

Arendt y Heidegger ante el «diluvio de Auschwitz»

Emmanuel Faye

emmanuel.faye@gmail.com

Tras las *Conferencias de Bremen* de Martin Heidegger y, más aún, tras los escritos de Hannah Arendt, el nacionalsocialismo ha sido reinterpretado como revelador de la modernidad técnica hasta el punto de que la institución nazi de los campos de concentración y exterminio se ha visto erigida en paradigma de esta modernidad. Esta visión, que podría llamarse posmoderna, de la historia del siglo XX merece ser cuestionada.¹ ¿Cómo es posible que la obra de Heidegger, ese profesor y rector nacionalsocialista a quien se le prohíbe enseñar en 1945, haya tardado tanto tiempo en ser reconocida como un caso ejemplar, dentro del campo filosófico, de la visión del mundo o *Weltanschauung* nacionalsocialista que sus escritos elogian?² ¿Y cómo es que su pensamiento ha sido considerado, por el contrario, como una fuente de inspiración para «pensar» el nazismo? ¿De qué recepción se ha beneficiado para que, en lugar del pensador nazi que evidentemente era, se le confiriera el estatus de pensador *del* nazismo, lo cual es una cosa bien distinta? En resumidas cuentas, ¿cómo se ha llegado a sostener, aún hoy en día, que la filosofía necesitaría del autor de los *Cuadernos negros* para «comprender la Shoah»?³ Que el estudio del exterminio nazi supone el estudio de aquellos autores nacionalsocialistas tan radicales como Heidegger, que han legitimado explícitamente este exterminio,⁴ está plenamente justificado. Pero recurrir a la visión

1. Este artículo amplía una obra consagrada al estudio de las relaciones intelectuales entre Hannah Arendt y su antiguo profesor: *Arendt y Heidegger. El exterminio nazi y la destrucción del pensamiento*, Madrid, Akal, 2019, examina las condiciones de su recepción mundial y repasa las revelaciones aportadas por la publicación de los primeros *Cuadernos negros*. Sigue a un primer libro que pretende mostrar, a partir de dos seminarios inéditos, que la visión del mundo nacionalsocialista se inscribe dentro de los propios fundamentos del pensamiento heideggeriano (*Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*, Akal, 2009; segunda edición ampliada con un prefacio inédito, 2018).
2. Martín Heidegger enseña, por ejemplo, en 1933-1934 que «cuando hoy en día el *Führer* habla sin cesar de la reeducación en la visión del mundo nacionalsocialista, esto no significa inculcar tal o cual eslogan, sino producir una *transformación total*, un *proyecto mundial* sobre la base del cual eduque al pueblo por entero» (Martin HEIDEGGER: *Sein und Wahrheit*, GA 36/37, Fráncfort del Meno, Klostermann, 2001, p. 225).
3. Véase E. FAYE: *Arendt y Heidegger*, p. 276.
4. Heidegger instó a sus estudiantes a prepararse a largo plazo y aspirar a la «exterminación total» del enemigo interior incrustado en la raíz del pueblo (GA 36-37, pp. 90-91) y en 1941, en sus *Cuadernos negros*, hizo elogio de la política nazi que obligaba al enemigo a proceder a su propia

heideggeriana de la modernidad y la técnica para «comprender la Shoah» implica algo más, a saber, que el filósofo acepta adoptar el punto de vista de los verdugos.

HEIDEGGER DESPUÉS DE 1945: UNA REESCRITURA REVISIONISTA DE LA HISTORIA DEL SIGLO XX

Este giro tan cuestionable sobre el estatuto que se debe otorgar a los escritos de Heidegger se debe sobre todo a la habilidad con la que supo proponer, después de 1945, una relectura de aquello que él llama entonces el «nihilismo» europeo y mundial, así como a una reinterpretación de la técnica moderna escuchada en una conferencia –pronunciada en el Club de Bremen de 1949 y llevando este título– como un «dis-positivo» (*Ge-stell*) planetario, nacido de la autoafirmación del sujeto moderno y responsable de la devastación de la tierra. Esta crítica de la técnica tenía un objetivo estratégico: hacer creer en una toma de distancia por su parte respecto del nacionalsocialismo, la cual se habría producido desde mediados de los años treinta. Se trataba de dejar pensar que la crítica heideggeriana del nihilismo y de la técnica contenía un cuestionamiento del propio nazismo.

Esta estrategia se basó en una reescritura y una auténtica autofalsificación de sus cursos y conferencias de los años treinta. Un ejemplo entre tantos es que Heidegger editó en 1971, cinco años antes de su muerte en 1976, su curso de 1936 sobre Schelling suprimiendo una frase clave donde reconocía a Mussolini y a Hitler haber sabido desencadenar en Europa, a partir de su comprensión de Nietzsche, «contra-movimientos» frente al nihilismo. El nacionalsocialismo hitleriano representó para Heidegger en los años treinta –y de manera totalmente positiva– un contramovimiento destinado a superar aquello a lo que llamó igual que Nietzsche, aunque en otro contexto histórico: el nihilismo europeo. Durante el periodo comprendido entre los años cincuenta y setenta, por el contrario, dará a entender, gracias a la reescritura de sus inéditos de los años treinta –como la conferencia de 1938 sobre «La época de la imagen del mundo», analizada por Sidonie Kellerer–⁵ que el nazismo habría representado una modalidad de la modernidad técnica que él habría criticado desde mediados de los años treinta.⁶

Esta interpretación estratégica, necesaria por un tiempo para resurgir después de la derrota nazi de 1945, será explícitamente desaprobada por el propio

«auto-destrucción» (Martin HEIDEGGER, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)* (edición de Peter Trawny), GA 96, Fráncfort del Meno, Klostermann, 2014, p. 260).

5. Véase S. KELLERER: «Le maquillage d'un texte : à propos d'une conférence de Heidegger de 1938», *Heidegger, le sol, la communauté, la race*, en E. FAYE (ed.): París, Beauchesne, 2014, pp. 97-139.
6. Esta autofalsificación de sus textos contribuyó en gran medida a lo que el jurista nazi Carl Schmitt, irónicamente y no sin cierta envidia, llamó en su *Glossarium* –una revista antisemita de los años 1947-1951, publicada en 1991–, el «come-back» de Heidegger, mientras que en la *Obra completa* en 102 volúmenes aparecieron de manera póstuma las versiones originales de sus cursos, dejando así ver progresivamente el verdadero pensamiento del autor de *Ser y tiempo*.

Heidegger, aunque de manera póstuma, en una entrevista concedida al *Spiegel* bajo un título tomado de Hölderlin, «Sólo un Dios puede salvarnos», bajo la orden de no ser publicada hasta su muerte. Allí afirma que, de hecho, los nacionalsocialistas habrían ido en la dirección de una «relación satisfactoria» del hombre con la esencia de la técnica. No podemos dejar de mencionar a este respecto su elogio en 1940, en el momento de la invasión a Francia, de la «motorización de la Wehrmacht», que eleva al rango de un «acto metafísico». Sin embargo, a pesar del auténtico *coming out* póstumo que representan a la par la entrevista del *Spiegel* y la conclusión del curso sobre Nietzsche de 1940 recuperado en la *Obra completa*, la recepción de Heidegger ha continuado generalmente viendo en él al mismo tiempo la crítica del nacionalsocialismo y de la técnica. Esta interpretación finalmente desmentida por el propio Heidegger fue de alguna manera fijada en su versión canónica por un libro de un allegado, publicado en francés en una colección de la Nueva Derecha.⁷ La misma tesis se encuentra entre los lectores de Heidegger que dicen ser de izquierdas pero que no parecen ser conscientes de las manipulaciones textuales que han hecho posible semejante interpretación.

Además, no se trata solo de que Heidegger se exculpe, al menos temporalmente, de su compromiso radical con el nazismo, suficiente en cualquier caso para que su obra pueda de nuevo llegar al público de nuestras democracias en las primeras décadas después de la guerra. Se trata asimismo de trasladar la responsabilidad del advenimiento del nazismo sobre aquello que él llama el «pensamiento calculador» específico de la modernidad desde Descartes, el cual habría preparado el despliegue del «dis-positivo» de la técnica moderna, donde el nacionalsocialismo no habría representado sino uno de los avatares. Esta ya no es la visión del mundo racista, antisemita y exterminadora del nazismo que el propio Heidegger había hecho suya, sino por el contrario, del individualismo y la racionalidad de la época moderna, de Descartes a la Ilustración; en resumen, los objetivos históricos del nazismo, que paradójicamente se consideran responsables de los peores crímenes del siglo XX.

En sus *Conferencias de Bremen*, Heidegger llegó a afirmar que lo que él llamaba entonces «la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y los campos de exterminio» no había sino representado una de las manifestaciones del «dis-positivo» técnico planetario, de la misma manera que, por ejemplo, la «industria alimenticia mecanizada». Esta comparación extremadamente dudosa inspiró la asimilación que hoy en día encontramos de los campos de concentración nazis y la ganadería industrial con sus mataderos, una asimilación sin fundamento histórico ya que, hay que precisar, los nacionalsocialistas jamás practicaron nada que tenga que ver con la «cría» industrial de sus víctimas. La comparación comete además la torpeza de atribuir la responsabilidad de la destrucción nazi a la

7. Silvio VIETTA: *Heidegger critique du national-socialisme et de la technique*, colección «Révolution conservatrice» dirigida por Alain de Benoist, Puiseaux, Pardès, 1989.

modernidad técnica en lugar de fomentar una comprensión más profunda de la realidad de la intención exterminadora y genocida que se manifestó en el nazismo, con la legitimación de autores como Heidegger.

El autor de las *Conferencias de Bremen* no hará pública su provocadora tesis durante su vida, pues esto le habría obligado a rendir cuentas. Publicará inicialmente en 1962 su conferencia titulada «El dis-positivo», sin la frase en cuestión. Fue un antiguo revisor, Wolfgang Schirmacher, quien haría la revelación dos décadas más tarde en un libro titulado *Technik und Gelassenheit*. Es posible, no obstante, afirmar sin exageración –como lo confirma hoy en día el contenido del último volumen publicado de los *Cuadernos negros* correspondiente a los años 1942-1948–⁸ que tanto el pensamiento como la recepción de Heidegger después de 1945 giran de alguna manera en torno a esta frase y algunas otras que ponen igualmente en juego su interpretación de la destrucción de los judíos de Europa y su relación radicalmente conflictiva con el judaísmo; frases igualmente suprimidas en primer lugar y que poco a poco fueron hechas públicas tras su muerte e indefinidamente comentadas.

La tesis de Philippe Lacoue-Labarthe, por ejemplo, gravita en torno a su comentario de la frase en cuestión. El autor de *La ficción de lo político* le reprocha menos a Heidegger su compromiso con el nazismo que su «silencio imperdonable» sobre lo que él llama el «desastre».⁹ Como escribe en *La poesía como experiencia*: «aquí es donde reside el error irreparable de Heidegger: no en las proclamaciones de 1933-1934 [...], sino en el silencio sobre el exterminio».¹⁰ En realidad, este silencio tan comentado es un mito: no solamente publicó en 1953 un vibrante elogio de la «grandeza y verdad interna» del movimiento nazi, sino que programó la publicación, al final de su *Obra completa*, de sus *Cuadernos negros*, en los que se alegra, en 1941, del acto más alto de la política de los nacionalsocialistas, que consiste en obligar al adversario a proceder a su propia «auto-destrucción» (*Selbstvernichtung*).¹¹

HANNAH ARENDT, HEIDEGGER Y EL NACIONALSOCIALISMO

¿Dónde situar a Hannah Arendt en este contexto? Ella no puede estar familiarizada con los escritos de Heidegger a los que hemos tenido acceso progresivamente después de tres décadas. No ignora, sin embargo, el rumor creciente que, al principio de los años treinta, detecta en él un «antisemitismo rabioso» (*enragierten Antisemitismus*). La carta de 1932 donde ella le pide explicaciones a este respecto

8. Martin HEIDEGGER: *Anmerkungen I-IV (Schwarze Hefte 1942-1948)* (edición de Peter Trawny), GA 97, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2015.

9. Philippe LACOUÉ-LABARTHE: *La fiction du politique*, París, Bourgois, 1987, pp. 171-172.

10. ÍD.: *La poésie comme expérience*, París, Bourgois, 1986, p. 167.

11. Véase E. FAYE: *Arendt y Heidegger*, pp. 277-279.

se perdió, pero la respuesta se conserva, la cual refleja la exasperación de verse rodeado de estudiantes judíos.¹²

Además, apenas restablecida su autorización para enseñar, Heidegger publicó en 1953 –al mismo tiempo que reeditó *Ser y tiempo*– su curso de 1935, *Introducción a la metafísica*, el cual incluye un elogio de la «verdad interna y la grandeza» del movimiento nacionalsocialista. Entonces, ¿cómo puede una autora como Hannah Arendt, célebre por su crítica descripción del totalitarismo nacionalsocialista, aceptar a partir de finales de los años cuarenta ponerse al servicio de la reputación de Heidegger y de la difusión de su pensamiento, a pesar de su elogio reafirmado de la grandeza y la verdad del nazismo? ¿De qué manera puede resolverse esta aparente contradicción?

Parece necesario a este respecto medir hasta qué punto el pensamiento de Heidegger pudo influir en el de Arendt. Cuando ella le envía, en 1960, la traducción alemana de *La condición humana*, el envío iba acompañado de una carta donde ella reconoce que su libro le debe «casi todo, en todos los sentidos».¹³ En septiembre de 1969, en un discurso radiodifundido en alemán con motivo del ochenta cumpleaños de Heidegger, ella lo eleva al nivel de un nuevo Platón y ve en él el «rey secreto» en el «reino del pensamiento».¹⁴ Es más, en un libro de homenajes publicado simultáneamente por la editorial Klostermann, llegó a escribir que «la vida y obra [de Heidegger] nos ha enseñado lo que es PENSAR», hasta el punto de que sus escritos «seguirán siendo en este sentido paradigmáticos».¹⁵ Finalmente, en su obra póstuma *La vida del espíritu*, Arendt afirmará haber estado durante mucho tiempo «entre las filas» de quienes se comprometieron a «desmantelar la filosofía [...] con sus categorías», lo que significa que muy pronto se unió al programa heideggeriano de destrucción de la filosofía.

Este ditirambo arendtiano, que eleva el pensamiento heideggeriano al rango de paradigma del pensamiento humano, ¿parte de una apreciación puramente filosófica? En este sentido, debemos prestar atención a lo que Arendt afirma al principio de *La vida del espíritu*. El interés que tiene, escribe, por las «actividades del espíritu», comenzó cuando asistió en 1961 al juicio de Eichmann en Jerusalén. Es lo que ella llama la «ausencia de pensamiento»¹⁶ –en inglés, *thoughtlessness*; en alemán, *Gedankenlosigkeit*– de uno de los principales responsables de

12. Véase el comentario crítico de Clemens PORNSCHLEGEL: ««Sautillements du vers». Quand Heidegger s'explique avec Goethe», en *Penser l'Allemagne. Littérature et politique aux XIXe et XXe siècles*, París, Fayard, 2009, pp. 145-146.

13. Hannah ARENDT y Martin HEIDEGGER: *Lettres et autres documents 1925-1975*, op. cit., p. 147.

14. Hannah Arendt, «Martin Heidegger a quatre-vingts ans», *Vies politiques* (trad. del alemán por Barbara Cassin y Patrick Lévy), París, Gallimard, 1974, p. 310.

15. Hannah ARENDT y Martin HEIDEGGER: *Lettres et autres documents 1925-1975*, op. cit., pp. 188-189.

16. N. de la T. Traducimos literalmente del francés *absence de pensée*, en el sentido de falta de reflexión o de conciencia (moral).

la ejecución del exterminio de judíos de Europa, Adolf Eichmann, lo que despertó su interés.¹⁷

No parece que debiéramos tomar al pie de la letra esta sorprendente confesión. De hecho, la tematización arendtiana del pensamiento se remonta en realidad al curso de Heidegger de los años 1951-1952, *¿Qué significa pensar?*, del cual asistió a varias sesiones y recibió de Heidegger una copia del texto integro. Son cuatro las propuestas negativas sobre lo que el pensamiento no es, extraídas por ella de este curso para resaltarlas en *La vida del espíritu*. Resumidamente, Arendt se refiere al comienzo de la introducción a su obra póstuma, de manera alternada, a la concepción heideggeriana del pensamiento y a la evocación de un Eichmann caracterizado por su «ausencia de pensamiento». Ofrece así al lector lo que hemos llamado una estructura bipolar, formada por la oposición entre Heidegger –ahora asentado como pensador paradigmático– y Eichmann, el ejecutor supuestamente sin pensamiento ni motivo.¹⁸

LOS CAMPOS, PARADIGMA DE LA MODERNIDAD SEGÚN ARENDT, Y LA SUPRESIÓN DE LA DISTINCIÓN ENTRE CAMPOS DE CONCENTRACIÓN Y CAMPOS DE EXTERMINIO

¿De qué manera da cuenta Hannah Arendt del exterminio nazi? La autora de *Los orígenes del totalitarismo* es particularmente conocida por la importancia que atribuye a la institución de los campos de concentración y exterminio en los regímenes totalitarios. No se observa lo suficiente que este acento, legítimo en sí mismo, va acompañado de una reescritura particularmente discutible de la historia del nacionalsocialismo. En un artículo de 1950 titulado «Las técnicas de las ciencias sociales y el estudio de los campos de concentración», afirma que «la institución de los campos de concentración y exterminio –es decir, tanto las condiciones sociales en vigor en el interior de los campos, cuanto su función en el aparato de terror más amplio propio de los regímenes totalitarios– bien podría convertirse en este fenómeno inesperado, en este escollo en el camino de una comprensión adecuada de la política y de la sociedad contemporáneas».¹⁹ Ella considera, así, los campos a la vez como laboratorios de la dominación totalitaria y como reveladores de la evolución de nuestras modernas «sociedades de masas» igualitarias, burocráticas y tecnificadas. Con Arendt, los campos se convirtieron para muchos en el paradigma de la modernidad. Muy próxima al pensamiento de las *Conferencias de Bremen* y de los ensayos sobre la técnica de Heidegger, esta visión inspiró directamente las tesis de Giorgio Agamben en *Homo sacer* y de Zygmunt Bauman

17. Hannah ARENDT: *La Vie de l'esprit*, París, PUF, 2007, pp. 20-21.

18. Es esta estructura la que se cuestiona en los dos capítulos finales de *Arendt y Heidegger*.

19. Hannah ARENDT: *Auschwitz et Jérusalem*, París, Presses Pocket, 1991, p. 203.

en *Modernidad y Holocausto*, e irriga más ampliamente una gran parte del llamado pensamiento posmoderno, caracterizado por un juicio a una modernidad supuestamente demasiado racionalista y técnica desde Descartes y Galileo.²⁰

Tal visión de los campos como paradigma de la modernidad reposa sobre una reescritura particularmente discutible de la historia del nazismo. Arendt afirma, de hecho, que reinó en los campos una completa reversibilidad de los verdugos y las víctimas. Ella no realiza ninguna distinción precisa entre los campos de concentración como Buchenwald y los lugares de exterminio como Birkenau o Treblinka. Podríamos pensar que no disponía de la información histórica que le permitiera pensar esta distinción. En realidad, este no es el caso. En 1946, una obra notable se publicó en inglés: *El Libro Negro. Los crímenes nazis contra el pueblo judío*.²¹ En él se encuentran un número considerable de testimonios y descripciones de los campos de exterminio de Sobibor, Chelmno, Maidanek, Birkenau y Treblinka –cito los nombres de estos lugares de muerte en el orden de mención de *El Libro Negro*–. La diferencia entre los campos de exterminio –*Vernichtungslager*, la palabra es mencionada en el libro a propósito de Maidanek²² y los campos de concentración es ya explícita en estas páginas. Arendt no solo conoce el libro, sino que publica una reseña muy negativa y, por lo demás, incompleta, en un artículo de 1946 titulado «La imagen del infierno». Le reprocha al libro un uso político de los hechos. Llega incluso a escribir que «necesitamos desesperadamente, para el futuro, la verdadera historia de este infierno construido por los nazis», pero en realidad es ella misma quien guarda silencio o distorsiona los hechos. Compuesta por varios comités de escritores judíos americanos, rusos y de Jerusalén, la obra representa, de hecho, en un extenso capítulo de más de cincuenta páginas titulado «Aniquilación»,²³ una síntesis muy lograda de testimonios recogidos entre los singulares supervivientes de los campos de exterminio. Su objetivo era el de elaborar una acusación que pudiera ser utilizada durante el juicio de Núremberg, para demostrar la responsabilidad del pueblo alemán y de los dirigentes nazis en el exterminio de los judíos de Europa.

Obviamente, Arendt rechaza tal enfoque. Su descripción de los campos, particularmente en el tercer volumen de *Los orígenes del totalitarismo*, guarda silencio sobre casi todo lo que era conocido entonces sobre los campos de exterminio, y ofrece una descripción de los campos casi exclusivamente basada en la obra de David Rousset publicada en 1947, *Les jours de notre mort*, dedicada a describir la vida en el campo de concentración de Buchenwald. Incluso el uso de este libro

20. La relación crítica de Arendt con la modernidad, así como con los derechos humanos es notablemente contextualizada por Zeev STERNHELL: *Les anti-Lumières. A tradition from the 17th century to the Cold War*, París, Gallimard, 2010, pp. 760-763.

21. *The Black Book. The Nazi Crime Against the Jewish People*, Nueva York, Duell, Sloan and Pearce, 1946.

22. *Ibid.*, p. 381.

23. *Ibid.*, pp. 241-413.

parece tendencioso pues, en relación con sus notas de lectura conservadas en sus archivos, ella suprime en *Los orígenes del totalitarismo* todo lo que en Rousset va contra la tesis de la indiferenciación de los verdugos y las víctimas, de la pasividad de estas últimas, de la ausencia de revueltas y de resistencia; en resumen, de la pérdida, según los términos de Arendt, de toda «espontaneidad» humana.²⁴

Es importante, pues, confrontar el paradigma arendtiano con el hecho de que reposa sobre una base históricamente distorsionada, lo cual habría podido ser subsanado por la distinción ampliamente documentada en *El Libro Negro* entre los campos de concentración y los campos de exterminio. De hecho, si bien los campos de concentración nazis comportaban una forma de organización colectiva deshumanizante que podía reconstituirse y analizarse a partir de los escritos de los supervivientes, no puede decirse lo mismo de los lugares de exterminio, donde las víctimas eran inmediatamente exterminadas en masa y donde la proporción de aquellos autorizados a vivir, de manera siempre provisional para llevar a cabo las tareas más allá de la muerte encomendadas a los *Sonderkommandos*, era ínfima. Los lugares de exterminio, que funcionaban ciertamente con una minuciosa planificación, estaban muy frecuentemente lejos de aparecer, en su primitivismo bárbaro, como los lugares elevados de implementación de los procesos de la técnica moderna. Y no se trataba, como sostiene Arendt, de experimentar una transformación de la naturaleza humana, sino de exterminar a poblaciones enteras. A este respecto, la contribución de Raphael Lemkin, quien acuñó en 1943 el concepto jurídico de genocidio, parece ser más esclarecedora que las especulaciones ahistóricas de Arendt sobre el supuesto paradigma de los campos.

En la visión propagada por Arendt, el antisemitismo nazi ya no aparece como principal, sino como instrumental. Se trata, según ella, de un medio cómodo para que los dirigentes nazis encontraran una primera categoría de víctimas «inocentes» para poblar los campos, una vez quebrantada toda oposición política. Su objetivo consiste en alimentar por todos los medios el «terror», esencia según ella de los gobiernos totalitarios. Arendt privilegia así una interpretación puramente estratégica e instrumental de las persecuciones y del exterminio, donde toda toma en consideración de la intención genocida y todo estudio serio de la *Weltanschauung* quedan proscritos.

En esta visión, la responsabilidad de las élites intelectuales del nazismo es descartada. De este modo, en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt exonera a Carl Schmitt de sus responsabilidades, a pesar de haber realizado una justificación de las leyes raciales de Núremberg bajo el título «La Constitución de la libertad» y de haber organizado en 1936 un vasto coloquio combativo contra el espíritu judío en la ciencia del derecho, sobre el cual puede decirse que su título copia el de la famosa obra de Richard Wagner sobre *El judaísmo en la música*. Esta exonación beneficiará igualmente a Heidegger. Así, las tesis de Arendt sobre Eichmann

24. Véase E. FAYE: *Arendt y Heidegger*, pp. 159-161.

como ejecutor «sin pensamiento» están ya contenidas en germen, una década antes, en sus publicaciones de principios de los años cincuenta sobre el totalitarismo nazi y sobre los campos.

LA CONFERENCIA DE BREMEN DE HEIDEGGER SOBRE «EL DIS-POSITIVO» (GE-STELL), RESPUESTA AL PREFACIO DE ARENDT A JASPERS DE 1948

¿Cómo se establece, a este respecto, la relación precisa entre la visión de Arendt y la de Heidegger? Prestemos atención al préstamo mutuo de vocabulario. Más de una vez se hace mención, en *El libro negro*, a las «fábricas de la muerte» (*death factory*), particularmente a propósito de Sobibor y Treblinka. Con su humor perverso y para evitar toda revuelta suscitada por la desesperación, las SS hicieron correr el rumor de que Sobibor era una fábrica de botones (*button factory*) a la cual debían ir a trabajar los judíos deportados.²⁵ Muy pronto, Arendt retoma el vocabulario y la metáfora industriales, por ejemplo, en su carta a Jaspers del 17 de diciembre de 1946, donde ella menciona las «fábricas para fabricar muertos» (*Fabriken [...] zur Herstellung von Toten*). Encontramos, además, escrita por su pluma en *Los orígenes del totalitarismo* en 1951, la expresión menos usual de «fabricación masiva y demencial de cadáveres».²⁶ Esta expresión ha sido criticada justamente por la amalgama de confusión que supone entre los campos de concentración y los lugares de exterminio; entre el descubrimiento ampliamente fotografiado y filmado por los Aliados, en el momento de la liberación de campos como el de Bergen-Belsen, de montones de cadáveres, y el hecho de que en los lugares de exterminio de la Operación Reinhardt –Belzec, Sobibor, Treblinka– las SS habían borrado intencionalmente todo rastro de exterminio al quemar a los muertos y mezclar las cenizas de las víctimas con la tierra, a continuación cubierta por una plantación de altramuces.

Ahora bien, Heidegger utiliza la misma expresión de «fabricación de cadáveres» en 1949, en sus *Conferencias de Bremen*, por consiguiente, dos años antes de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo*. Numerosos autores se han preguntado si y cómo Arendt habría podido tener conocimiento de estos textos entonces inéditos. ¿Se los habría dado a leer Heidegger tras sus encuentros en febrero

25. «The Sobibor death factory [...] the German name for it was «button factory»» (*The Black Book*, op. cit., p. 174); véase igualmente Marek BEM: *Sobibor Extermination Camp 1942-1943*, 2015, p. 152, disponible en <http://www.sobibor.org/wp-content/uploads/2016/05/M_BEM_ksi_Sobibor_Extermination_Camp_20150107-1.pdf>.

26. «The insane mass manufacture of corpses» (Hannah ARENDT: *The Origins of Totalitarianism*, Orlando/Austin/Nueva York, Harcourt, 1976, p. 447); en alemán: «die irrsinnige Fabrikation von Leichen» (*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Múnich, Piper, 2006, p. 921). La traducción francesa no traduce *insane* y recoge solamente «la producción masiva de cadáveres» (*Les Origines du totalitarisme*, París, Gallimard, 2002, p. 786).

de 1950 en Friburgo? ¿Habría tenido ella conocimiento antes que nadie de los enunciados heideggerianos sobre la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y los campos de exterminio?²⁷

En realidad, es Arendt quien utiliza primero la expresión en cuestión: lo hace en 1948 en *Sechs Essays*, libro demasiado olvidado, que ella rechazará dejar que se reedite durante su vida. En su prefacio escrito en forma de dedicatoria a Karl Jaspers, afirma que para llegar a comprender lo que ahora llama «Auschwitz» es necesario abandonar el terreno de los hechos, a fin de superar lo que no duda en llamar «el odio ciego» del pueblo judío hacia los alemanes, el cual sería «debido a las cámaras de gas». Observamos la inversión: ¡el odio ya no está situado del lado de los exterminadores, sino del pueblo exterminado! La tesis de Arendt es que la hostilidad regulada por las leyes –hay que entender aquí, las leyes raciales de Núremberg de 1935– todavía formaba parte de la «hostilidad tan banal como conocida» [sic]. Pero con las cámaras de gas, con «Auschwitz», «la fabricación de cadáveres –escribe– ya nada tiene que ver con la hostilidad». Se trata, según ella, de un acontecimiento radicalmente irracional y abismal, que sobrepasa todas nuestras categorías políticas. Arendt no duda en comparar entonces «Auschwitz» con el «diluvio» que cae sobre Noé y su arca, un diluvio que «aún puede caer sobre nosotros cualquier día». Si nos atenemos al terreno de los hechos, si persistimos en nuestra consideración de que las cámaras de gas reflejaban una intención hostil –genocida, diríamos hoy en día– de los nacionalsocialistas hacia el pueblo judío, estaríamos alentados, según ella, a «perpetuar la aniquilación de la misma manera que los nazis fabricaron cadáveres en Auschwitz».²⁸

Estamos con este texto, pues, en presencia de un ensayo de reversibilidad inquietante, pues se trata de un modo de razonamiento demasiado conocido, del cual los nacionalsocialistas alemanes se hicieron especialistas tras su derrota en 1945. Encontramos así, por ejemplo, que en los *Cuadernos negros* Heidegger afirma que los Aliados han transformado Alemania en un gigantesco «KZ», o campo de concentración, y que es la aniquilación de Alemania lo que está ahora en la agenda. Igualmente, Carl Schmitt en *Ex captivitate salus*, escrito en las prisiones de Núremberg luego de su *Glossarium* –revista antisemita escrita en los años 1947-1951 y publicada en 1991– se presenta complacientemente como víctima, a pesar de que gozó de una jubilación activa en su hogar de Plettenberg, con autorización para publicar y dar conferencias en el extranjero. Ahora bien, nada es más falso que esta pretendida reversibilidad entre víctimas judías y exterminadores nazis. La intención de los autores del *Libro negro* vilipendiado por Arendt no es la de someter al pueblo alemán a lo que los propios judíos de Europa habían

27. Esta es la pregunta que plantea, por ejemplo, el sociólogo alemán Lars LAMBRECHT en su contribución al volumen pionero *Philosophie im Nationalsozialismus* (Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 2009, pp. 312-321).

28. Hannah ARENDT: «Hommage à Karl Jaspers», en *La philosophie de l'existence et autres essais*, París, Payot, 2000, pp. 151-155.

soportado. Ninguna intención genocida queda reflejada en este libro: se trata de llevar al plano internacional la reparación de los crímenes cometidos por los nacionalsocialistas alemanes.

Atento a la forma en que se le percibe en este período crítico donde se ve situado al margen, Heidegger revisó cuidadosamente este texto de Arendt. Por lo tanto, es posible proponer la hipótesis de que la conferencia de Bremen de 1949 sobre «El dis-positivo» representó su respuesta al prefacio de Arendt a Jaspers aparecido un año antes. Heidegger se sirvió de esta dilución arendtiana de las responsabilidades nazis. Asimilar «Auschwitz» con un «diluvio» es presentar la destrucción de los judíos de Europa no como lo que fue –a saber, un programa intencional de exterminio de todo un pueblo– sino como un acontecimiento sin razón, situado en alguna parte entre el cataclismo natural y el castigo divino; un acontecimiento, afirma Arendt, que puede así golpearlos a cada uno de nosotros, en cualquier momento. El autor de las *Conferencias de Bremen* sacó partido de estos enunciados para referirse a su vez a las cámaras de gas y los campos de exterminio, pero sin nombrar ya a las víctimas judías ni señalar a los responsables nazis. El exterminio de los judíos de Europa por los nacionalsocialistas ya entonces no aparece sino como una manifestación, entre otras, del «dis-positivo» de la técnica moderna.

La lectura del prefacio de Arendt habría podido además contribuir a inspirar a Heidegger, el año siguiente, en su elección del término «dis-positivo» (*Ge-stell*). Arendt, de hecho, se refiere a «alguien que había sido contratado (*eingestellt*) en una fábrica de la muerte».²⁹ Heidegger habría podido derivar de este uso arendtiano del verbo *einstellen* el sustantivo *Ge-stell*, por el cual la realidad de los campos de exterminio es reducida a representar una de las manifestaciones, entre otras, de un «dis-positivo» técnico planetario propio de la modernidad, dentro del cual los individuos se encuentran atrapados, lo quieran o no.

No se trata de afirmar que Heidegger y Arendt dicen exactamente lo mismo, sino de mostrar que sus discursos van en direcciones convergentes. Sea como sea la hipótesis que acabamos de formular, parece obvio que Heidegger vio todo el partido que podía sacar de este prefacio de Arendt a Jaspers para presentar el exterminio nazi como un dispositivo técnico impersonal, sin responsabilidad política asignable. Esta es igualmente una manera de zafarse él mismo de su responsabilidad.

Ese mismo año, 1948, cuando Hannah Arendt publica sus seis ensayos con el prefacio a Jaspers, Raul Hilberg emprende las investigaciones a las que consagrará su vida sobre *La destrucción de los judíos europeos*. Doce años más tarde, en 1960, cuando intentó publicar su obra, Prensas universitarias de Princeton le

29. «der [...] in einer Mordfabrik eingestellt war» (Hannah ARENDT: *Sechs Essays*, Schriften der Wandlung 3. Unter Mitwirkung von Karl Jaspers, Werner Krauss und Alfred Weber, Dolf Sternberger ed., Heidelberg, enero 1948, p. 8; reeditado en Hannah ARENDT: *Sechs Essays. Die verborgene Tradition*, Kritische Gesamtausgabe, Complete Works. Critical Edition, Band 3, Constance, Wallstein Verlag, 2019).

otorgan a Hannah Arendt la responsabilidad de evaluar el manuscrito. Presentará un informe negativo, disuadiendo así al editor de publicar la obra. En *Política de la memoria*, Hilberg relata cómo encontró en el fondo de la Biblioteca del Congreso una carta de Gordon Hubel de Princeton University Press, en la cual las Prensas le enviaban un cheque a Arendt y le agradecían que desde su condición de experta les hubiera comunicado que «en el plano de los hechos, Reitlinger, Polyakov y Adler habían agotado el tema». «Esto es –añade Hilberg– lo que Hannah Arendt pensaba un año antes de la captura de Eichmann en Argentina». Una vez que la obra fue publicada por un pequeño editor, en una carta del 22 de enero de 1963 donde ella responde a algunas cuestiones de Klaus Piper, Arendt escribe una cosa bien diferente. Reconoce que utilizó «los documentos presentes en el libro de Raul Hilberg publicado en 1961. Es un clásico –añade– al lado del cual todas las investigaciones anteriores, como las de Reitlinger, Poliakov, etc., parecen estar anticuadas. [...] En cualquier caso, nadie podrá escribir sobre estas cuestiones sin utilizarlo».³⁰ La reseña negativa de Arendt, quien disuadió a Princeton de publicar a Hilberg, ¿no refleja una intención similar a aquella que la había llevado a escribir un informe negativo sobre el *Black Book*? Desviar la atención de la realidad del exterminio nazi para sustituirlo por una descripción funcional de los campos, basada en cierta interpretación de Buchenwald –y no de Birkenau o Treblinka–, que tendía a borrar la distinción moral e histórica entre verdugos y víctimas. Es esta igualmente una intención que podemos encontrar en su interpretación de la personalidad de Eichmann.

LA SUPUESTA «AUSENCIA DE PENSAMIENTO» DE EICHMANN SEGÚN ARENDT

Arendt es conocida por su famosa afirmación de que Eichmann –uno de los principales ejecutores de la «solución final», organizador a petición de Heydrich de la conferencia de Wannsee de enero de 1942, sobre la cual escribirá un informe– representaría la «banalidad» del mal. Con este término, presentado a menudo como abierto a múltiples interpretaciones, Arendt designa en realidad precisamente aquello que llama «la ausencia de pensamiento» de Eichmann; no la falta de inteligencia, añade ella, sino la ausencia de motivo. Al hablar de un hombre «sin pensamiento», emplea un término heideggeriano para caracterizar la condición del hombre atomizado en las sociedades de masas, el cual habría perdido toda «espontaneidad» y, en el caso de Eichmann, se conformaría con obedecer órdenes. Sin embargo, si bien esta visión de Eichmann refleja la línea seguida por la defensa del *Obersturmbannführer* de la SS durante el juicio de Jerusalén, no corresponde

30. Véase Raul HILBERG: *La politique de la mémoire* (trad. del inglés por Marie-France de Palmera), Gallimard, Arcades, 1996, p. 149.

a la personalidad real de quien desobedecerá las órdenes de Himmler y perseguirá por iniciativa propia la deportación y exterminio de judíos húngaros. Varios trabajos recientes o en curso, empezando por la biografía de un historiador inglés, David Cesarani, dedicado a lo que él llama la formación de un genocida, nos muestran el fanatismo de quien dirá en Argentina haber combatido por «la ley sagrada de su pueblo» y «la libertad de su sangre».³¹

Hannah Arendt, por su parte, se esfuerza en exonerar a Heidegger de toda responsabilidad, al situarlo como paradigma del pensamiento, lo cual contrasta radicalmente con los promotores del exterminio que Arendt decreta sin pensamiento. Sin embargo, la oposición entre el pensador ejemplar y el ejecutor sin pensamiento no solo no resiste el examen crítico, sino que existe una inquietante convergencia entre Eichmann y Heidegger, narrada por la filósofa e historiadora alemana Bettinah Stangneth. Poco antes de su ejecución, Eichmann le pidió a su hermano, quien se había quedado en Alemania, que se informara sobre la concepción de Heidegger de la muerte y los últimos ritos. ¿Por qué pensó en esas circunstancias en el autor de *Ser y tiempo*? ¿De qué manera representaba, a su parecer, una autoridad sobre la cuestión de la relación con la muerte, en el momento de ser ejecutado por su participación en la destrucción de los judíos de Europa? ¿Conocía Eichmann el discurso pronunciado por Heidegger en memoria del activista Albert-Leo Schlageter, ejecutado en 1923 y a quien los nacional-socialistas rendían culto? Estas cuestiones siguen a día de hoy pendientes.

PERSPECTIVAS CRÍTICAS

¿A qué investigaciones, a qué enseñanzas, deberían dedicarse los autores interesados en confrontar la realidad de la destructividad nazi y contribuir a prevenir nuevas políticas de exterminio? El estudio del contexto histórico, político, social y económico es indispensable; y es preocupante ver a Arendt declarar a Jaspers en 1948, en referencia a lo que ella llama «Auschwitz», que es indispensable abandonar el terreno de los hechos para evitar alimentar el «odio» del pueblo judío hacia los alemanes. Por otra parte, no hay genocidio sin intención y, en todos los sentidos, «Auschwitz» no representa, contrariamente a los términos empleados por Arendt, un «fenómeno inesperado» o un «diluvio» salido de la nada. Ahora bien, tomando en consideración el notable estudio del historiador David Cesarani sobre la formación de un gran genocida, a través de un gran ejecutor como Adolf Eichmann, no parece menos necesario mostrar cómo un pensamiento exterminador ha podido formarse y difundirse en todos los dominios del saber y

31. Adolf Eichmann a Willem Sassen, citado por Bettina STANGNETH: *Eichmann vor Jerusalem, Das unbehelligte Leben eines Massenmörders*, Zürich/Hambourg, Arche, 2011, pp. 391-392; véase Arendt y Heidegger, op. cit., p. 531.

de la producción de normas políticas, morales, sociales y económicas. Para la Alemania nazi, esto implica un análisis crítico de los escritos de los principales autores que contribuyeron a introducir y legitimar la visión del mundo nacionalsocialista en los diferentes campos de la cultura; desde la teología, la filosofía, la pedagogía y la medicina hasta la economía y el derecho. El estudio de las producciones de profesores de filosofía nacionalsocialistas como Martin Heidegger o Alfred Baeumler parece, en este sentido, indispensable para comprender mejor lo que puede significar el «pensamiento nazi».³²

Ahora bien, un autor tan radicalmente antisemita como Martin Heidegger –quien, después de haber llamado a la «exterminación total» del enemigo del pueblo, participó en la legitimación de las leyes de Núremberg–³³ no puede considerarse como una ayuda para «pensar la Shoah», salvo para argumentar que es importante conocer el pensamiento de los verdugos para calibrar el alcance de sus responsabilidades y sus crímenes. Pero esto no es, ni de lejos, lo que comúnmente entienden los autores que erigen a Heidegger en pensador de la modernidad técnica y del fenómeno del nazismo, o a la manera de Arendt, en paradigma del pensamiento como tal.

Debido a que se ubica por su trayectoria personal del lado de las víctimas, Arendt suscita cuestiones diferentes. No es a una voluntad exterminadora, sino a una visión revisionista de la modernidad y la dominación nacionalsocialista, a lo que nos vemos enfrentados al leer sus escritos. Una visión que no está exenta, como hemos visto, de graves problemas. En efecto, nos hemos propuesto analizar en qué términos cercanos a Heidegger, Arendt describe la acción exterminadora de los nacionalistas a la vez como reveladora de la modernidad y como un proceso funcional y técnico sin intención genocida, susceptible por lo tanto de repetirse en cualquier momento. De este modo, la autora de *Los orígenes del totalitarismo* ha invertido las responsabilidades, no ha abordado el estudio de la visión del mundo nacionalsocialista y ha exonerado a quienes lo legitimaron, para contribuir por el contrario a criminalizar el pensamiento humanista, la racionalidad y la Ilustración.

El trabajo crítico sobre el pasado no supone, no obstante, la última palabra del filósofo. Se trata igualmente de superar el paradigma moderno de la política entendida como discriminación entre amigo y enemigo, tal y como fue establecido

32. Es lamentable que un historiador como Johannes CHAPOUTOT, quien tomó tal tarea por objeto, guarde silencio sobre el nombre de Heidegger (*La loi du sang*, Gallimard, 2016). En este sentido, su estudio queda considerablemente por debajo de los trabajos pioneros de Aurel KOLNAI (*The War against the West*, Londres/Nueva York, The Wiking Press, 1938) y de Max WEINREICH (*Hitler et les professeurs. Le rôle des universitaires allemands dans les crimes commis contre le peuple juif* (trad. del inglés y del yidis original por Isabelle Rozenbaumas), París, Les Belles Lettres, 2013).

33. Heidegger participó en las actividades de la Academia Alemana del Derecho de Hans Franck, sentándose junto con Alfred Rosenberg y Carl Schmitt en la Comisión por la Filosofía del Derecho desde su creación en mayo de 1934.

por Carl Schmitt³⁴ y retomado a la inversa, aunque corroborado en más de un punto, por Hannah Arendt. La cuestión de fondo no es saber señalar al enemigo (Schmitt), elegir a los amigos (Arendt) o promover inspirándose en Schmitt y Heidegger las *Políticas de la amistad* (Derrida), sino aprender a reconocer y respetar la humanidad en todos ante cualquier distinción cultural, política, religiosa o étnica. La formación de una intención genocida se basa, por el contrario, en una separación entre amigo y enemigo tan radical que conduce a deshumanizar la figura del enemigo, presentado como una amenaza existencial que justifica su exterminio,³⁵ se trate de los judíos en la Alemania nacionalsocialista o de los tutsis en Ruanda en la primera mitad de los años noventa.³⁶ Así, Heidegger, además de sus elogios recurrentes del odio y la destrucción, insta a Alemania a luchar contra la «desraciación» (*Entrassung*) de la germanidad, designa a los judíos como desprovistos de mundo y de historia (*Geschichte*), subraya la supuesta propensión del judaísmo a la «criminalidad planetaria» y acoge con satisfacción en 1941 una política que obliga al enemigo a su «auto-destrucción». No es, ciertamente, en la sucesión de filosofías venidas a iluminar el discernimiento humano, sino en los *genocide studies* repensados, donde merece tener lugar el estudio crítico de los enunciados heideggerianos. Frente a situaciones de violencia extrema –la conquista del Nuevo Mundo, las guerras de religión–, Montaigne supo denunciar la crueldad del fanatismo para oponerle la conciencia de la humanidad,³⁷ al llevar cada uno en sí mismo «la forma entera de la condición humana». Parece que esta perspectiva debería retomarse hoy en día; en una época completamente diferente y con un espíritu renovado, el de una complementariedad de la filosofía, el derecho y la historia.

EL PRINCIPIO DE HUMANIDAD

En las «Reflexiones» de sus *Cuadernos negros*, Heidegger especifica en 1938 que «el «principio» de Alemania es la lucha por su *esencia* más propia». «Es solo por esta razón –añade– que la lucha por su «sustancia» es una necesidad».³⁸ Esta definición del «principio» de Alemania abre el camino a la concepción de su discípulo, el historiador revisionista Ernst Nolte –con una definición más defensiva,

34. Véase a este respecto Yves-Charles ZARKA: *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt: la justification des lois de Nuremberg du 15 septembre 1935*, seguido de dos textos de Schmitt traducidos por Denis Trierweiler, París, PUF, 2005.

35. El carácter amenazante del enemigo a exterminar sigue siendo generalmente un pretexto. El primer genocidio del siglo XX, el del pueblo herero, mediante los métodos criminales de Lothar Von Trotha, es reivindicado sin tapujos como una «guerra racial» destinada a exterminar a todo un pueblo para hacer emerger «algo nuevo».

36. Véase «Rwanda, quinze ans après. Penser et écrire l'histoire du génocide des Tutsi», *Revue d'Histoire de la Shoah*, n.º 190, enero-junio 2009, p. 6.

37. Véase E. FAYE: *Philosophie et perfection de l'homme*, París, Vrin, 1998, p. 265.

38. Martin HEIDEGGER: *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)* (edición de Peter Trawny), GA 95, Fráncfort del Meno, Klostermann, 2014, p. 11.

pues es forjada mucho después de 1945, pero en definitiva muy próxima– del nacionalsocialismo entendido como «el fenómeno por el cual la existencia histórica se habría vuelto consciente de ella misma como amenazada y habría conducido a una lucha política final».³⁹ Por otra parte, advertimos la ironía que supone ver a Heidegger utilizar la categoría de sustancia en referencia a la esencia de Alemania después de que, en el párrafo noveno de *Ser y tiempo* y en los *Cuadernos negros*, cuestionara las categorías a favor de los existenciales para calificar el *Dasein*. Recordaremos igualmente este deseo de especificar el «principio» del pueblo alemán. Luchar por su esencia propia no es un imperativo universal. Ya no hay una humanidad en común y esto confiere al pueblo que reivindique este derecho esencial un derecho exclusivo y radical en la guerra. En efecto, luchar no por un fin político o militar limitado y preciso, sino por su esencia y su sustancia propia procura al pueblo en cuestión el «derecho» a destruir todo lo que las amenace.

¿Sobre qué base fundar la pertenencia común a la humanidad sin dejarse paralizar por las determinaciones que nos distinguen, nos separan y demasiado frecuentemente nos oponen individual y colectivamente? No es proponiendo una definición siempre discutible del ser humano como podremos contribuir a la toma de conciencia de lo que nos une. La filosofía moderna se ha instalado, además, tanto con Montaigne como con Descartes, en el rechazo a definir el ser humano por su diferencia específica. Por ello es importante entenderse no sobre una definición específica del ser humano, sino sobre un principio de reconocimiento, o un «principio de humanidad», tal que pueda ser formulado en estos términos: *reconocer y respetar en todo individuo su humanidad antes de cualquier consideración de nacionalidad, etnia o religión*.

Se trata de una exigencia de reconocimiento más que de un imperativo a la manera kantiana. La *humanidad* reconocida en cada uno solo puede imponerse como un fin para la máxima de nuestras acciones en la medida en que sea discernida de antemano, en toda su profundidad y todas sus dimensiones, como estando al *principio* de nuestra relación con todos y cada uno. Este *principio de humanidad*, a la vez individual y colectivo, reposa sobre la conciencia, siempre a ser revisitada y profundizada, de lo que constituye nuestra humanidad y escapa a una definición fija. No se trata solamente, pues, de una regla moral, sino más generalmente de un principio de conocimiento y de acción, cuyo discernimiento se enriquece de las tomas de conciencia sucesivas, en las experiencias individuales de la vida y las pruebas colectivas de la historia humana.

Los Antiguos discernieron la humanidad en el *noûs*, el *logos* y la dimensión política; Descartes, filósofo de la *humana sapientia*, en la *mens*, la libertad y la generosidad individual que reconoce la presencia de esta libertad en sí mismo

39. Ernst NOLTE: *Historische Existenz. Zwischen Anfang und Ende der Geschichte?*, Múnich, Piper, 1998, p. 14.

