos son los *bellatores* o guerreros. Por último, los de menor importancia, ya que en este último orden se encuentra la mayoría de la población: los *laboratores*, esencialmente, aquellos que trabajan la tierra. Es muy probable que la formación teológica y escolástica de Heidegger haya tenido una influencia remota en el diseño de este orden trifuncional. Evidentemente, los tres servicios propuestos por Heidegger corresponden puntualmente a los tres órdenes medievales: el equivalente de los *laboratores* es el «servicio del trabajo», el de los *bellatores*, el «servicio de la defensa» y el de los *oratores*, el «servicio del saber». Al igual que el orden de los *oratores*, que era el más importante por ocuparse de las cosas divinas, su correspondiente en el esquema heideggeriano, el «servicio del saber» es la función más alta. A pesar de que Heidegger afirma en el discurso rectoral que los tres servicios son «igualmente originarios» con respecto a la «esencia alemana»,³⁹ dada la magnitud de la «misión espiritual» de la universidad, esto es, del servicio del saber, con respecto al «destino» alemán, es claro que este último es el más importante de los tres.⁴⁰

La concepción trifuncional expuesta por Heidegger revela el mismo anhelo que Jünger por una sociedad inmóvil. En *El Trabajador* se postulaba la necesidad de que la técnica y la economía alcanzaran una fase de equilibrio, de forma que se dejara atrás el carácter provisional, el carácter de «taller» de la sociedad actual. Este deseo de alcanzar un punto final de la modernidad se presenta igualmente en Heidegger. La tripartición de funciones que propone apunta a hacer desaparecer la dicotomía público/privado, ya que el estudiante (y por extensión cualquier perso-

na) se encuentra ligado a la comunidad nacional en cualquiera de las funciones en que se desempeñe. Heidegger había deplorado en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* la pérdida del sentido de comunidad en el presente, lo que impide la «unidad enraizada de una acción esencial».⁴¹ Los tres servicios propuestos son la respuesta para que la acción se desarrolle, de ahora en adelante, en forma unida y comunitaria y controlando el impulso anárquico del individuo privado. La dicotomía de Ferdinand Tönnies entre «sociedad» y «comunidad» se trasluce en esta exigencia de Heidegger, quien como era común en el pensamiento conservador alemán desde principios del siglo XX, y a diferencia de su sentido original, la utiliza de modo que adquiere un sentido valorativo antes que descriptivo. «Sociedad» se corresponde con los vínculos sociales propios del capitalismo moderno, regidos por relaciones contractuales libres, y «comunidad» es entendida como una concepción orgánica de lo social, en la que las divisiones propias de la sociedad moderna están subsumidas en instancias que las incluyen y contienen, evitando la dispersión centrífuga del individualismo.⁴² La recurrencia al ideal altomedieval de orden por parte de Heidegger revela una concepción organicista de la sociedad, cuya consecuencia ideológica inmediata es la desaparición del grupo que Jünger más fustiga en *El Trabajador*: la burguesía. Allí Jünger insistía en que la libertad que se deriva de la Declaración de los Derechos del Hombre siempre fue mal comprendida en Alemania y que no había dudas de que los alemanes en el siglo XIX fueron «malos burgueses».⁴³ La trifuncionalidad propuesta por Heidegger asume ese mismo diagnóstico: en la nueva sociedad no habrá lugar para el individualismo burgués, por eso es necesario «enraizar la unidad de acción esencial». En el esquema heideggeriano, el lugar de la burguesía podría ser ocupado por los miembros del «servicio del saber», dado que es el grupo que, como el mismo Heidegger reconoce, tiene las capacidades para dirigir al conjunto de la sociedad a través de sus saberes profesionales. Sin embargo, ya vimos que Heidegger no tolera que la profesión sea un signo de «distinción», es decir, que permita diferenciarse individualmente mediante el prestigio académico y social adquirido, sino que se está, valga la redundancia, al servicio del saber y ese saber «lleva forzosamente [al pueblo] a su Estado, al que pertenecen las profesiones».⁴⁴ De este modo, al igual que ocurre con Jünger y Carl Schmitt, Heidegger recurre al Estado para poder alcanzar ese «sentido de comunidad» y esa «unidad de acción», los cuales, de otro modo, entrarían en una irremisible decadencia. En consecuencia, cabe preguntarse cuál es el aporte del Estado a la sociedad de modo que se alcance el sentido de comunidad buscado. La respuesta es la identificación del Estado con la nación. En los tres casos el Estado lleva a cabo una acción unificadora y armonizadora de la sociedad y ella es entendida como una autoafirmación de la nación frente a presiones exteriores e impulsos centrífugos provenientes del interior. Lo que se busca es la unanimidad y se identifica a la comunidad con una unidad de sentimientos e ideas, opuesta a la pluralidad de la sociedad burguesa. En *El trabajador* y «La movilización total» Jünger exigía el «unísono» que encontraba en el

funcionamiento de la sociedad norteamericana. Schmitt y Heidegger, con mayor distancia frente al funcionalismo a la vez admirado y temido por Jünger, quieren que la nación, representada por el Estado, se convierta en la instancia que garantice la unanimidad de la que la sociedad, librada a sus propios medios, no hace más que alejarse. En el caso de Schmitt se busca la «homogeneidad» del pueblo y su «aclamación» del líder carismático, en el de Heidegger, la puesta en marcha del «nuevo inicio» en el marco de una configuración social organizada de forma cuasi militar y en la que las diferentes funciones no se convierten en diferencias de clases sociales. Con ello no afirmamos que Heidegger niegue toda estratificación social, por el contrario, el esquema de los tres «servicios» asume como inevitables esas diferencias. Pero, a diferencia de una sociedad de clases, las relaciones entre estos grupos tienen que darse en el marco de la comunidad nacional, es decir, no son relaciones de antagonismo ni hay entre los grupos disputas acerca de justicia distributiva.

No obstante, si se atiende al curso de 1929/1930, se comprueba que la posición de Heidegger respecto a la relación de la sociedad con el Estado ha variado. Cuando en ese curso expone lo que juzga como necesidades esenciales, frente a las que son atendidas efectivamente,⁴⁵ su inquietud y desconfianza frente a la ampliación de la intervención del Estado en distintas esferas es manifiesta, ya que la considera como un despliegue cada vez mayor de una racionalidad puramente tecnológica; por el contrario, casi simultáneamente, Schmitt veía con más simpatía esa transformación, encuentra que ello significa el cambio de las relaciones entre el Estado y la sociedad y considera inevitable que los ámbitos sociales que en la visión liberal decimonónica eran considerados como «no políticos» y «neutrales» pasen a ser objetos de una «política» determinada por parte del Estado.⁴⁶ La actitud de desconfianza de Heidegger en 1929 y la exigencia de que el estudiante esté vinculado al Estado bajo tres formas diferentes en 1933 muestran una transformación importante en su pensamiento. La cuestión del Estado y del poder eran problemas inexistentes para la filosofía heideggeriana. Las inflexiones políticas que pueden encontrarse en textos anteriores corresponden a la crítica de la sociedad contemporánea (los párrafos de *Ser y Tiempo* que tratan del «uno»), la postulación de un tipo humano determinado como ideal en la analítica existencial y la exaltación de valores ligados a los sectores revolucionario-conservadores al modo de Jünger (los párrafos sobre la historicidad en esa misma obra o el elogio de la temeridad en «¿Qué es metafísica?»). A partir del discurso rectoral el problema del Estado aparecerá por primera vez en sus textos, pues nunca se lo había planteado como tal. En la naturaleza del «servicio del saber» se trasluce la forma en que Heidegger piensa el Estado. Señalamos más arriba que considera que los detentadores de saberes profesionales actúan de guías del pueblo. A su vez, sostiene que «las profesiones hacen efectivo y administran ese supremo y esencial saber que el pueblo tiene sobre la totalidad de su existencia».⁴⁷ En este punto se percibe mejor que

la propuesta heideggeriana no es meramente un conjunto de obligaciones de los estudiantes, sino que es un esquema de la división funcional del conjunto de la sociedad. Las profesiones, en su papel de guías del pueblo, son *administradoras* del saber, ya que él es un saber del pueblo. Por esta razón es que vincula a las profesiones con el Estado, ellas le pertenecen, en tanto no tienen otro carácter que el de efectivizar y administrar el saber del pueblo. El «mundo espiritual» que funda la universidad es, según Heidegger, un mundo popular, ya que es el pueblo el poseedor de ese saber. Por ello afirma que el «pueblo alemán [...] se conoce a sí mismo en su Estado».⁴⁸ La identificación que hace Heidegger entre pueblo y Estado tiene un aire hegeliano, ya que presenta la relación entre ambos bajo la forma de la autoconciencia. Pero, a diferencia de Hegel, que ve al Estado como la realización de la idea y el verdadero fundamento de la realidad política y social, Heidegger ve en el Estado a la autoconciencia del pueblo alemán. El Estado es la forma en que este pueblo se conoce a sí mismo, es decir, que es capaz de responder a la pregunta ¿quiénes somos nosotros? La pregunta por el sí-mismo transforma el esquema hegeliano imponiéndole la pregunta de la analítica existencial e invirtiéndola, ya que no es el espíritu el que llega al autoconocimiento a través de las realizaciones objetivas de su propia racionalidad, sino que el Estado es la respuesta que el pueblo alemán puede alcanzar acerca de sí mismo. La pregunta ¿quiénes somos nosotros? será el interrogante con el que Heidegger trate la cuestión de la nación dentro del marco de su filosofía. El pueblo se autoconoce a través de su Estado, pero ese autoconocimiento no está dado allí, simplemente. Es necesario realizar la exégesis adecuada, de forma que salga a la luz, no sólo qué es el sí-mismo (*Selbst*), sino también qué significa para la «esencia alemana».

Conclusión

La originalidad de *El Trabajador* consistió en que construyó la utopía de un orden fascista. A diferencia de los ideólogos de la raza aria, para quienes el «cultivo racial» produce el orden buscado, Jünger encuentra que el despliegue de la técnica bajo la forma «trabajo» constituye una nueva forma de dominación social que la humanidad no ha experimentado hasta el presente y a la cual ni el liberalismo ni el marxismo pueden responder porque ellos mismos son un resultado de ese productivismo. Imagina un orden acorde con ese despliegue, de modo que toda actividad presente el carácter de «trabajo» o desaparezca como carente de razón de ser en la nueva sociedad. El discurso rectoral de Heidegger asume plenamente este diagnóstico, pero, a diferencia de Jünger, no ve en la funcionalización absoluta de los seres humanos la imagen de un orden. Concuerta en que el despliegue de la técnica es inevitable, pero exige que ese despliegue no resulte en la desaparición completa de cualquier horizonte de sentido para la acción. Frente al mundo administrado y

planificado del dominio del «trabajo», Heidegger contrapone la pregunta por la «esencia alemana», que es tanto una afirmación de la comunidad nacional, como la necesidad de preguntarse, por parte del pueblo que es sujeto y objeto del despliegue técnico, por su propia manera de ser en un mundo donde el horizonte de sentido de las dimensiones no técnicas parece reducirse cada vez más. El discurso rectoral encuentra que ello es un «mandato» al cual el pueblo alemán, si quiere ser un «pueblo histórico» debe atenerse. La «misión espiritual» del pueblo alemán no es, como cree Jünger, el desarrollo máximo del dominio del trabajador para constituir en ese despliegue un Estado imperial que implique un cosmopolitismo superador de los Estados nacionales, sino poner en marcha el «nuevo inicio» de la cultura europea bajo la égida del pueblo en cuya cultura resuena el eco del inicio griego. Ese nuevo inicio Heidegger lo elucidará en la obra de Hölderlin y por ello la *Germania* será su horizonte de reflexión en los años siguientes.

NOTAS

1. Heidegger fue elegido rector de la Universidad de Friburgo el 22 de abril, cargo en el que permaneció hasta el 23 de abril del año siguiente, cuando presentó su dimisión. La mejor exposición acerca de las vicisitudes del rectorado de Heidegger es la de Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu einer Biographie* (1988) (trad. cast. H. Cortés Gabaudan, *Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 145-274).

2. Cf. «*Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23-9-1966)*», compilada en Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (Martin Heidegger Gesamtausgabe, Band 16)*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 656-657, en la que acusa a quienes polemizan con el discurso rectoral de no haberlo leído a fondo.

3. Ella todavía hoy encuentra adeptos, como es el caso de François Fédier en su introducción a la traducción al francés de los escritos políticos de Heidegger (cf. F. Fédier, «*Revenir à plus de décence*», en Martin Heidegger, *Écrits politiques 1933-1966*, París, Gallimard, 1995).

4. El día anterior a la asunción de Heidegger, el economista Walter Eucken, opositor al nazismo y también profesor de la universidad de Friburgo, se quejaba de que éste se sentía el filósofo nato y el conductor espiritual del nuevo movimiento; cf. Bernd Martin, «*Martin Heidegger und der Nationalsozialismus - Der historische Rahmen*», en Bernd Martin (ed.), *Martin Heidegger und das «Dritte Reich»*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, p. 24.

5. Recordemos que este término, cuyo significado literal es «coordinación» era un eufemismo utilizado por los nazis para aludir a la supresión del pluralismo en las más diversas instituciones mediante los cambios de elencos directivos, forzados desde el Estado, por otros más afectos o pertenecientes al partido.

6. Los nacionalismos de extrema derecha surgidos hacia el fin de la Primera Guerra Mundial no poseen una doctrina de pensamiento que pueda compararse a los clásicos del liberalismo y el socialismo, ya que se trata de ideologías esencialmente reactivas frente al peligro de revolución que consideran inminente. No debe olvidarse que el nazismo no tiene un cuerpo de ideas sistematizado, ya que el libro de Hitler *Mein Kampf* no sólo no lo es, sino que tampoco tiene un efecto significativo como folleto propagandístico. Alfred Rosenberg detentaba el lugar del «doctrinario» en el nazismo, pero con su obra *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* ocurre lo mismo que con *Mein Kampf*, carece tanto de efectos propagandísticos como de coherencia intelectual. Lo

que diferenció al nazismo de las otras formas de fascismo europeo contemporáneas y se convirtió en su principal aglutinante ideológico, así como en su principal instrumento de movilización de masas fue su énfasis en el racismo y en el antisemitismo. Esta carencia fue detectada por varios intelectuales alemanes, que en los primeros años de la década del treinta se lanzan a proveer al nuevo régimen de fundamentos ideológicos más «presentables», de cierta envergadura filosófica. Los casos más importantes, además del de Heidegger y el de Schmitt, son los de Alfred Baeumler, Arnold Gehlen y Hans Freyer. En el escrito presentado a las autoridades de ocupación en 1945, titulado «Das Rektorat, 1933-1934», Heidegger designa a los nazis como «gente impresentable» (*unmöglichlichen Leute*), refiriéndose al desprecio hacia ellos dominante en los círculos académicos y conservadores (cf. Martin Heidegger, «Das Rektorat, 1933-1934», en *id.*, *Reden und andere Zeugnisse...*, *op. cit.*, p. 375).

7. De todos modos, esto debe moderarse. Al explicar el significado de «mundo espiritual», remite, por única vez, a las «fuerzas de la tierra y de la sangre» (*erd- und bluthaften Kräfte*). No se debe olvidar que «tierra» y «pueblo» son dos términos importantes en la filosofía inmediatamente posterior de Heidegger, por lo que sólo la referencia a la «sangre» obraría como una concesión al nazismo. Asimismo, hacia el final hay una referencia indirecta, pero claramente celebratoria del nazismo cuando habla del «esplendor y la grandeza de este inicio [...]» (cf. Martin Heidegger, «Die Selbstbehauptung der deutschen Universität», en Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, *op. cit.*, pp. 112 y 117).

8. Cf. Luis Alejandro Rossi, «Ser y tiempo y la filosofía práctica: la paradoja de un “antiindividualismo singularizador”», *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* (Sevilla), 6 (2.º semestre 2001), pp. 35-59, e *id.*, «La lucha. Variaciones sobre un motivo», en Jorge Dotti y Julio Pinto (comps.), *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, Buenos Aires, Eudeba, 2002, pp. 57-75.

9. Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit (MHG, Band 2)*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1976, p. 428 (énfasis en el original).

10. «Die Selbstbehauptung...», *op. cit.*, p. 112. Más adelante caracteriza a la comunidad académica como «comunidad de lucha de profesores y alumnos» (p. 116); el mundo espiritual del pueblo alemán es descrito como «del más íntimo y extremo riesgo» (p. 111); el estudiantado alemán debe «mantenerse firme en el destino alemán en su necesidad más extrema» (p. 112); por último, las facultades de la voluntad y del pensamiento, los afectos y las capacidades físicas «deben desarrollarse a través de la lucha, en la lucha incrementarse y como lucha permanecer resguardadas» (énfasis en el original) (p. 116).

11. Cf. Karl Löwith, «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger», *Les Temps Modernes*, 2 (1946), p. 351.

12. Cf. Rainer Stollman, *Ästhetisierung der Politik. Literaturstudien zum subjektiven Faschismus*, Stuttgart, 1978, cit. por Johannes Vollmert, *Ernst Jünger: In Stahgewittern*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1985, p. 113.

13. Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1932², p. 56.

14. *Ibid.*, p. 13.

15. «La tan celebrada “libertad académica” es expulsada de la universidad alemana, pues esa libertad era inauténtica (*unecht*), ya que era sólo negativa», «Die Selbstbehauptung...», *op. cit.*, p. 113.

16. «[...] el político y el profesor, el médico y el juez, el sacerdote y el arquitecto dirigen la existencia popular en el Estado (*das volkliche-staatliche Dasein*) [...]» (*ibid.*, p. 114).

17. Con respecto a los usos del término espíritu (*Geist*) en el discurso rectoral, Jacques Derrida sostuvo, en su obra *De l'esprit (Heidegger et la question)* (trad. cast. M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1989) que la aparición de este término en el discurso revela que Heidegger no había llevado a cabo con la suficiente radicalidad la deconstrucción de la metafísica presentada

en *Ser y tiempo*. El esquema en que se basa esa hipótesis es el común a las filosofías estructuralistas, que ven en el abandono de lo que denominan «humanismo» la posibilidad de alcanzar una filosofía verdaderamente a la altura de los logros de las ciencias sociales. En el caso de la obra de Derrida, se desatiende el desarrollo concreto del pensamiento heideggeriano, centrándose exclusivamente en la declaración de Heidegger en *Ser y tiempo* acerca de la conveniencia de evitar términos como «espíritu», «sujeto», «alma». Ello equivale a atribuir a Heidegger un estado ideal alcanzado en su obra más importante y una especie de recaída posterior en los conceptos a deconstruir (lo que facilita su colaboración con el nazismo), cuando, por el contrario, Heidegger rechaza el concepto *Geist* si va unido al mundo de la intelectualidad liberal (como en el «uno»), pero no cuando está enraizado en la historicidad particular de un pueblo, tal cual aparece en la obra de Heidegger tanto *anterior* como *posterior* al discurso rectoral.

18. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (MHG, Band 29/30), Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1992² (curso del semestre de invierno 1929/1930).

19. Martin Heidegger, «Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?», en Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt, Klostermann, 1983, pp. 9-13.

20. Al respecto, cf. Klaus Held, «Authentic Existence and the Political World», *Research in Phenomenology*, vol. 26, 1996, *passim*.

21. Acerca de las reacciones de los académicos alemanes con respecto a las transformaciones sociales provocadas por la modernización, cf. la obra ya clásica sobre el tema de Fritz Ringer, *The Decline of German Mandarines: The German Academic Community 1890-1933*, Hanover y Londres, University Press of New England, 1990.

22. Martin Heidegger, «Das Rektorat, 1933-1934», en *id.*, *Reden und andere Zeugnisse...*, *op. cit.*, p. 375.

23. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* (trad. de Jorge E. Rivera), *op. cit.*, p. 159 (*Sein und Zeit*, p. 180).

24. «Die Selbstbehauptung...», *op. cit.*, p. 111.

25. Al respecto, ver las interesantes observaciones de Pierre Bourdieu acerca del uso en *Ser y Tiempo* de derivados de *Sorge*, especialmente *Fürsorge* («procurar por»), como forma velada de crítica al Estado providencia (cf. «La ontología política de Martin Heidegger», en Pierre Bourdieu, *Campo del poder y campo intelectual*, Buenos Aires, Folios Ediciones, 1983, pp. 44-46).

26. «Die Selbstbehauptung...», *op. cit.*, p. 117 (énfasis en el original).

27. *Ibid.*, p. 110 (énfasis en el original).

28. No nos referimos a la crítica de la filosofía de la conciencia tal como se presenta en *Ser y Tiempo*, sino al abandono sistemático por parte de Heidegger de cualquier concepto que pueda remitir como base de análisis a un ser-ahí aislado, precisamente tal como se lleva a cabo en *Ser y Tiempo* con el problema del sentido del ser y de la temporalidad. No se debe interpretar que los cambios ocurridos en la filosofía heideggeriana obedecen exclusivamente al replanteo realizado por el propio Heidegger en la *Kehre*. Cuestiones como el carácter «señalado» de la angustia o la «caída» del ser-ahí desaparecen porque frente al problema del «inicio» y de la «misión» del «pueblo histórico» pierden toda significación en la reinterpretación «colectiva» de la ontología fundamental, ya que patentemente remiten a la teología luterana y al aislamiento del individuo con respecto a cualquier otra instancia.

29. «Die Selbstbehauptung...», *op. cit.*, p. 117.

30. En base a esta consideración Heidegger planteará pocos años después, en el curso *Introducción a la metafísica* (1935) la «equivalencia metafísica» de los EE.UU. y la URSS (el liberalismo y el comunismo, respectivamente) con respecto a la cultura europea amenazada.

31. Recordemos que según Jünger el trabajo no es una actividad técnica, sino que la técnica es la proyección del modo de vida «trabajo», en la medida en que el conocimiento es en ella

menos relevante que una forma peculiar de poder y una consideración ilimitada de su alcance (cf. Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, op. cit., § 28).

32. «Die Selbstbehauptung...», op. cit., p. 117.

33. *Ibid.*, p. 111.

34. *Ibid.*, loc. cit. (seguimos la traducción de Ramón Rodríguez, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 12) (todos los énfasis son nuestros).

35. «Lo que Ernst Jünger piensa con las ideas de dominio y figura del trabajador y a la luz de ellas ve es el dominio universal de la voluntad de poder en la historia, vista planetariamente. En esta realidad está hoy todo, se llame comunismo, fascismo o democracia mundial» (cf. Martin Heidegger, «Das Rektorat 1933/1934. Tatsachen und Gedanken», en Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse...*, op. cit., p. 375).

36. Cf. Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, op. cit., p. 233.

37. «[...] el servicio del saber no podrá volver a ser la rápida y apática preparación para una profesión "distinguida" [...] El saber no está al servicio de la profesión, sino al revés: las profesiones hacen efectivo y administran ese supremo y esencial saber del pueblo sobre la totalidad de su existencia» («Die Selbstbehauptung...», op. cit., p. 114 (énfasis y comillas en el original)).

38. Sobre el carácter ideal de esta tripartición, así como sobre el desarrollo de la cuestión de la división trifuncional en la Alta Edad Media, cf. Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Argot, 1983.

39. «Die Selbstbehauptung...», op. cit., p. 114.

40. En el reportaje de la revista *Der Spiegel*, de 1966, Heidegger lo confirma treinta años después: «el "servicio del saber" está por cierto en el tercer lugar de la enumeración, pero por el sentido está ubicado en el primer lugar. Hay que tener en cuenta que el trabajo y la defensa, como toda actividad humana, están fundadas en un saber y por él son iluminadas» (Martin Heidegger, «Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger», en *id.*, *Reden und andere Zeugnisse...*, op. cit., p. 657).

41. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe...*, op. cit., p. 244.

42. Carl Schmitt hace un uso similar de esa dicotomía. En *El concepto de lo político* designa como «comunidad» la situación provocada en la sociedad alemana por el estallido de la guerra en agosto de 1914, esto es, el estallido de entusiasmo patriótico y el sentimiento de unidad nacional que supera las divisiones entre clases y grupos en la sociedad (cf. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlín, Duncker & Humblot, 1996⁶, p. 44).

43. Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, op. cit., p. 11.

44. «Die Selbstbehauptung...», p. 114.

45. Cf. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe...*, op. cit., p. 244.

46. Cf. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, op. cit., p. 24.

47. «Die Selbstbehauptung...», op. cit., p. 114.

48. *Ibid.*, p. 108.

Luis Alejandro Rossi es profesor de Filosofía y ejerce la actividad docente y de investigación en la Universidad Nacional de Quilmes. Realiza sus estudios de doctorado en la Universidad de Buenos Aires bajo la dirección del profesor Jorge E. Dotti y su tema de investigación es el concepto de nación en las filosofías de Martin Heidegger y Carl Schmitt. Ha publicado artículos sobre el nacionalismo en esos autores y sobre la historia de las ideas en la Argentina. Correo electrónico: lrossi@unq.edu.ar