

## Exégesis y diatribas

Ramón Rodríguez

---

**Martin Heidegger**

EL CONCEPTO DE TIEMPO (TRATADO DE 1924)

Trad. de Jesús Adrián

Herder, Barcelona 144 pp. 14,50 €

**Joan González**

HEIDEGGER Y LOS RELOJES

Encuentro, Madrid 324 pp. 24 €

**Herbert Marcuse**

HERBERT MARCUSE Y LOS ORÍGENES DE LA TEORÍA CRÍTICA

Trad. de José Manuel Romero

Plaza y Valdés, Madrid 164 pp. 15,50 €

**Víctor Farías**

HEIDEGGER Y SU HERENCIA. LOS NEONAZIS, EL NEOFASCISMO Y EL FUNDAMENTALISMO ISLÁMICO

Tecnos, Madrid 296 pp. 16 €

**Emmanuel Faye**

HEIDEGGER. LA INTRODUCCIÓN DEL NAZISMO EN LA FILOSOFÍA

Trad. de Óscar Moro

Akal, Madrid 560 pp. 39 €

---

El conocimiento que tenemos de la obra de Heidegger anterior a la publicación de su obra fundamental, *Ser y tiempo* (1927), es hoy casi exhaustivo. Todos los cursos en los que, desde 1919, el filósofo de Friburgo fue elaborando su pensamiento han sido ya publicados, incluso aquellos que sólo se conocen indirectamente a través de apuntes de alumnos. Pero, como suele ocurrir, el aumento de las fuentes no solventa los problemas filosóficos ni deshace los enigmas de fondo. Es la impresión que queda tras la lectura de *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, texto inédito, recientemente publicado. Se trata de un escrito, motivado por la publicación de la famosa correspondencia entre Dilthey y el conde de Yorck, que tan decisivo papel desempeñaría en *Ser y tiempo*, que Heidegger remitió para su publicación a una revista científica y que, debido a su extensión, tuvo que retirar. Ciertamente constituye, en su estructura y tesis básicas, una apretada síntesis de la mencionada obra; de hecho, algunas páginas fueron directamente insertadas en ella. Los rasgos principales del análisis de la existencia, la constitución temporal de ésta, la elaboración del concepto existencial de historicidad, conforman su contenido básico. El lector de *Ser y tiempo* no encontrará nada fundamental nuevo, pero verá con gusto cómo argumentos morosamente desarrollados se expresan con una sobriedad y concisión que dejan menos dudas sobre su alcance. Pero la tesis básica, el carácter originario del tiempo interno de la existencia frente al carácter derivado del tiempo objetivo con el que contamos y que medimos –«la concepción vulgar del tiempo»–, sigue siendo en sí misma oscura.

Una tesis que discute con precisión, adoptando la misma postura fenomenológica de Heidegger, el libro de Joan González *Heidegger y los relojes*. Un texto de claro origen

académico, pero que, contra todos los prejuicios habituales respecto de la producción universitaria, es una excelente muestra de lo que ésta puede dar de sí. González, seducido por la brillantez de los análisis fenomenológicos de Heidegger, pero con un instintivo rechazo hacia la mencionada tesis que pretenden sostener, pone en marcha un completo proyecto de dilucidación de la concepción heideggeriana del tiempo, que empieza por cuestionar la base misma de que parten los análisis de Heidegger: la «cotidianidad de término medio», la vida cotidiana del hombre de la sociedad urbana moderna. A los ojos de González, es la absolutización del modo específico de contar con el tiempo del hombre moderno, plasmado en el uso del reloj y en el cálculo temporal de sus tareas habituales, lo que sustenta la posición de Heidegger. Cuestionarla requiere, entonces, mostrar la unilateralidad del punto de vista de la cotidianidad y para ello González emprende una «meditación histórica», sobria y precisa, que constituye lo mejor del libro, con la que trata de indagar cómo se ha constituido el sentido de ese cálculo del tiempo que Heidegger toma como rasgo definitorio de la vida habitual. El autor enmarca esta tarea en el ámbito de una «fenomenología genética», y esto es quizá lo más discutible de su planteamiento, pero sus resultados son de gran calado para la discusión de la tesis de Heidegger. Especialmente eficaces son las páginas dedicadas a mostrar cómo surge el calendario actual, a partir de la necesidad de medir el ciclo lunar, en busca de esas noches de luna llena que permiten comprobar que el mundo diurno es el mismo que el nocturno, una experiencia que contribuye a romper el poder aniquilador de la noche, en el que el precario mundo diurno se hunde, quedando sólo la difusa presencia de un ser amorfo y hostil. La contraposición entre esta «experiencia fenomenológica primordial de la noche» y la célebre angustia existencial heideggeriana, que es un sentimiento diurno, suscitado por el sinsentido del mundo, resulta muy iluminadora de la diferencia que el autor quiere establecer entre la aproximación histórica a los fenómenos de la cotidianidad y el análisis existencial, que los acepta como base sin más. Una diferencia que late también en la denuncia de que la interpretación heideggeriana del uso del reloj iguala de forma ahistórica las funciones humanas muy diversas del reloj solar y del reloj de pulsera. La consecuencia de esta labor histórica preparatoria es obvia: el tiempo interno de la existencia no es el concepto originario de tiempo, sino aquel al que apunta el origen del calendario: la anticipación de un «mañana» que, en el recuerdo de la Noche primordial, escapa de ella y hace posible una continuidad vital, sin la que no cabe ninguna forma elemental de cotidianidad. Joan González ha escrito un libro bien pensado, documentado y sugerente, que da un paso más en la necesaria asimilación crítica de un pensamiento cuyo influjo no cesa.

Un acierto editorial, que enriquece la comprensión en español de la recepción del pensamiento heideggeriano, lo representa la traducción de los primitivos escritos de Herbert Marcuse *Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico* (1928) y *Sobre filosofía concreta* (1929), precedidos de una precisa e inteligente introducción de su traductor, José Manuel Romero Cuevas. En ellos se recoge una de las primeras reacciones conocidas a la publicación de *Ser y tiempo* de Heidegger (1927), que destaca, no sólo por la rápida percepción de la importancia de la obra, sino por el atractivo intrínseco de su interpretación. Marcuse, que intentó infructuosamente habilitarse con Heidegger en Friburgo, adonde acudió impresionado por la lectura de dicha obra, realiza la que posiblemente es la primera aproximación marxista al pensamiento del filósofo alemán. En ella Marcuse no se limita a subrayar en la analítica existencial los aspectos más susceptibles de ser acogidos por la crítica marxista, como

el primado de la inserción práctica en el mundo sobre la teórica o la historicidad de la existencia, sino que intenta una peculiar síntesis entre fenomenología existencial y marxismo, capaz de vivificar la rigidez cientificista de éste y superar la abstracción ontológica de aquélla. Sorprende en ambos textos marcusianos la temprana comprensión del significado de la ontología existencial y su, en general, nada tendenciosa interpretación, pero, sobre todo, la madurez de su juicio, que recibe el pensamiento de Heidegger de modo vivo, apropiándose lo creativamente e integrándolo en un proyecto propio que lo utiliza libremente. La impresión que *Ser y tiempo* causó en Marcuse no se producía sobre una mente juvenil más o menos virgen –lo que le distingue de otras reacciones contemporáneas similares ante el impacto de Heidegger (Gadamer, Arendt, Löwith)–, sino en una conciencia filosófica que tenía ya un horizonte marxista explícito y problemas concretos que resolver. Por ello resulta muy revelador el sincero elogio que Marcuse dirige a *Ser y tiempo*: «Nos parece que este libro significa un momento crucial en la historia de la filosofía: el punto en que la filosofía burguesa se disuelve desde dentro y deja el camino libre para una nueva ciencia “concreta”». La discusión sobre el grado de concreción histórica que el análisis de la existencia permite es la cuestión abierta en la que incide la crítica de Marcuse. El anclaje que el pensamiento heideggeriano efectúa en la existencia concreta y en su historicidad constitutiva es percibido por Marcuse, en principio, como un claro progreso del pensamiento fenomenológico. Resulta interesante constatar que las referencias de *Ser y tiempo* a la comunidad y al destino común, posteriormente tan controvertidas, no suscitan en el joven filósofo recelo alguno, sino que son positivamente valoradas precisamente como aquello que «ha hecho avanzar su investigación radical al punto más extremo al que la filosofía burguesa ha llegado y en todo caso puede llegar». Y si no va más allá es justamente porque no saca todas las consecuencias de esta dimensión colectiva de la existencia y sigue aferrado a una concepción individual de ella, a la que Marcuse opone la afirmación tajante de que «la persona individual no es la unidad histórica Dasein», sino que la «unidad histórica concreta es siempre *una sociedad*». Por ello, en la lectura, básicamente positiva, de la resolución que abre la existencia «propia», el reproche que Marcuse realiza es que esa ruptura que revoca el pasado y que se apropia de la existencia «es remitida al Dasein solitario, en vez de remitirla a la resolución de la acción», una acción que transforme y reconfigure todo el espacio público; de ahí que «en el marco de la ruptura efectuada por el marxismo hacia la concreción práctica» la resolución existencial haya de ser entendida como «teoría de la revolución». Pero la objeción más decisiva que Marcuse pone en juego, anticipando lo que será la crítica clásica de la Escuela francfortiana, es la limitación insuperable que, a su entender, lleva consigo la posición *ontológica* de la fenomenología existencial: ésta no supera la abstracción propia de la ontología, de modo que los conceptos existenciales siguen dependiendo del tradicional esencialismo del «en cuanto tal»; pretenden exponer algo así como la «existencia en cuanto tal», concepto que se vuelve necesariamente vacío y contradice la llamada existencial a la concreción. La consecuencia esencial del planteamiento ontológico es la imposibilidad de rendir justicia a la concreción de la existencia. El razonamiento de Marcuse es claro: la fenomenología, que está obligada a dar la palabra a las cosas mismas, tiene que abrirse, cuando éstas son esencialmente históricas, a la situación histórica en que se dan; y eso significa mostrar lo que Marcuse llama la «constitución material de la historicidad», es decir, el nivel de concreción descubierto por Marx: las formas concretas de producción y reproducción de la existencia. «Precisamente esa concreción última –añade Marcuse– es la prestación del método dialéctico». Por ello, el esbozo de

una «fenomenología dialéctica» constituye el proyecto último de estos ensayos primitivos de Marcuse, un proyecto que apunta a lograr esa filosofía concreta que constituyó el anhelo de toda una generación y a la que Marcuse supo darle, con una precocidad admirable, una figura que todavía hoy mantiene despierto el interés.

A un registro completamente diferente obedece la última entrega del peculiar periodismo de investigación/persecución de antecedentes nazis al que, tras el éxito de *Heidegger y el nazismo*, se dedica Víctor Farías, cuyo último blanco fue Salvador Allende. Agotado, por su parte, el filón de los datos biográfico-intelectuales de Heidegger en torno a su relación con el movimiento nazi, Farías cambia de tercio y de tiempo, y se dedica a perseguir las huellas y la influencia de Heidegger en la actualidad, esto es, a exponer lo que el título de su libro expresa: *Heidegger y su herencia*. Planteado así el asunto, podría pensarse que Farías abordaría la espinosa tarea de guiarnos a través del pensamiento contemporáneo, analizando la diversa presencia de Heidegger en algunos de los más señalados pensadores que están, en mayor o menor medida, influidos por él: Gadamer, Derrida, Foucault, Rorty, Sartre, Patocka, Ricoeur, Vattimo, Marion, etc. Pues no, la herencia de Heidegger la constituyen «los neonazis, el neofascismo, el fundamentalismo islámico» y el mismísimo Hugo Chávez. Este es el mensaje esencial del libro: no hay ningún mal de nuestro tiempo –o, al menos, de los considerados como tales por la opinión pública occidental–, que no proceda de Heidegger. Esta no es, ciertamente, una tendencia exclusiva de Farías; compartida también por otros, valdría la pena examinar en alguna ocasión su efectividad y su alcance, pero, lamentablemente, el nuevo libro de Farías no da pie para ello. Y no por lo deshonesto de considerar que la herencia de Heidegger estriba en ser algo así como el mentor ideológico de todos los movimientos totalitarios del presente, sino por el contenido y el modo en que el libro ha sido elaborado. Destinado a revelar «la presencia activa del pensamiento de Heidegger en el renacimiento de la Nueva Derecha y el más extremo neonazismo», el libro es un centón de citas de autores variopintos, desde desconocidos panfletistas de Internet hasta figuras de cierto relieve, como Henry Corbin, Rudolf Bahro o Alain de Benoist, cuyo rasgo común es que, a su vez, citan a Heidegger. Conjunto de citas, ensartadas por afirmaciones enfáticas de Farías (del tipo «otro testimonio de la función determinante de Heidegger en el resurgimiento del neofascismo racista en Francia y Alemania» o «Evola no percibió el criptofascismo» de *Ser y tiempo*) que van mucho más allá de lo que los textos citados permiten decir, pero que están destinadas a grabar en el lector las conclusiones preconcebidas. Farías opera así como el pintor Orbaneja, que ante la posibilidad de que los espectadores no reconocieran lo representado en sus cuadros, escribía debajo «Esto es un gallo». En este sentido, la lectura atenta de los textos citados es, en muchas ocasiones, un eficaz desmentido de las hiperbólicas conclusiones. Pero la falta de rigor del libro se evidencia sobre todo en la desfachatez con que Farías teje redes de relaciones entre elementos ajenos e independientes con el fin de verosimilizar la idea única de la omnímoda influencia heideggeriana. Por aludir a alguno de los muchos ejemplos que empedran el libro: Henry Corbin, conocido especialista en la cultura árabe, fue el primer traductor al francés de *¿Qué es metafísica?*; en una entrevista, citada por Farías, alude a cómo la hermenéutica existencial de *Ser y tiempo* le sirvió como clave de interpretación de textos esotéricos árabes y gnósticos. Pues bien, esa confesión significa, al parecer, «el primado absoluto de la experiencia metarracional, reservada a escogidos, el carácter necesariamente autoritario de las afirmaciones que emanan de ella, la abstención táctica y la agresividad contra toda referencia a la

historia», caracteres todos ellos, añade Farías, «que explican la empatía por Heidegger y el islamismo» (p. 270). De esta forma, Corbin se transforma en un difusor del «heideggerianismo islámico», que «abre la puerta» al «más popular propagandista musulmán, otro islamista filoheideggeriano: Tarik Ramadan». El ejemplo es paradigmático: nada en las palabras de Corbin, citadas por el propio Farías, justifican sus afirmaciones, ni mucho menos la calificación de heideggerianismo islámico; y, por supuesto, no hay ninguna relación, que el propio libro haga ver, entre Tarik Ramadan y Corbin. Pero todo vale; hasta la conversión al islamismo de Garaudy, cuya relación con Heidegger es inexistente, es citada para fortalecer el contexto del «heideggerianismo islámico». Otro tanto cabe decir de las referencias a Vattimo; éste, como es bien sabido, ha escrito algunos artículos en la prensa internacional de apoyo a Chávez, lo cual, en manos de Farías, se transforma en «el heideggeriano Vattimo en defensa del antisemita Hugo Chávez», y todo ello para arrimar soportes heideggerianos a la supuesta influencia de Heidegger en Chávez a través de un sociólogo argentino, Norberto Ceresole, que fue su consejero y que utiliza, al parecer, conceptos heideggerianos en alguna de sus obras. Pero la desfachatez llega a su culmen cuando el capítulo dedicado a la extrema derecha en Francia termina atribuyendo a ésta, e indirectamente a Heidegger, el aumento de las agresiones antisemitas, isin hacer la menor mención al conflicto árabe-israelí!, que es el trasfondo universalmente reconocido de ellas.

Si a estas relaciones forzadas hasta la distorsión añadimos que el meollo del trabajo de Farías no rebasa el establecimiento de analogías y semejanzas, no nos extrañaremos de que el grado de rigor no alcance los niveles exigidos para un trabajo de este tipo. En efecto, el contenido del libro, además de las referencias a Heidegger de los autores neofascistas e islamistas citados, consiste esencialmente en mostrar semejanzas y coincidencias entre algunos tópicos del pensamiento heideggeriano -fundamentalmente la crítica de la modernidad y de la técnica y las apelaciones al «origen» griego por encima de la latinización- y el confuso magma mental de los movimientos de extrema derecha actuales, así como en enfatizar la utilización por parte de éstos de la célebre traducción de Platón con que termina el Discurso del Rectorado «Alles Grosse steht in Sturm»[1] y el gusto por denominar el anhelado nuevo Occidente con la denominación heideggeriana de Hesperia. Pero en vano buscaremos un análisis crítico que distinga conceptos, que delimite los rangos y niveles de su utilización, que muestre si hay alguna transformación en los temas heideggerianos utilizados, que se esfuerce por medir el alcance y el valor de las afirmaciones contenidas en los textos: en una palabra, que realice algo parecido a un trabajo de pensamiento. Todo lo contrario, su trabajo se reduce a acentuar, cuanto más mejor, las analogías, etiquetándolas con sustantivos gruesos (criptofascismo, neonazismo, racismo y similares) y a establecer toda suerte de parentescos sin análisis que los sustente. Admirable en este sentido es el capítulo dedicado a los «antecedentes de la recepción neofascista en Francia»: las referencias a Foucault, Lacan, Céline, etc., y su vinculación al «criptofascismo heideggeriano» son de una debilidad y una arbitrariedad antológicas. Las características formales de la composición del texto, por su parte, no mejoran el nivel: dado que el libro es, en lo esencial, una masa de citas, es llamativo que buena parte de los textos citados no provengan de fuentes originales, sino que se trate de citas de citas, sacadas de otros artículos que ya han realizado un presumible trabajo de selección; las referencias son deficientes, incompletas y, en algunos casos, erróneas; muchos textos entrecomillados carecen de referencia alguna, etc. *Heidegger*

y su herencia mantiene, así, la misma indigencia filosófica y la tendenciosidad constante de *Heidegger y el nazismo*, pero ha perdido el paciente trabajo de archivo, sustituido por paseos por la Red, cuyo resultado es un apresurado acopio de textos sin criterio de selección ni jerarquía algunos.

Un paso más decidido y brutal en esta línea lo da Emmanuel Faye. Si, para Farías, la herencia de Heidegger es el neonazismo, para Faye su pensamiento es, lisa y llanamente, la «introducción del nazismo en la filosofía», como titula su libro. Lo distintivo de este libro, lo que verdaderamente llama la atención desde su primera página, no es lo extremado de su tesis –la filosofía de Heidegger es nazismo *tout court*–, sino el asombroso espíritu con que está escrito un texto que pretende ser de filosofía. ¿Es posible leer filosóficamente un texto cuando uno se acerca a él como un exorcista a una posesión diabólica? Pues esta es la actitud de Faye, que no se recata de llenar su libro de avisos sobre el peligro mortal que representa la lectura de la obra heideggeriana. Sirva esto como botón de muestra: «Admitir la obra de Heidegger como una fuente de pensamiento es algo especialmente peligroso». Ante ella, añade, «no caben arreglos ni medias tintas»: o se rechaza con total determinación o «se deja uno impregnar, poseer y dominar por ella». En consecuencia, la edición de sus obras completas «no puede continuar figurando en las bibliotecas de filosofía: debería ser reubicada en los fondos de historia del nazismo y del hitlerismo». Uno no sabe qué admirar más, si la resurrección para filósofos del índice de libros prohibidos que se nos propone o la estupidez ingénita que se presume en el «indefenso» lector de Heidegger, que necesita una constante ilustración sobre la maldad intrínseca de un pensamiento que hay que expulsar del orbe filosófico. Escrito para legos en filosofía, el libro parece no tener otra meta que disuadir, con un constante tono dramático, de toda pretensión de lectura objetiva de Heidegger, bloqueando así la libre discusión y la discriminación en su pensamiento de piezas o momentos teóricos de posible productividad. Una tal pretensión es sistemáticamente acusada de superficial, adjetivo que para Faye significa no ver en cualquiera de sus textos el veneno nazi escondido. El ingenuo cultivador de esa pretensión puede ver un ejemplo de la profundidad interpretativa que Faye, por contraste, se atribuye en las páginas, brevísimas, dedicadas a *Ser y tiempo* y a la *Introducción a la metafísica*. Quedará sin duda cautivado por su hondura hermenéutica. Lo que el libro aporta sobre estudios anteriores acerca del nazismo heideggeriano es el comentario de dos seminarios inéditos de los años 1933-1935, cuyos textos no están accesibles aún para el lector ni figuran en las obras completas (tiene razón Faye en criticar la controvertida edición de éstas), por lo que no puede confrontarse su interpretación. Pero el juicio sumarísimo ignora, como siempre, la obra anterior a *Ser y tiempo* (1927): sin duda resulta todavía difícil localizar el germen nazi en las interpretaciones de Aristóteles, de san Pablo o de Kant, pero todo llegará, es cuestión de proponérselo. Lo peor de la impostada desmesura de interpretaciones de este tipo es que vacunan al lector contra el intento de abordar seriamente el vínculo innegable del pensamiento de Heidegger con el nazismo y de examinar las contorsiones que éste realizó con él para fundar su adhesión al «movimiento». Es legítimo, y quizá necesario, rechazar algunas (o muchas) posiciones heideggerianas, especialmente su crítica de la subjetividad moderna, como hace Faye, pero resulta moral e intelectualmente imposible operar con semejante espíritu.

---

[1] «Todo lo grande está en medio de la tempestad». La ambigüedad de la palabra Sturm («tempestad», pero también «asalto»), muy utilizada por el lenguaje nazi (el título completo de las tristemente célebres SA es

*Sturmabteilung*, Sección de asalto), era obviamente pretendida por Heidegger.