



Revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso

www.revistaeyd.org – contacto@revistaeyd.org – Licencia: CC BY-NC-SA 4.0

PROLEGÓMENOS AL EXAMEN DE LOS ERRORES POLÍTICOS EN LOS “CUADERNOS NEGROS”

Prolegomena to the examination of the political errors in the "Black Notebooks"

José San Martín

Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina

jspepessmart2@gmail.com

Recibido: 17-05-2020

Aceptado: 08-06-2020

José San Martín es Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Río Cuarto (UNRC), Argentina. Profesor Asociado a cargo de “Historia de la Filosofía Contemporánea” (UNRC). ExBecario del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano (ICALA).

Resumen

Los Cuadernos Negros ocupan un lugar singular dentro de la obra de Heidegger: en ellos aparecen muchos de los aspectos de su vida que no habían resultado accesibles a la opinión pública hasta el presente. El carácter intimista de su estilo posibilita, entre otras cosas, el reconocimiento de errores, y en particular de los cometidos en relación con el régimen nazi. La interpretación de estos textos en una cultura que tiene mucho de pseudo-democrática (Adorno) requiere de precisiones en la definición de la personalidad autoritaria, a la manera de prolegómenos para la comprensión de lo “político” en Heidegger, en particular por el hecho de que en el pensamiento de Heidegger aparecen elementos claramente antifascistas coexistiendo con adhesiones explícitas al régimen nazi.

Palabras clave: *Heidegger; Cuadernos Negros; Política.*

Abstract

The Black Notebooks constitute a unique piece of Heidegger’s work: they contain a number of aspects of his life which had not been accesible to public opinion until the present time. The intimate tone of his style allows for, among other things, the acknowledgement of mistakes, and in particular those made in connection with the nazi regime. The interpretation of these texts in a culture which is in many ways pseudo-democratic (Adorno) demands for a deep clarification of the definition of the authoritarian personality, in the sense of prolegomena for the understanding of what “political” means in Heidegger, in particular due to the fact that there are, in Heidegger’s thinking, clearly antifascist elements coexisting with open adherence to the nazi regime.

Keywords: *Heidegger; Black Notebooks; Politics.*

“Die Geschichte hat neben dem öffentlichen Gesicht stets auch ihr verborgenes” (Heidegger, 2014, p. 276).

“Buscándote como te estoy buscando,
yo no puedo ofenderte, dios, el que tú seas:
ni tú podrías ser ente de ofensa” (Jiménez, 1986, p. 361).

1. Consideraciones metodológicas preliminares

Si la tarea –y el logro- del escritor consiste en “‘aprender a hablar con su propia voz’” (Merleau-Ponty, 1960, p. 297), la escritura filosófica de los “Cuadernos Negros” de Heidegger puede interpretarse como el hallazgo de la forma de expresión en la que se abre una dimensión de profundidad que no aparece en la imagen pública. Citando a Leibniz, Heidegger dice: “‘Qui me non nisi editis novit, non novit’ ” (Heidegger, 2015, p. 325). La transformación estilístico-existencial del autor debería encontrar su respuesta en una transformación hermenéutica en la actitud del lector. La posibilidad de no percibir la dimensión de profundidad que agregan a la obra de Heidegger los “Cuadernos Negros” es un riesgo inherente a la recepción habitual de los textos filosóficos. La disposición a reducir el relieve y la profundidad de los textos, aplanándolos, nivelándolos en la chatura de la banalidad, fue denunciada por Lacan. El texto de Freud, dice, no es “uno de esos textos de dos dimensiones, infinitamente plano, como dicen los matemáticos [...] sino un texto vehículo de una palabra, en la medida en que constituye una emergencia novedosa de la verdad” (Lacan, 1966, p. 381). El aplanamiento del texto por interpretar, el silenciamiento de su mensaje, se produce cuando en lugar de buscar la verdad que él contiene se procede a “interrogarlo sobre las relaciones con el autor, estilo de crítica histórica o literaria cuyo valor de ‘resistencia’ tiene que saltar a la vista de un psicoanalista formado” (Lacan, 1966, p. 381). Un psicoanalista puede percibir detrás de las prácticas de recepción habituales –estudio de *autores* como representantes de períodos *históricos* y de los textos como ficciones *literarias* sin pretensión de verdad-, una resistencia al mensaje. En cuanto filósofos, ¿tenemos que sorprendernos por una recepción de los “Cuadernos Negros” que les quite el relieve –y

la relevancia- y la dimensión de profundidad? Si la actitud de neutralidad objetiva de un crítico imparcial que toma distancia ante el mensaje puede ser una defensa ante la interpelación posible, ¿qué nos llevaría a banalizar los testimonios de intimidad y convertirlos en una “novedad” en la literatura filosófica más reciente, un testimonio más de la historia del nazismo, una muestra adicional de los aspectos más oscuros del autor? El consejo de Lacan a los futuros psicoanalistas para poder ser interpelados por la verdad del mensaje, para “hacer que responda a las preguntas que nos plantea” (Lacan, 1966, p. 381), es elaborar los conflictos inconscientes que están a la base de las resistencias al texto. ¿Podemos dar por supuesto que las resistencias al texto de Heidegger sean sólo y exclusivamente de tipo filosófico? ¿Pudiera ser que nuestra preocupación por los errores políticos de Heidegger, por ejemplo, fuera una evasión ante nuestras propias equivocaciones en cuanto ciudadanos? ¿Pudiera ser que el fascismo que vemos con tanta claridad en el pensamiento de Heidegger fuera la proyección de nuestros propios fantasmas fascistas mal conjurados? ¿Y nuestros ataques a Heidegger una manifestación de una conciencia intranquila, un síntoma de “los remordimientos de conciencia [que] hacen morder” (Nietzsche, 1993, p. 114)?

Los aportes que pudieran hacerse, a partir de la lectura de los “Cuadernos Negros”, para comprender con más claridad el nazismo de Heidegger, o los errores que un pensador lúcido puede cometer cuando incursiona en la vida política, pierden su relieve si se reducen a un estudio de la personalidad de Heidegger, o de la circunstancia histórica del nazismo, o del estilo literario de una escritura intimista. No es que carezca de interés psicológico la exploración del significado que pueda tener, por ejemplo, la identificación reiterada con el águila, sea como posible expresión de la autoglorificación narcisista –“¿Ha visto alguien águilas en bandadas?” (Heidegger, 2015, p. 232) –, sea en el modo de la devaluación y la desvitalización –“Un jilguero que canta es más existente que un águila embalsamada” (Heidegger, 2015, p. 117)-, o de la resolución del conflicto entre estas dos tendencias –“ ‘Cuando el águila envejece vuela tan alto que sus alas se chamuscan’ Leonardo da Vinci” (Heidegger, 2018, p. 331). Para Piotrowski, “el águila significa la tendencia hacia la libertad individual y la auto-afirmación” (Piotrowski, 1957, p. 342). Y dado que las afinidades con distintos tipos de animales reflejan disposiciones

profundas hacia los padres y las autoridades que los sustituyen, también podríamos especular con la posibilidad de que los “Cuadernos Negros” nos ofrezcan pistas de este tipo sobre las inclinaciones políticas e ideológicas inconscientes de Heidegger. Para una interpretación psicológica, “la producción de animales pequeños revela que el sujeto ha aceptado realmente el poder superior [...] de sus padres y se ha sometido a él” (Piotrowski, 1957, p. 342), y así podemos predecir, en el sujeto que los percibe en un test proyectivo, una actitud sumisa ante la autoridad política. El águila independiente de Heidegger expresa una disposición existencial diferente a la dependencia expresada en “pájaros hambrientos esperando que la madre les traiga algo para comer” (Piotrowski, 1957, p. 384). No es que carezca de interés filosófico el hecho de que Heidegger pudiera estar de acuerdo con los supuestos perceptivos operatorios de este tipo de investigaciones: “¿Qué se produjo, efectivamente, cuando alguien, por ejemplo ante una lámina de Rorschach, dijo: aquí veo una bailarina? Él ve ahí una bailarina porque ya de antemano una bailarina determinaba su mundo. ¿De dónde viene que se le ocurra esto o aquello? Seguramente no de la mancha de la lámina de Rorschach. Las ocurrencias provienen siempre de un mundo determinado, de una relación con el mundo en una disposición anímica, en la que precisamente uno se mantiene” (Heidegger, 2006, p. 211). Por interesantes que puedan ser estas indagaciones, y el sentido que puedan tener en el campo de la psicología, de la psicología social o política, no surgen como respuesta a una interpelación filosófica para nuestra existencia. Pudiera suceder que, resistiéndonos a la interpelación filosófica de la propuesta de Heidegger, comenzáramos a proyectar sobre su obra nuestra actitud ante el mundo, nuestras ideologías políticas, nuestros conflictos irresueltos. Es por eso que interesa, antes de comenzar el estudio de los últimos textos de la obra de Heidegger, examinar la actitud con la que nos enfrentamos a ellos. Y en particular al estudiar los aspectos políticos de su pensamiento, y más específicamente el problema de las reacciones posibles ante los errores en el ámbito de la política, conviene examinar hasta qué punto podemos considerarnos totalmente libres de prejuicios fascistas en el momento de evaluar el nazismo de Heidegger. Conviene examinar, en primer lugar, la medida y la legitimidad con la que podemos autoproclamarnos exentos del sociocentrismo de nuestra cultura y

de sus tendencias a “resolver” los problemas por medio de la denominación y rotulación, como si el fascismo pudiera eliminarse con el simple etiquetado y catalogación de todos los fascistas de la historia y del mundo. En segundo lugar, conviene repasar, al menos a grandes rasgos, las características fundamentales de la personalidad autoritaria y, comparándolas con algunas tendencias que aparecen en los “Cuadernos Negros”, preguntarnos hasta qué punto estamos en condiciones de reconocer de manera confiable a un fascista, y en particular a uno tan complejo como Heidegger. En tercer lugar, la comparación del nazismo de Heidegger con el de Eichmann pondría a prueba nuestra capacidad de percibir las diferencias entre distintos exponentes de una ideología política y, sobre todo, la posibilidad de enmendar o rectificar el curso de los acontecimientos una vez cometido un error.

2. La reducción sociocéntrica de los fenómenos políticos a rotulaciones verbales

Con respecto al primer punto podemos preguntar: ¿de dónde nos viene la seguridad de que nuestras posiciones antifascistas son el resultado de una convicción íntima, madurada en reflexiones críticas y autocríticas y no el mero resultado de sentir que nuestro punto de vista cuenta con el respaldo mayoritario de la opinión pública? La historia más reciente de la civilización occidental está signada, para Schachtel, por el hecho de que “la esquematización convencional sobre la experiencia y la memoria ha adquirido una prevalencia progresiva y acelerada” (Schachtel, 2001, p. 318). En un desarrollo normal dentro de un contexto no represivo, la percepción del mundo se da en el modo de una apertura al misterio indescifrado de las realidades con las que nos encontramos, y cada “objeto es percibido como lo que es, sin rotulaciones, nominaciones, clasificaciones, atención a las similitudes o relaciones con otros objetos” (Schachtel, 2001, p. 179). En una cultura en la que se asume como un hecho que la realidad es una “construcción social” –en la terminología de Berger y Luckmann- se instala una concepción sociocéntrica en la que la tendencia prevaleciente en la sociedad “no se basa en el intento de captar la realidad, sino de asegurarse de que se compartan los puntos de vista, los rótulos, las perspectivas que convierten en superflua la solitaria

y precaria confrontación con lo desconocido” (Schachtel, 2001, p. 192). Entre los múltiples y variados signos en que se expresa este autoritarismo sociocéntrico que sustituye la experiencia concreta con las cosas y las personas por medio del sencillo trámite de colocar un rótulo verbal, hay dos que pueden aplicarse al examen del nazismo de Heidegger. El primero de ellos es la difusión de los apodos: “el uso ubicuo de apodos en lugar del nombre real revela, detrás de la apariencia de una mayor familiaridad, el deseo de no hacer frente al pleno impacto de la otra persona” (Schachtel, 2001, p. 208). El segundo signo es la tendencia a asociar automáticamente los clichés socialmente aceptados: “Cuanto más rígida, controlada y automatizada es una persona, tanto más su pensamiento está atrapado bajo el control de los esquemas convencionales del pensamiento, la experiencia y el sentimiento, tanto menos será capaz de asociar libremente” (Schachtel, 2001, p. 316). Si la tesis de Schachtel es correcta, la tendencia dominante en nuestra cultura inclinaría a asociar, de manera casi automática, a Heidegger con el nazismo, y a convertir a “nazi” en su apodo más común. El problema con esta tendencia es que al rotular a Heidegger como nazi se focaliza la atención en una zona difusa en la que ni Heidegger ni el nazismo son tematizados explícitamente ni comprendidos en su realidad originaria. La convicción de que con esta condena fácil y tranquilizadora del nazismo de Heidegger se fortalece la democracia resultaría, en atención a estos datos, cuestionable. La plausibilidad de la interpretación de las construcciones socialmente aceptadas que propone Schachtel encuentra su justificación en diversos experimentos sobre la distorsión perceptiva que se produce cuando el hábito del pensamiento sociocéntrico impone rótulos y clichés sobre las realidades percibidas obliterando el contacto experiencial con ellas. Sujetos a los que se les muestran fotografías de militares muestran su percepción diferenciada al comienzo, pero vueltos a interrogar en etapas posteriores de sus vidas producen relatos cada vez más uniformes, estereotipados, más en consonancia con los puntos de vista socialmente aceptados; en suma, emplean adjetivos que corresponden a los militares en general en detrimento de las características singulares de los diferentes individuos percibidos la primera vez. De modo similar, la primera reproducción de un relato tradicional de pueblos americanos originarios resulta retraducida progresivamente a las convenciones

de la cultura occidental, desapareciendo cada vez más lo específico de la cultura originaria. (Schachtel, 2001, p. 289s.) Si este es el modelo perceptivo que puede comprobarse experimentalmente, se fortalecería la sospecha de que al caso de Heidegger se aplique la deformación análoga a las percepciones de los rostros de militares, y al nazismo la asimilación reductiva a los parámetros de nuestra cultura en tiempos de normalidad.

El problema práctico de esta modalidad perceptiva encuentra una de sus facetas más inquietantes en la construcción de la opinión pública, particularmente cuando, ante las situaciones críticas, se relajan los controles y salen a la luz los conflictos más profundos. Para Schachtel, “los ejemplos más llamativos de la percepción sociológicamente distorsionada de las otras personas y la evitación de un encuentro pleno con ellas es proporcionado en gran escala en la percepción del enemigo en tiempos de guerra y del extraño en todo momento” (Schachtel, 2001, p. 207). Aquí podemos agregar que la distorsión también se produce en la percepción de los líderes del propio país, como queda en evidencia por el caso de Masaryk, héroe de la constitución de la nacionalidad Checa. Internacionalmente respetado como “defensor de la democracia”, en una entrevista declaró: “En cuanto ser humano naturalmente deseaba acortar la duración de la guerra tanto como fuera posible. En cuanto político, sabía que si Austria y Alemania eran derrotadas rápidamente no podíamos lograr lo que efectivamente hemos logrado. *Necesitábamos una guerra larga. Nuestra causa era poco conocida; para nuestra propaganda necesitábamos una guerra larga’*” (Ludwig, 1936, p. 119). Ejemplos como este inducen a preguntar si la opinión pública es tan razonante como sería necesario –y deseable– para un funcionamiento efectivo de la democracia.

3. Génesis y estructura de la personalidad autoritaria

Los estudios realizados por Adorno y un grupo de colaboradores sobre la personalidad autoritaria permiten evaluar el fascismo potencial de individuos que, en determinadas condiciones, pueden llegar a convertirse en agentes activos de regímenes totalitarios. Los criterios que allí se hacen explícitos aportan los datos que necesitamos para examinar nuestra capacidad para detectar a un fascista. Si bien lo más probable es

que quienes se reconocen como fascistas lo sean, la inversa no es verdadera, y muchas personas que se declaran –e incluso se consideran- liberales y democráticas en realidad están más cerca del fascismo que de la democracia. En estos estudios queda claro que, al momento de evaluar el potencial fascista de un individuo resulta necesario distinguir entre lo que dice, lo que realmente piensa y lo que puede llegar a convertirse –dadas las circunstancias- en acción efectiva: “Lo que el individuo dice en público [...], lo que piensa pero no diría jamás, lo que piensa pero no se admite ni siquiera a sí mismo, lo que está dispuesto a pensar o a hacer cuando se le hacen distintas propuestas –todos estos fenómenos pueden ser concebidos como constituyendo una sola estructura. Pero la estructura puede no estar integrada” (Adorno, 1950, p. 5).¹ Cuanto más integrados estén los distintos aspectos de la personalidad tanto menor será la inconsistencia entre lo pensado, lo dicho y lo actuado. Lo que sucede con la estructura de la personalidad fascista es que en ella la integración es débil y muy defectuosa, debido a la represión de pulsiones que el individuo es incapaz de reconocer y aceptar como propias. Es por esto que tiende a proyectar hacia el exterior lo que oscuramente experimenta en sí mismo sin poder aceptarlo y necesita chivos expiatorios a quienes culpabilizar por lo que siente y experimenta sin poder integrar a su vida consciente. Es por eso, además, que resulta metodológicamente incongruente *exigir* a un fascista que reconozca discursivamente su fascismo: la única convalidación confiable de sus declaraciones es la capacidad y verosimilitud de que sus pulsiones se conviertan en acciones, y sucede que sus acciones convierten al reconocimiento explícito de su fascismo en algo superfluo e innecesario y, si se da el caso de que en lugar de aceptar la atribución se niega a hacerlo, en tal caso – dada la evidencia en contrario de los hechos- la negación resulta *inaceptable* por su falsedad. Al contrario, la transparencia del discurso que permite acceder al verdadero núcleo de la personalidad sin mayores distorsiones ni falencias es el rasgo distintivo en

¹ Desde una perspectiva diferente, aunque vinculada con el estudio de Adorno por la común referencia al psicoanálisis freudiano, Lacan dice: “El sujeto [...] comienza el análisis hablando de él sin hablarles a ustedes, o hablándoles a ustedes sin hablar de sí mismo. Cuando pueda hablarles a ustedes de sí mismo, el análisis habrá terminado” (Lacan, 1966, p. 373).

la personalidad equilibrada de los individuos relativamente sanos, pero no en la del fascista.

Las investigaciones de Adorno y los colaboradores están menos centradas en las declaraciones formales y explícitas de los individuos y de la autoimagen que los sujetos tienen de sí mismos, y más en las estructuras fundantes de la personalidad y en el *potencial* de adhesión efectiva a un régimen totalitario. En este sentido, interesa detectar la tendencia estructuralmente presente en los individuos, que es la que habrá de manifestarse efectivamente en las situaciones críticas, independientemente de lo que estos *declaren* en sus discursos: “Es, por cierto, paradójico, que el mayor potencial psicológico para los cambios antidemocráticos venga de aquellos que dicen representar la tradición democrática. Pues los pseudo-conservadores son los pseudo-demócratas” (Adorno, 1950, p. 182). Interesa menos saber cómo se define a sí mismo un individuo al presentarse ante la opinión pública y más cómo es en realidad en atención a la estructura de su personalidad: “el carácter potencialmente fascista [...] es [...] un pseudo-conservador más que un conservador genuino. La estructura psicológica que corresponde al pseudo-conservadurismo es la convencionalidad y la sumisión en el nivel consciente, con violencia, impulsos arcaicos y destructividad caótica en el nivel inconsciente” (Adorno, 1950, p. 675). Queda claro, desde esta perspectiva, que para definir adecuadamente la orientación política de un sujeto interesa menos la dimensión declamatoria que manifiesta a nivel consciente, y más la metodología concreta que apoya en el momento de decidir el curso de acción para llevar a cabo sus ideales políticos: un “revolucionario” dispuesto a emplear la violencia como modo de realización efectiva de sus ideales políticos estaría más cerca del fascismo efectivo que el burgués conservador –pero no violento– al que califica como “reaccionario” atendiendo al discurso en el que expresa su ideología. Si las apreciaciones de Adorno son correctas, entonces la validez de la condena del nazismo de Heidegger atendiendo primariamente a las declaraciones verbales no es tan sólida si se la relaciona con la dimisión al cargo de rector: “Esto fue y sigue siendo una decisión que es más esencial que todo el mantenerse al margen y el desprecio de los que, en sus partidos ‘cristiano’ ‘liberal’ o ‘conservador’ o incluso ‘socialdemócrata’ lo sabían mucho ‘mejor’, para

finalmente y por años aceptar que el ‘infame’ sistema siguiera manteniéndolos” (Heidegger, 2015, p. 147).

La dimisión al rectorado es una primera nota discordante en el diagnóstico de Heidegger como fascista, en la medida en que denota una característica de la personalidad que es más propia de los individuos antifascistas que de los fascistas: “Así, la adaptación a la realidad de los [individuos] con puntuación baja [en la escala que mide el fascismo] es más flexible a pesar del conflicto más patente y la ansiedad que acompaña la mayor conciencia de los problemas existentes” (Adorno, 1950, p. 457). Desde esta perspectiva, el mero hecho de renunciar a un cargo, como el de rector, podría interpretarse como la rectificación de un error que es consonante con una estructura de personalidad anti-fascista. La reacción posterior al reconocimiento de un error –como el de haber aceptado el rectorado- implica una actitud personal ante la culpabilidad que también puede ser evaluada en términos de mayor o menor cercanía con la personalidad fascista. Entre los mecanismos psicológicos que hacen posible sostener en el tiempo una decisión que, siendo aceptable y hasta demandada por la opinión pública y los compromisos partidarios, no es ya más el reflejo de las convicciones personales más íntimas, se pueden mencionar la autopunición severa en atención a los criterios de una moralidad convencional de normas antes que postconvencional de principios, y la proyección de la culpa sobre otros. En la estructura de la personalidad antifascista, por el contrario, la actitud respecto de los errores tiende a ser más flexible y menos autopunitiva: “En general, referencias a *equivocaciones* [*mistakes*], especialmente cuando son descriptos como tontos o estúpidos, son puntuadas como bajas [en la escala que mide el fascismo]” (Adorno, 1950, p. 570). La proyección de la culpa sobre otros a quienes se considera enemigos resulta precisamente de la incapacidad de asumir como propio un error. La hipermoralidad de una conciencia severa e inflexible dificulta o imposibilita la aceptación del error y del cambio eventual que pueda rectificarlo, y alimenta la necesidad de proyectar la culpa sobre otros, y en particular sobre débiles e inocentes que pasan a cumplir la función de chivos expiatorios: “Otra actitud de mucha afinidad con el prejuicio es la *extrapunitividad* [...] es decir, la tendencia a culpar a otros antes que a sí mismo [...] la falta de comprensión de los

propios defectos y la proyección de las debilidades y faltas propias sobre los otros es encontrada a menudo en los sujetos de alta puntuación. Esto representa, probablemente, el aspecto esencial del mecanismo en [la atribución de faltas a] los chivos expiatorios” (Adorno, 1950, p. 409). La proyección de los conflictos sobre otros es condición de la vida política concebida como un campo propicio para la confrontación permanente entre enemigos antes que opositores con diferentes puntos de vista es característica del fascismo: “los conceptos políticos son definidos en términos de una relación amigo-enemigo, exactamente de la misma manera que el teórico nazi Karl Schmitt definía la naturaleza de la política” (Adorno, 1950, p. 769).

La mayor integración en la personalidad de los sujetos liberales se expresa en la menor resistencia a volver reflexivamente sobre sí en una actitud *intraceptiva*. Exactamente lo opuesto es lo que sucede en el caso de los sujetos fascistas, que se resisten a una exploración reflexiva sobre sí mismos, y por ende son anti-intraceptivos: en los estudios de Adorno se observa “la tendencia, encontrada primariamente en [los sujetos con] puntuaciones elevadas [de la escala que mide el fascismo] hacia lo que puede ser llamado *anti-intraceptividad*, en contraste con la mayor inclinación hacia la intracepción de los de baja puntuación [en la misma escala]” (Adorno, 1950, p. 465s.). En atención a esto, resulta fácil representarse un nazi como poco inclinado a llevar anotaciones íntimas y detalladas de sus pensamientos; esta inclinación a la reflexión sostenida parece más consistente con la personalidad de un pensador que, recluido en su cabaña, toma notas cuyo destinatario es un lector muy lejano. En términos generales, la predilección por un estilo de vida filosófico es poco compatible con la aceptación de una cosmovisión impuesta desde el exterior en base a la autoridad y en forma dogmática. Así, Adorno y sus colaboradores pudieron comprobar en los sujetos antifascistas una “predisposición a pensar sobre las cosas y llegar a una solución por medio de su propio pensamiento tanto como por su resistencia a aceptar conceptos e ideales tradicionales y fijos sin examen” (Adorno, 1950, p. 463). Si la tendencia intraceptiva y la vocación por el pensamiento autónomo caracterizan al sujeto liberal, y detectamos que ambas características están claramente presentes en la vida de Heidegger, seguimos sumando evidencia que sin hacer menos plausible su adhesión al

nazismo la hace mucho más refractaria a una asimilación a un esquema preconcebido y simplista de *su* nazismo. La actitud implícita en la redacción de los “Cuadernos Negros” no parece reductible a un mero cambio de estilo literario, sino a una ruptura con la opinión pública: “Sería *autodestrucción* decir todavía algo pensado y entregarle lo dicho a esta opinión pública sin arraigo que todo lo repite y en general falsea por medio de su comprensión; completamente después de que a lo largo de todos estos años los intentos de mi pensamiento hasta el presente han sido deformados más allá de toda medida. ¿Qué hay que hacer? ¿Callar? Pero esto significa: decir algo” (Heidegger, 2015, p. 446). Si no es, entonces, para la opinión pública, ni tampoco para interlocutores selectos que todavía comparten la visión del mundo dominante en la época, ¿por qué y para quién tomar las notas y llevar el registro de un pensamiento íntimo?: “¿Para qué escribir? ¿Para publicar? No [?]. ¿Para comunicar lo pensado? No. ¿Para conservar lo que hay que pensar –sí- pero para quién? ¿Para pensadores? Sí. ¿Pero si no aparecen? Entonces está bien, si lo que hay que pensar no se repite públicamente como algo sobreentendido y que queda arruinado para toda transmisión” (Heidegger, 2015, p. 161).

El examen de nuestra capacidad para detectar el fascismo en una persona adulta tiene que tener en cuenta, entre muchas otras, variables como las que acabamos de considerar. Pero son las experiencias infantiles las que tienen una influencia decisiva en la configuración de la estructura de la personalidad, sea predisponiéndola al fascismo, sea al antifascismo. Las variables dependientes de la situación externa presente resultan de menor importancia en la génesis y la estructuración de la personalidad; las que resultan decisivas son las vivencias de la primera infancia y en particular las relativas a las relaciones con los padres: “Las mayores influencias sobre el desarrollo de la personalidad se producen en el curso de la educación infantil dentro de la vida familiar” (Adorno, 1950, p. 6). Y en este proceso la vida afectiva ocupa un lugar preferencial: “la estructura de la vinculación emocional con los padres es de importancia superlativa” (Adorno, 1950, p. 315). El análisis político habitual tiende a centrarse en el presente, dejando de lado las variables genéticas que influyen de manera mucho más profunda en las actitudes de los agentes adultos, y que son exploradas únicamente si se abandona la perspectiva adultocéntrica y metodológicamente ingenua. Refiriéndose a los análisis

político-económicos de los intelectuales marxistas, Sartre expresa una idea similar: “Los marxistas actuales no se ocupan sino de los adultos: se creería, leyéndolos, que nacemos a la edad en que cobramos nuestro primer sueldo; han olvidado su propia infancia” (Sartre, 1960, p. 45). A los efectos de comprender las acciones de los adultos, y en particular sus preferencias políticas, el primer recurso es el de la indagación de la infancia: “es la infancia la que moldea los prejuicios insuperables [...] Hoy el psicoanálisis es lo único que permite estudiar el derrotero por el cual un niño, en la oscuridad y a tientas, va a intentar representar, sin comprenderlo, el personaje social que los adultos le imponen” (Sartre, 1960, p. 44). Así, si pretendemos un diagnóstico más realista del fascismo de un individuo tenemos que comprender cómo fue su infancia, qué huellas dejó en su manera adulta de percibir el mundo.

Si se trata de un varón, el modelo de la relación afectiva con el padre resulta decisiva en la configuración de su ideología política: “el modelo desarrollado en la relación con el padre tiende a ser transferido a otras autoridades y así deviene crucial en la formación de las convicciones sociales y políticas en los varones” (Adorno, 1950, p. 315). Si se trata de determinar el sentido del nazismo en Heidegger, lo que resulta pertinente es explorar qué tipo de relación podemos inferir que tuvo con sus padres, cuál fue el clima familiar en el que transcurrió su infancia. Las personas que no son fascistas “hablan de sus padres con una condescendencia benevolente, crítica pero amorosamente” (Adorno, 1950, p. 344). A lo largo de los “Cuadernos Negros” encontramos diversas anotaciones puntuales que se inscriben en el registro de una infancia pobre pero armoniosa: “A menudo en los tranquilos senderos del bosque me detengo ante los ‘montones’ de madera de roble recién cortada. Su aroma inconfundible me retrotrae a la presencia grabada en mí de mis años mozos, cuando el padre traía esa madera para su taller y con el hermano la partíamos toscamente [...] después hacíamos nuestros barquitos con las gruesas cortezas de intenso marrón-rojizo y luego los hacíamos navegar en la artesa de la fuente frente a la escuela cercana” (Heidegger, 2015, p. 85s.). La imagen del padre que se trasunta en las expresiones fascistas reflejan un sujeto autoritario, más focalizado en disciplinar a sus hijos que en entablar relaciones afectivas y cariñosas intensas con ellos: “En los [individuos] con alta puntuación la referencia presenta usualmente a los padres

como disciplinadores” (Adorno, 1950: 359). Al ser interrogados por las personalidades destacadas que despiertan su mayor admiración, los fascistas eligen sujetos que proyectan la imagen de un “líder fuerte, rudo, masculino” (Adorno, 1950, p. 560), mientras que los antifascistas prefieren artistas, filósofos, científicos. (Adorno, 1950, p. 559s.)

Para Adorno, el tipo de familia que favorece el desarrollo de una personalidad autoritaria se compone con un padre autoritario y una madre sumisa: “La familia alemana, con su larga historia de la figura de un padre autoritario, amenazante, pudo devenir susceptible para una ideología fascista. El hijo de tal figura paterna no pudo manifiestamente nunca afirmar su identidad masculina; así, tenía que buscar un sistema colectivo donde existiera la oportunidad para la sumisión ante el poderoso y la venganza sobre el débil” (Adorno, 1950, p. 370). Las indicaciones de los Cuadernos Negros no coinciden para nada con esta tipología: “Mi padre era un hombre sereno. Mi abuelo lo era todavía más, y era zapatero. [...] ¿Era tan sereno como el más sereno de todos los zapateros -Jakob Böhme?” (Heidegger, 2015, p. 50). La sumatoria y el tipo de las declaraciones sobre los progenitores hechas en estos Cuadernos no producen la impresión de que la figura materna haya ocupado un lugar secundario ni depreciado: “la familia del sujeto típicamente bajo en su puntaje parece centrada en torno a una madre cuya función primaria es dar amor antes que a dominar, pero que no es débil ni sumisa” (Adorno, 1950, p. 371). La fuerza interior de la madre de Heidegger aparece este comentario: “De dónde provenía el brillo de los ojos de mi madre no he podido descubrirlo nunca. Tal vez del destello de los campos recién arados en la granja donde creció como la más pequeña entre nueve hermanos, y de donde también podría venir su buen humor de trabajadora” (Heidegger, 2015, p. 341). Las referencias a Hitler, a quien se supone debería Heidegger transferir los sentimientos por su padre, son múltiples y variables. En el mismo período al que se refiere el recuerdo infantil con su padre y su hermano corresponde esta observación sobre Hitler: “El pueblo alemán está arruinado política, militar y económicamente en lo mejor de su fuerza como pueblo, tanto por la demencia criminal de Hitler como así también por la ‘finalmente manifiesta’

voluntad aniquiladora del extranjero” (Heidegger, 2015, p. 444). No resulta fácil reconocer en esta descripción de Hitler la imagen del padre de Heidegger.

4. El ideario “político” de Heidegger

Si aceptamos los criterios de Adorno para determinar el grado de fascismo en un individuo dado podemos prestar atención al ideario político, por un lado y, por otro, a las actividades que puedan vincularse directamente con la actividad política. En lo que hace al ideario, el pensamiento político de Heidegger merece ser evaluado como mínimo en dos planos: a nivel superficial, la adhesión al nacionalsocialismo es real y con algunas reservas. A nivel más profundo, la concepción del ordenamiento de las interacciones humanas no encuentra similitud con las teorías políticas convencionales. La orientación “política” de Heidegger no tiene que ver con el funcionamiento de los partidos sino con una dimensión ontológica: “‘Políticamente’ no se ‘orienta’ uno por el hecho de que esté al tanto de las relaciones de partido y las corrientes [político-partidarias] y tome parte *en ello*. Todos los partidos son fachadas de un proceso totalmente distinto [...] Lo ‘político’ se puede comprender sólo a partir de la esencia y el destino del *ser* humano, es decir, de ser pensado desde la verdad del ser” (Heidegger, 2015, p. 131). Dado que el fundamento ontológico de lo político es el ser del hombre, y este es común a todos, podríamos decir que el fundamento de lo político es un comunismo ontológico: “‘Política’ no es el destino –sino ‘el destino’ del hombre -producido en la destinación del ser– es ‘político’, en la medida en la que *concierna* a la *esencia común* del hombre” (Heidegger, 2015, p. 131). Entendida de otra manera que a partir de la dimensión ontológica, la política “realista”, atenta a la estrategia en la relación con el poder, merece el menor de los respetos: “‘Política real’ [‘Realpolitik’] como prostitución total” (Heidegger, 2014, p. 138). Ninguna de las modalidades de la política partidaria puede articular acabadamente la transformación histórica que es fundamentalmente ontológica, pero algunas modalidades son compatibles con esta dimensión histórica – siempre y cuando se las conciba como meras transiciones y preparaciones para su propia autodisolución- mientras que otras son radicalmente y por principio incompatibles con ella. La adhesión al nazismo es una derivación del comunismo ontológico: “*Comunismo*.

El ‘nacionalsocialismo’ y el ‘fascismo’ hubieran sido, de haber resultado exitosos, un camino para preparar y hacer madurar ‘Europa’ y su ‘cultura [Bildung]’ y su ‘espíritu’ para el ‘comunismo’. Pero –era demasiado pronto; pues todo fue visualizado ‘políticamente’; ni siquiera una vez metafísicamente, por no hablar de histórico-ontológicamente. El *apresuramiento* de mi pensar en 1933” (Heidegger, 2015, p. 130).

Algunos comentarios dispersos en los “Cuadernos negros” arrojan luz sobre las preferencias políticas que se corresponden con el comunismo ontológico y que se patentizan en la vida en común de los pueblos y los estilos de vida nacionales. En el orden de las preferencias se encuentra, en primer lugar, y en relación directa con el comunismo ontológico, la simpatía con el sentimiento ruso de la vida: “*Simultaneidad*: El ministro de relaciones exteriores ruso Molotov llega a Berlín y el más novedoso tiempo nuevo de los alemanes se hace visible. El himno de Hölderlin ‘de’ lo sagrado ‘Como cuando en un día de fiesta...’ es interpretado y la historia oculta es velada en su otro comienzo” (Heidegger, 2015, p. 198).² La afinidad de los destinos históricos entre Alemania y Rusia es el presupuesto de esta visión del mundo: “Los rusos conocen sobre los alemanes desde hace un siglo mucho más y con mayor exactitud, sobre su metafísica y su poesía. Pero los alemanes no presienten nada sobre Rusia. Antes de cualquier pregunta práctico-política respecto de cómo tenemos que posicionarnos con Rusia es esta la única, [a saber] quiénes son propiamente los rusos. Tanto el comunismo (entendido como marxismo incondicionado) como la técnica moderna son íntegramente europeo-occidentales. Ambos son sólo instrumentos de lo ruso, *pero no esto mismo*. [...] En lo ruso encuentra la metafísica el sitio adecuado para su re-nacimiento. De allí viene, a su vez, como rebote, el comienzo” (Heidegger, 2014, p. 276).

En el grupo de las culturas preferidas por Heidegger aparece, junto con la rusa, la griega, y de la interpretación de lo griego resulta la devaluación del estilo de vida de los italianos: “El odio de los italianos hacia los griegos y la intención de aniquilarlos surge del saber no reconocido [explícitamente] de que lo *griego*, con lo que hoy por cierto apenas tenemos alguna relación, y no la romanidad es el fundamento de la historia de

² La nota editorial aclara: “Molotov estuvo en Berlín durante el 12 y 13 de noviembre de 1940 para una entrevista con Hitler.”

Occidente; asumiendo que la historia signifique algo diferente a una sucesión de campañas de saqueo y de conquista” (Heidegger, 2014, p. 205).³ El estilo de la cultura impregna todas y cada una de sus manifestaciones, de modo tal que la afinidad con una cultura es paralela a la afinidad con una manera filosófica de ver el mundo. Al momento de evaluar la supuesta afinidad del pensamiento de Heidegger con el de Nietzsche no resulta indiferente considerar la preferencia por lo griego o por lo romano: “el verdadero Nietzsche rechazó lo griego en favor de lo romano y de la voluntad de poder, y esto es de la ‘técnica’ ” (Heidegger, 2014, p. 198). De hecho, Heidegger va mucho más lejos: “En esto se olvida con facilidad que el verdadero Nietzsche piensa de un modo puramente *romano* y que en su verdadera metafísica nunca puede comprender el comienzo griego del pensamiento occidental” (Heidegger, 2014, p. 199). La comprensión verdadera de la significación del mundo griego como comienzo de la cultura occidental se encuentra en Hölderlin, y de allí que las visiones de Nietzsche y de Hölderlin sean las dos opciones radicalmente divergentes de la cultura alemana: “Nietzsche es el nombre para la consumación de la metafísica. Hölderlin queda, desde 1800, fuera de la metafísica y funda algo distinto –con relación a lo cual Nietzsche no conoce nunca una conexión. Los dos nombres refieren a decisiones fundamentalmente diferentes” (Heidegger, 2014, p. 199).

Junto con lo romano y su herencia italiana, la cultura americana se cuenta entre las antipatías de Heidegger: “El americanismo es la organización de la falta de sentido absoluta del ‘existir humano’, unido a la expectativa de un ‘nivel de vida’ ascendente (calefacción y refrigeración eléctricas, aumento de los propietarios de autos, incremento del número de espectadores de cine y de las demás amenidades ‘económico-técnico-culturales’ de la ‘vida’)” (Heidegger, 2014, p. 200). La cultura francesa, por su afinidad con el americanismo, está destinada, en el mejor de los casos –el de su realización plena– a ser el último capítulo de la nueva era que debería ser preparada por la transición a través del nacionalsocialismo: “ ‘Trabajo’, ‘bienestar’, ‘cultura’ y ‘razón’ son los ‘ideales’ de la *revolución francesa*. En la medida en que estos ideales se efectivizaran

³ En otro lugar: “La debilidad metafísica de los italianos frente a lo ruso es manifiesta” (Heidegger, 2014, p. 257).

‘plenamente’ para los ‘millones de las masas’, y desaparecieran todas las barreras y diferencias, sería efectivizada *esta* revolución en primerísimo lugar. Esto es lo más novedoso de este nuevo tiempo, pues es lo primero y por esto lo último en él” (Heidegger, 2014, p. 203). La ruptura con estos ideales y la necesidad de un tipo de transformación revolucionaria pensada desde otros fundamentos se expresa en el rechazo de los ideales ilustrados como una regresión en el curso de la historia: “Pero todavía hoy hay ‘filósofos’ a los que les parece bien volver 200 años hacia atrás y conectarse con la ‘Ilustración’ [...] en lugar de ‘ver’: lo que es” (Heidegger, 2015, p. 127). A la luz de estos ejemplos resulta difícil representarse la adhesión convencida a *toda* la política exterior del régimen nazi durante las distintas etapas de la guerra, y tampoco sus giros tan radicales como los observados en la relación germano-rusa hacia la mitad de la guerra.

5. La actividad “política” de Heidegger

La participación de Heidegger en la vida política puede centrarse en la asunción del rectorado de la Universidad de Friburgo, lo que se resumiría en “el error de 1933”. Desde el comienzo mismo en el ejercicio de sus funciones se hubiera podido notar la sumatoria de malentendidos y expectativas irrealistas respecto de lo esperable en las partes involucradas. Que las expectativas de Heidegger respecto de las autoridades del partido, comenzando por Hitler, al momento de aceptar el cargo, no se correspondieran con la realidad revela un error de apreciación importante en el que no resulta sencillo determinar la parte de mala o buena fe involucrada. En todo caso, lo cierto es que no fue Heidegger el único ciudadano engañado por la propaganda política. Al comentar las múltiples acusaciones sobre su incapacidad de detectar a tiempo la criminalidad de Hitler, Heidegger observa que la misma incapacidad estuvo presente en quienes apoyaban a los enemigos de Hitler: “En estos últimos años se ha alterado a menudo y con vehemencia por el hecho de que muchos ‘intelectuales’ no reconocieron enseguida la esencia criminal de Hitler. Es difícil decidir si aquellos que se ubican entre los clarividentes no se han chocado con algo totalmente distinto que respondía sólo a su vanidad y su despotismo” (Heidegger, 2015, p. 460). En la última observación queda

planteado el problema de las variables intelectuales que intervienen en un error de apreciación en materia política, y de su relación con las variables emocionales, y en particular con los puntos débiles en la estructura de una personalidad que la convierten en permeable a la manipulación propagandística. Pero las mismas características que facilitan la comisión de un error de apreciación política favorecen la corrección de ese error: “Igualmente difícil es procesar si aquellos que estuvieron *a favor* de Hitler precisamente [por eso] no vieron de otra manera, con mayor alcance y algo más esencial, y no quedaron atrapados a la fachada. Quizás estaban algunos *de estos* en un auténtico sentido ya y antes que los últimos, *contra* Hitler” (Heidegger, 2015, p. 460).

Que la intervención política de Heidegger no sea equiparable sin más a la de los políticos de carrera resulta claro si se establecen comparaciones con personalidades destacadas, reconocidas y respetadas por la opinión pública. Y también que los errores de apreciación son moneda corriente incluso entre ellos: “Winston Churchill se ha manifestado a favor de Stalin no en unas pocas declaraciones públicas y durante algunos pocos meses, sino que ha interactuado con él por años en asuntos muy reales y de manera muy efectiva. Hoy es el más celoso predicador de la Europa unificada. A nadie se le ocurre imputarle cada día a este hombre aquella actuación del pasado, ni tampoco encontrar allí una ‘culpa’ que merezca castigo. En esto hay que dar por supuesto que Winston Churchill a lo largo de su carrera tenía experiencia política y que su juicio y su acción no estaban basados en mera propaganda y algunos datos [suelos]. No pretendo compararme con Churchill. Tampoco pido consideración por mi actividad durante el rectorado de diez meses entre 1933/34. Sólo intento que se considere, puesto que todavía hoy se alza por doquier un clamor de venganza con mentiras y deformaciones, si la actividad política no es una excusa para desprestigiar mi pensamiento ante la opinión pública” (Heidegger, 2015, p. 461s.). El paso de Heidegger por la función pública puede difícilmente asimilarse a la actividad esperable en un fascista convencido y consecuente, en parte por la escasa permanencia en funciones, en parte por el espacio de la intervención, que no es donde esperaríamos encontrar a un político que disputa espacios de poder: “Mi error de 1933 no fue un error político. Me equivoqué [en la apreciación] de la relación esencial entre las ciencias y el pensar” (Heidegger, 2015, p.

274). La intención primaria y fundamental de Heidegger estaba centrada, de acuerdo con este testimonio, en la transformación de la universidad: “La universidad es un instrumento político-eclesiástico. Ella sirve. Pero ella no sirve nunca ‘a la verdad’, sino a las ciencias, es decir, al desarrollo de estas y a la preparación de la fuerza laboral que se le demanda. Las ciencias son hoy, como instrumentos de la técnica, más necesarios que nunca. [...] Las ciencias cumplen su función propia, a saber, técnica, con tanta mayor efectividad cuanto menos se vean revestidas y adornadas con remanentes de filosofía. [...] Es un error querer extraviar a las ciencias con pensamientos. (Es por esto que lo propio de mi intento [Versuch] en 1933 falló, por no hablar de las otras fallas. Pero la recaída en aquellas fallas en sentido propio sigue amenazando siempre.)” (Heidegger, 2015, p. 388s.). La universidad no puede lograr la autoafirmación de su propia esencia si está al servicio del poder científico-tecnológico o del poder político: “Enemigos del pensar son los que detentan el poder político que necesitan el deslumbramiento de las masas y las ficciones vulgares. [...] Pero los enemigos más peligrosos del pensar son aquellos que se apoderan del pensar con sus refinamientos formales y formalistas [...] A esto se lo llama función cultural de la filosofía” (Heidegger, 2015, p. 509). Las discrepancias puestas de manifiesto aquí con respecto tanto a los políticos como con respecto a los filósofos del régimen nazi hace explícita la restricción con la que Heidegger se refería al nacionalsocialismo en *Introducción a la metafísica*: “Todo esto se llama hoy filosofía. Lo que hoy integralmente se presenta como filosofía del nacionalsocialismo, pero que no tiene en lo más mínimo que ver con la intrínseca verdad y grandeza de este movimiento (a saber, con el hacer frente a la técnica determinada planetariamente y el hombre moderno), todo esto obtiene su pesca en las aguas turbias de los ‘valores’ y las ‘totalidades’ ” (Heidegger, 1976, p. 152). En conformidad con estas declaraciones, la intención originaria de Heidegger no habría sido politizar la universidad bajo el signo del nacionalsocialismo, sino producir una transformación radical que contribuyera al advenimiento de un nuevo orden; el error del rectorado no fue, en este sentido, un error político por inoperancia, sino por un falla comunicacional básica entre funcionarios del régimen. Hay una diferencia enorme entre el funcionario que se atiene, en la ejecución de un programa político, a lo establecido como un plan de gobierno, y el que intenta

producir transformaciones radicales. El funcionario que viera en el nacionalsocialismo un modelo arquetípico de la organización social no podría estar de acuerdo con la visión de un nacionalsocialismo como mera transición hacia una época histórica radicalmente distinta: “El error [de 1933] no fue ‘político’ en el sentido en que estuvo mal visto dentro del ‘partido’; en sentido histórico-mundano la decisión no fue un error; pues no era la intención que se quedara en el nacional-socialismo como tal, como una institución por toda la eternidad; estuvo pensado como fin de la metafísica, como transición que sólo a partir del comienzo podía ser superada. [...] el error consistió en la opinión de que algo así pudiera al instante inmediatamente ser instituido y promovido” (Heidegger, 2015, p. 148). Las condiciones en la universidad en ese momento no estaban dadas en modo alguno: “El error de 1933 consistió en no haber comprendido cuán poco preparadas estaban las fuerzas, qué poco adecuadas al momento histórico, qué poco libres podían ser a pesar del dogmatismo necesario. El error consistió en no haber comprendido a los funcionarios como funcionarios. Pero acaso no lo eran; no estaban a la altura de sus roles. Los representaban como césares burgueses fracasados” (Heidegger, 2015, p. 147). Si la política no era el ámbito adecuado para intentar la transformación radical correspondiente a la interpelación del ser, las mismas disposiciones reaccionarias estaban presentes en la universidad y la convertían en un lugar igualmente inadecuado para producir la transformación social: “En las universidades y en otras partes se está todavía en el año 1890” (Heidegger, 2015, p. 148). El creer que las condiciones necesarias y suficientes para el cambio estaban dadas cuando en realidad no lo estaban permite dudar sobre la vocación y la capacidad administrativo-burocrática de Heidegger, y preguntar si su fracaso en el rectorado no tuviera que ver solamente con las discrepancias filosóficas con el régimen nazi. No sería el primer caso de alguien que descubre, tardíamente, que su vocación no es el activismo social sino el pensar: “Todo el mundo interpreta. Nadie piensa” (Heidegger, 2014, p. 276).

Concediendo que el proyecto del rectorado de Heidegger no coincidiera, en muchos aspectos y probablemente incluso en lo esencial, con el ideario del nazismo, lo cierto es que el proyecto fue concebido e intentado dentro de las estructuras del partido: “‘El error de 1933’ –es necesario que con respecto a este error no se forme una

representación equivocada. El error no consistió en que el intento haya sido hecho con el ‘Nacionalsocialismo’ como una configuración de la inevitable realización e institucionalización de la metafísica absoluta de la voluntad de voluntad, para prepararla a ella misma y con ello al destino del mundo en la transición a la superación de la metafísica. Esto fue y queda en la cercanía de lo que ‘es’, *todavía* es –a pesar de los extravíos lamentables y criminales de este fenómeno” (Heidegger, 2015, p.147).

6. La tipificación fascista

Una de las manifestaciones más claras de un pensamiento sociocéntrico, propenso a etiquetar la realidad antes que a intentar comprenderla en sí misma es la tipificación, la inclusión dentro del mismo nombre de las realidades más dispares. Esta tendencia es una de las características de la personalidad fascista. Al estudiar la estructura de la personalidad autoritaria Adorno distingue cuidadosamente entre la construcción flexible de un “tipo” de personalidad en base a observaciones desprejuiciadas, que es aceptable, y el recurso a la tipificación que elimina la singularidad de los individuos al considerarlos exclusivamente como representantes genéricos de un tipo. Este último procedimiento, para Adorno, es característico del pensamiento rígido, inflexible y estereotipado de la mentalidad fascista: “No cabe duda de que la crítica de los tipos psicológicos expresa un impulso verdaderamente humano, dirigido contra el modelo de la subsunción de los individuos bajo clases preestablecidas que se ha consumado en la Alemania nazi, en la que rotular a seres humanos vivientes, con independencia de sus cualidades específicas, resultaba en decisiones sobre su vida o muerte. [...] la rigidez en la construcción de tipos es por sí misma indicativa de una mentalidad ‘estereotipada’ que corresponde a los componentes básicos del carácter potencialmente fascista” (Adorno, 1950, p. 745s.).

La calificación de “nazi”, aplicada al individuo Heidegger, puede hacerse, en conformidad con esta distinción, de dos maneras diferentes: o bien como expresión de una característica compartida por un conjunto de individuos o, reductivamente, como expresión de un pensamiento rígido y estereotipado que pierde de vista a los individuos y opera, tácitamente, con un esquema fascista de interpretación de la realidad humana.

Nos encontramos en la paradójica situación de que se pueda tipificar como nazi, con exclusión de las diferencias singulares, y de manera fascista, a un individuo que expresamente denuncia el modelo de tipificación como inapropiado para la captación de la existencia humana. Precisamente en las anotaciones de los “Cuadernos Negros” correspondientes al período entre 1939-1941 encontramos la crítica al pensamiento tipificador: “el ‘tipo’ es sólo la inversión de la ‘idea’ y del ‘ideal’ en el ámbito de la realización humana [...] esencialmente abocada al cálculo y la planificación [...] la distinción entre ‘individuo y comunidad’, la desaparición del individuo en favor de la comunidad es sólo la fachada instalada –sólo en cuanto que interpretada moral-socialmente y vuelta inofensiva –adaptada a la disposición anímica de las masas- del poder del ‘tipo’ –[...] de la ‘raza’- de la maquinaria de una humanidad beligerante, planificada y domesticada –disciplinada- que temporariamente adopta formas políticas totalmente distintas –en apariencia opuestas- y no se difunde nunca como ella misma sino siempre con la máscara y el disimulo” (Heidegger, 2014, p. 31). La ideología de la mentalidad tipificadora se basa, para Heidegger, en el modelo de un pensamiento reaccionario extremo para el que todo intento de cambio se volatiliza en la impostación de reformas políticas tan inefectivas como publicitadas: “La sustitución del ‘ideal’ por un ‘hombre-tipo’ [...] no es ninguna superación de la metafísica, sino la más engañosa intromisión por la fuerza de su esencia en lo ahistórico –en cuanto que el hombre se representa a sí mismo como ‘tipo’, niega toda posibilidad de la existenciación [Wesung] del ser” (Heidegger, 2014, p. 135). La historicidad del existir humano, en cuanto que posibilidad permanente de cambio y de transformación, es correlativa con la existencialidad y los existenciaros que “tienen que ser distinguidos tajantemente de las determinaciones del ser de los entes que no son existentes [como el ser humano] a las que llamamos *categorías*” (Heidegger, 1986: 44). La etimología de categoría denuncia su origen en la praxis de la acusación jurídica, pues categorizar “significa, en primer término, denunciar públicamente” (Heidegger, 1986, p. 44) –en el ágora- reduciendo la multiplicidad de una historia humana a un rótulo tipificador que fija la culpabilidad o inocencia de un individuo sin mayores atenuantes ni distinciones sutiles.

La distorsión de las realidades percibidas que resulta de la tipificación que nivela y equipara las cosas más diversas se patentiza en la subsunción de las personalidades más heterogéneas bajo el tipo común del “nazi”. La apariencia “banal” de la presentación en público y en cumplimiento de sus funciones de los personajes más siniestros del régimen nazi, como en el caso de Eichmann, patentizan la limitación de un enfoque que se detenga en la dimensión superficial del discurso y de las conductas cotidianas. La comprensión adecuada y más realista de las motivaciones de un criminal nazi requiere una competencia excepcional y conocimientos profesionales especiales. Es sabido que antes de su ejecución Eichmann fue evaluado psiquiátricamente por medio de test psicológicos específicos. Uno de ellos, el test de Szondi, fue presentado al autor que lo diseñó sin datos personales del sujeto evaluado. La reacción del experto, al examinarlo, fue esta: “El test de Szondi de Eichmann fue presentado a Léopold Szondi el 3 de marzo de 1961, sin que este pudiera tener la menor idea de la identidad del sujeto [examinado]. A la primera mirada, Szondi exclamó [...]: ‘¡Nunca he visto un criminal –o psicópata- tan peligroso!’ ” (Peralta, 2013, p. 31). Los aspectos de la evaluación que, en grado minoritario y colateral, permitían una aproximación *parcial* al perfil psicológico de un hombre común y corriente, que es la parte “que se aproxima bastante al concepto popularizado por Hanna Arendt de la ‘banalidad del mal’ ” (Peralta, 2013, p. 31) es el aspecto accesible en un trato superficial, pero que no revela los aspectos más importantes de la estructura de la personalidad: “Es, de nuevo, la fachada de este hombre accesible a la primera impresión, pero que no puede convertirse seriamente en la base de un diagnóstico profundo de su personalidad” (Peralta, 2013, p. 31). Lejos de tratarse de un hombre común y corriente, el diagnóstico de Eichmann basado en los test proyectivos revela que se trata de “un esquizoide prepsicótico, un perverso sadomasoquista y un asesino en potencia al que una delgada cobertura obsesiva le permitía hacerse pasar por un funcionario ejemplar” (Peralta, 2013, p. 38s.). En el caso de Eichmann, la dimensión más profunda –y patológica- de su personalidad se expresa de manera consistente con sus acciones criminales en un discurso excepcional que dista muchísimo del lenguaje que esperaríamos encontrar en la conversación diaria de un hombre común y corriente. El antisemitismo consecuente con sus actos está muy lejos

de la banalidad: “En 1944, [Eichmann] declaró: ‘Me reiré saltando en mi tumba porque tengo el sentimiento de haber matado cinco millones de judíos’ ” (Peralta, 2013, p. 31). El caso de Eichmann ilustra menos la banalidad del mal que la banalidad de los intentos de identificar las motivaciones antisemitas ocultas de un pensador nazi como Heidegger atendiendo sólo a sus declaraciones públicas o privadas. Colocar dentro de la misma categoría de “nazi” o “antisemita” a Eichmann y a Heidegger implica una clara violación del axioma jurídico y psicológico según el cual “*si duo faciunt idem, non est idem*” (Wertheimer, 1945, p. 211) y lo convierte en una fórmula aberrante –“*si duo non faciunt idem, est idem*”.

7. La dinámica en la transformación de la conciencia moral

Hasta aquí la atención ha estado centrada en el *potencial* de intervenir activamente en la vida política como fascista, pero no en el *potencial* de una transformación moral que pueda dejar atrás y superar efectivamente idearios o actitudes fascistas. Las cuestiones que aquí nos interpelan tienen que ver con las posiciones filosóficas con las que enfrentamos el mundo respecto de la libertad, la responsabilidad en el obrar moral, el mal radical, el sentido último de la existencia. ¿Existe la posibilidad de un cambio radical que implique un abandono efectivo de una posición fascista ante la vida? ¿Cuáles serían, en caso de ser posible este cambio, las condiciones para una transformación moral? ¿Sería posible establecer indicadores de un cambio en este sentido, y en atención a ellos evaluar realistamente el potencial de cambio antifascista en diferentes individuos? ¿Podríamos, en concreto, esperar que individuos como Heidegger o Eichmann mostraran conductas e idearios diferentes a los de sus respectivos pasados de adhesión al nazismo? Si en lo visto hasta aquí hemos explorado sobre todo la dimensión de los prejuicios a partir de los cuales examinamos el problema del error político, con esta indagación pasaríamos a explorar los horizontes a partir de los cuales examinamos el problema del potencial antifascista. Sólo a título de ejemplo de la dirección que seguiría esta indagación de los horizontes previos podemos comparar dos posiciones respecto del caso de Heidegger. En una primera perspectiva, la posibilidad de una conversión moral pasaría por el potencial de reconocimiento de la propia culpa.

Siguiendo la tradición talmúdica, Levinas dice: “Es necesario que el culpable reconozca su falta” (Levinas, 1968, p. 43). El potencial de transformación moral se asociaría, entonces, a la capacidad de experimentar la dimensión intersubjetiva de la ofensa y de la validez de un tribunal superior al de la propia conciencia. Las probabilidades de que tal cosa suceda parecen inversamente proporcionales al hecho de haber cometido una falta, pues, en consonancia con el punto de vista de Freud, Levinas sostiene que “es mejor no pecar que conseguir el perdón” (Levinas, 1968, p. 53). El rasgo típico de la mentalidad rusa expresado en la literatura de Dostoievski representa, para Freud, un punto de vista moralmente inaceptable: “Moralmente actúa el que reacciona ante la tentación percibida en el interior sin ceder a ella. El que alternativamente peca y después, arrepentido, se propone elevadas metas morales, se hace merecedor del reproche de haber resuelto el problema muy cómodamente. No ha puesto en práctica lo esencial en la moralidad, que es la abstención [...] Recuerda a los bárbaros [...] que asesinan y luego hacen penitencia, en cuyo caso la penitencia se convierte directamente en una técnica para posibilitar el asesinato” (Freud, 1994, p. 271). El resultado de una evaluación de la vida política de Heidegger atendiendo a estos criterios puede no resultar demasiado favorable. La posibilidad de inferir de allí una culpabilidad moral es un tanto problemática en la medida en que con este punto de vista se pretenda haber alcanzado el límite en el orden de la fundamentación filosófica. La condena *moral* a Heidegger, hecha desde la perspectiva de un Dios *moral* puede resultar desbastadora: “Se puede perdonar a muchos alemanes, pero hay alemanes a los que resulta difícil perdonar. Es difícil perdonar a Heidegger. Si Hanina no podía perdonar a Rav, justo y humano, porque era el genial Rav, todavía menos se puede perdonar a Heidegger” (Levinas, 1968, p. 57). ¿Tenemos que concluir, entonces, que los errores políticos son casi imposibles de reparar, incluso para los hombres geniales? Dentro de estos horizontes de interpretación esta conclusión parece la más plausible, pero cabe también preguntar si no existe una dimensión filosófica en la que la disposición a la intervención política y el obrar moral no sean la instancia última e irrebasable.

La superación efectiva del fascismo acaso tenga que ver con una forma de conciencia que esté más próxima a una religiosidad libre en la que lo decisivo no sea la genialidad

filosófica sino una cierta genialidad del corazón que haga superflua la moralidad que distribuye méritos y culpas: “En el hebreo rabínico no existe una palabra que corresponda a conciencia. [...] La conciencia es expresada con la palabra corazón” (Szondi, 1973, p. 145). La dimensión en la que se produce esta transformación moral-mosaica es la interioridad: “En el hebreo moderno conciencia significa en sentido estricto y moral: *mazpun*, lo que significa ‘interior’ y originariamente ‘oculto’ ” (Szondi, 1973, p. 146). La religiosidad punitiva opera con la imagen de un Dios que es perfectamente compatible con el fascismo, en la medida en que reproduce la imagen severa del padre: “El concepto de Dios subyacente en esta manera de pensar [fascista] es el de la punitividad absoluta” (Adorno, 1950, p. 737). ¿No podrá ser el dios adviniente al que Heidegger busca el mismo al que el poeta español niega la capacidad de ser ofendido?

Referencias

- Adorno, Th. et al. (1950). *The authoritarian personality*. New York: Harper & Brothers.
- Freud, S. (1994). Dostojevski und die Vätertötung . En S. Freud. *Studienausgabe Band X* (págs. 267-286). Frankfurt am Main: Fischer.
- Heidegger, M. (1976). *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (2006). *Zollikoner Seminare*. V. Klostermann, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. (2014). *Schwarze Hefte*. Gesamtausgabe, V. Band 96. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2015). *Schwarze Hefte*. Gesamtausgabe, V. Band 97. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2018). *Schwarze Hefte*. Gesamtausgabe, V. Band 98. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Jiménez, J. R. (1986). *Poesía última escogida*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil.
- Levinas, E. (1968). *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Éditions de Minuit.
- Ludwig, E. (1936). *Defender of Democracy. Masaryk speaks*. London: Ivor Nicholson & Watson.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Nietzsche, F. (1993). *Also sprach Zarathustra*. Berlin: W. de Gruyter.

- Peralta, A., R. L. Kramer y M. Stassart (2013). Le T.A.T de Adolf Eichmann: Une personnalité démythifiée par les test projectifs. *Szondiana*, 33 (1), 8-45.
- Piotrowski, Z. A. (1957). *Perceptanalysis*. New York: MacMillan.
- Sartre, J. P. (1960). *Critique de la raison dialectique* (T. 1). Paris: Gallimard.
- Schachtel, E. G. (2001). *Metamorphosis*. Hillsdale: The Analytic Press.
- Szondi, L. (1973). *Moses Antwort auf Kain*. Bern: H. Huber.
- Wertheimer, M. (1945). *Productive Thinking*. New York: Harper & Brothers.