

En Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad. Ensayos*, México, UNAM/El Equilibrista, 1995, pp. 83-96.

## HEIDEGGER Y EL ULTRA-NAZISMO

*Por Bolívar Echeverría*

"Ich habe gefunden", sagte er, "es  
soll nicht sein".

Thomas Mann, *Doktor Faustus*

No son escasos ni de segundo orden los pasajes de la obra de Heidegger en los que su discurso se autodefine como el discurso de la transición en las postrimerías de la historia de Occidente. Un discurso que habría llegado muy tarde para la filosofía metafísica pero muy temprano para el pensar que se anuncia; llamado a revolucionar el modo tradicional de discurrir sobre la esencia de las cosas y a preparar un tipo de pensar que —sospechado en los inicios de esa historia, pero siempre olvidado— está aún por venir. Es conocido además que, para Heidegger, el sentido del ser de las cosas, el modo en que éste se muestra y la verdad de lo que ellas son, no es algo que se juegue ni exclusiva ni prioritariamente en el terreno del discurso; él mismo reconoce en la política un modo privilegiado de esa verdad del ser de las cosas y deja planteada así la necesidad de un contrapunto político para esa revolución de la metafísica occidental en la que trabaja.

La siguiente pregunta se impone entonces ineludiblemente: ¿por qué, de los distintos movimientos que se autonombraban revolucionarios y que agitaban en toda su amplitud y en todo su espesor la vida política de Alemania en los años veinte, Heidegger percibió en el movimiento nacional-socialista al que mayor afinidad tenía con su propia actitud revolucionaria? Ni el oportunismo, capaz de descubrir virtudes insospechadas en el triunfador —que es táctica más bien cortesana de la vida intelectual— ni el entusiasmo ingenuo, deslumbrado por las apariencias —que se da en mentes creativas pero desinformadas— parecen contar como explicaciones suficientes o de primera importancia en el caso de la simpatía y el compromiso de Heidegger con el nazismo. La rusticidad de la autoestima de Heidegger, a la primera de ellas, y la amplitud de su horizonte temático, a la segunda, las volverían inverosímiles. Lo más probable es que la percepción de Heidegger fuera adecuada: que algo en el movimiento nazi coincidía perfectamente con algún momento esencial de su pensar.

En la famosa frase de su *Introducción a la metafísica* —formulada en pleno ascenso del Tercer Reich (1935) y ratificada después de su destrucción (1953) — Heidegger hace con el nazismo lo que Merleau-Ponty (*en Sartre et l' ultra-bolchévisme*) dice que Sartre hace con el bolchevismo: desoye lo que éste dice para fundamentarse y (prestándole su propio discurso) lee en el comportamiento del mismo un fundamento diferente que, ahora

sí, le resulta válido y digno de asumirse. El movimiento nacional-socialista tenía, según Heidegger, "una verdad interior (*innere*) y una grandeza" que no se expresaban adecuadamente en la filosofía que lo justificaba.<sup>1</sup> La validez profunda y la oportunidad histórica de este movimiento consistían, según él, en algo con lo que la teorización que lo acompañaba "no tenía nada que ver": en su modo de recibir o de ir al encuentro (*Begegnung*) de la técnica en su dimensión planetaria (*planetarisch bestimmten Technik*) y de lo humano en su definición moderna (*neuzeitlichen Menschen*).

\*

Tal vez el lugar originario de la coincidencia entre Heidegger y el movimiento nazi estuvo en la soberbia —a la vez infantil y mágica— que llevó a los dos a desconocer de manera insensata la irreversibilidad del flujo temporal. En un artículo de comienzos de 1934, Heidegger trata de borrar o de subrayar —no se distingue bien— el gesto de heroísmo que trae consigo su rechazo al llamado que le hace la Universidad de Berlín (y al poder y la fama correspondientes) y su decisión de "quedarse en la provincia" (en un acto de fidelidad a la *Heimat* o "matria" de la Selva Negra). Él mismo explica su actitud como una toma de posición dentro del enfrentamiento entre la Alemania "moderna y diletante" de la ciudad y la Alemania "arcaica y profunda" del campo. Es posible, como él lo dice allí, que para la verdad que acontece en el discurso, el "aislamiento" en medio de las masas urbanas sea nocivo; que sea por el contrario la "soledad" rural la que "echa" al pensador "en medio de la lejana cercanía de la esencia de todas las cosas". El propio discurso de Heidegger, con su penetración excepcional, sería una prueba de ello.

Pero lo que es imposible sin duda es que esa misma soledad sea benéfica para la verdad que acontece como praxis política. Aun si se supone que el primero de estos dos modos de la verdad necesita de sitios aireados, tranquilos y conservadores, es evidente que el segundo no puede existir si no es en medio de la plaza pública y de su vida masiva, agitada y progresista. Sacarlo de allí, encerrarlo en la provincia, obligarlo a acontecer en el borde casi inmóvil del fluir temporal, donde lo que cambia en siglos es apenas perceptible, es condenarlo a que adopte formas monstruosas que, de no ser por sus efectos históricos devastadores, serían apenas ridículas.

Todo proceso de modernización tiene un efecto duplicador de identidad en las sociedades que lo experimentan; bajo su acción aparecen, por ejemplo, dos Italías, dos Españas, dos Méxicos, etcétera. Dos intentos coexistentes de dar cuenta de la mutación ineludible: el primero pretende integrarla, el segundo pretende integrarse en ella. Tal vez menos contrastante que la dualidad que conocemos en América Latina, pero sin duda más intensa, dada la centralidad del capitalismo que la modernizaba, la dualidad de Alemania se acentuó definitivamente desde la década de 1870, la de los *Gründerjahre* del Segundo Imperio. En los años veinte, la República Alemana fundada en Weimar era "una realidad

---

<sup>1</sup> ¿Lo hacía, en cambio, en la retórica desgañitada del Führer y en la agresividad histórica de sus huestes?

histórica que existía a sabiendas de ser imposible"; lo era sobre todo porque en ella, como resultado del fracaso del movimiento socialista alemán, estaban rotos los débiles pero innegables nexos que unían todavía, antes de la Gran Guerra, a la Alemania precursora de la modernidad —la de las pequeñas ciudades de talleres y mercados, atravesadas por el campo y en relación ambivalente con el capitalismo— con la Alemania de la modernidad plena —la de la gran ciudad industrial y proletaria, entregada a la aventura tecnológica de la economía capitalista.

Luminosa y vital, ingenuamente orgullosa de sí misma, la Alemania campesina y pueblerina, artesanal y estudiosa, ocultaba a duras penas su lado tenebroso y destructivo. El ánimo que prevalecía en este país de pequeños propietarios —muy parecido a los otros países que yacían bajo la Inglaterra, la Francia y, en general, la Europa moderna— era de frustración y resentimiento respecto de la gran potencia económica que se había levantado sobre él, sin tomarlo en cuenta y a sus expensas. El amor/odio que aún había en él durante el siglo XIX hacia la Alemania citadina y sus modos de vida —hacia su tecnificación y su gigantismo, que no obstante eran también comodidad y apertura, hacia el anonimato y la aceleración de su existencia masiva, que no dejaban de ser al mismo tiempo libertad y creatividad, hacia la orgía plutocrática de sus negocios, que después de todo alguna riqueza dejaba filtrar hacia abajo, hacia el nihilismo de su comportamiento, que si bien espantaba no dejaba de ser tampoco una tentación— fue parcializándose aceleradamente hasta quedar en puro odio; un odio indiscriminado que le permitía abstenerse de juicio ante los contenidos contradictorios que se daban en ella, echándolos a todos, sin distinción, en el mismo saco de lo *ajeno* y prescindible, es decir, *eliminable*. Un odio que, de estar dirigido contra una cierta forma moderna de la vida, pasó a dirigirse contra todo lo moderno de la vida y de ahí contra la vida en cuanto tal; un odio fundamental que estaba listo para servir de sustento a la ideología nacionalsocialista y a la manipulación contrarrevolucionaria.

La Alemania que Heidegger elegía tanto para hacer política<sup>2</sup> como para orientar su discurso post-filosófico era esta Alemania reacia a aceptar que el tiempo, aunque fuera para su mal, había pasado; que la modernidad había llegado para quedarse y que —de igual manera que la tradición— constituía un mundo, una situación *dentro* de la que era necesario actuar, y no simplemente algo que el sujeto pudiera poner o quitar a su arbitrio. (Sólo la decepción respecto de la *Führung* (el ejercicio del caudillaje) en el movimiento nacional-socialista hará que Heidegger abandone —eso sí, junto con la tematización explícita de lo político— este "voluntarismo" de reformador religioso.)

\*

Aunque Heidegger no rebasaba el nivel promedio de racismo de la cultura europea moderna y no obstante que su pensamiento tenía como punto de partida el reconocimiento

---

<sup>2</sup> El aire que se quedaba a respirar era también el aire viciado de la administración de la Universidad de Friburgo, no sólo el de la montaña.

de la diferencia esencial entre la vida animal —a la que pertenece la determinación racial— y el mundo la vida histórica, su valoración de Alemania como la nación elegida para ejercer la conducción (*Führung*) espiritual de Occidente en estos tiempos de transición ponía también de manifiesto una "afinidad electiva" con el movimiento nacional-socialista y su endiosamiento de la "bestia rubia". La recaída nacionalista del pensamiento de Heidegger es sorprendente. Justo allí donde nada tendría que hacer la mirada taxonómica —propia de las ciencias que hacen el recuento de la Naturaleza como patrimonio del Hombre—, en el paisaje de la multiplicidad humana que se desplegó "después de Babel", Heidegger reintroduce la comparación jerarquizadora. Para efectos del pensar, la lengua alemana es superior a las otras: esta afirmación tajantemente discriminatoria, de la que no se puede contener ni siquiera en la sobrecuidada entrevista concedida a la revista *Der Spiegel* en 1966, es la que le sirve para justificar la necesidad de ese liderazgo espiritual por parte de Alemania. No cabe duda: quien, desde la lengua española, por ejemplo, piensa lo que es la luna y lo que es la muerte dentro de la dimensión latina de lo femenino, experimenta un desasosiego enriquecedor cuando, por un corto tiempo y "de prestado", pasa a pensar lo que ellas son dentro de la dimensión alemana de lo masculino. Una experiencia como ésta, que nadie puede llevar mucho más allá, no alcanza, sin embargo, para fundar sobre ella ningún juicio acerca del "verdadero" género de la luna y de la muerte y menos aún acerca de cuál de las lenguas humanas permite pensarlo mejor. Heidegger no lo cree así; si lo hubo, el desasosiego de pensar en otras lenguas lo llevó más bien al convencimiento de que la figura del discurso teórico que es posible dentro de la lengua alemana es el paradigma del pensar y que, por lo tanto, los pensadores alemanes (y él en especial) tienen sobre los de cualquier otra lengua una superioridad definitiva. Aunque parezca extraño y fuera de lugar, este pueril *chauvinisme linguistique* está emparentado con el fenómeno frecuente —muy explicable dentro de los episodios de "descolonización" de la segunda postguerra— de la reivindicación resentida de lo propio oprimido como "ontológicamente" mejor que lo extraño opresor.

En su discutida conferencia de 1935 sobre *El origen de la obra de arte*, hay un pasaje que llama la atención al menos por dos motivos. El pasaje habla con acierto y originalidad de la *Bodenlosigkeit*, la "carencia de suelo", como característica del pensar filosófico, de la sabiduría o modo de saber occidental. Trata sin embargo a esta carencia, que bien puede ser vista como una plenitud digna de asumirse (lo que el propio Heidegger intentará hacer después), por cuanto constituye por sí misma un lugar genuino del pensar, como si fuera condenable y remediable. La experiencia de esta falta, esa *nostalgia* constitutiva del pensar occidental, deja de ser el dolor por el lugar de origen irremediadamente perdido y es interpretada como voluntad de retorno o búsqueda de un lugar sustitutivo. Se trata de una carencia que existe porque el pensar occidental se mueve en la resistencia a obedecer al discurso (texto) mítico de una lengua singular, que lo conectaría con el suelo, la tierra o el piso de la "verdad" comunitaria.

Dicho en otras palabras: porque la lengua en que se formula es la lengua universal imposible, es decir, la lengua que sólo existe en calidad de su-puesta bajo el entrecruzamiento siempre cambiante de traducciones y retraducciones ("traiciones" y "re-encuentros") de lo dicho en múltiples lenguas. Si el Heidegger de 1935 juzga que esta "carencia de suelo" es un defecto, ello se debe a que, según él —renuente a la posibilidad moderna de una definición no substancialista de lo concreto—, la experiencia fundante del pensamiento occidental, es decir, la "experiencia griega del ser como presencia", no admitiría más que una formulación adecuada: la griega original (imaginada por cierto, retroactivamente, a imagen y semejanza de la que era posible en el idioma alemán de comienzos de siglo). Respecto de ella, la formulación que resultó al traducirse el texto original al "tipo de pensamiento latino romano" no sólo sería extraña sino substancialmente inferior.

Nada hay más criticado y al mismo tiempo más fascinante en la obra de Heidegger que el trato que se da en ella a la lengua alemana. El método de su pensar es esencialmente el juego etimológico: buscar, asociar (en muchos casos arbitrariamente, dicen los especialistas) y atar entre sí los sentidos radicales de las palabras, para hacerlas decir más de lo que aparentemente pueden. A través de una elección retórica de inspiración expresionista, parecida a la de Ernst Bloch, Heidegger logra condensar como entidades significativas independientes —las re-definiciones de *Wahrheit* (*aletheia*, *veritas*), de *Ursache* (*aition*, *causa*), de *Subjekt* (*hypokeimenon*, *subiectum*) serían ejemplos notables de ello— varias series de resonancias semánticas de la lengua alemana en las que perduran, como restos o ruinas de significación, ciertas peculiaridades de las lenguas germánicas que no pudieron ser integradas en el largo y sin duda violento proceso de "colonización" lingüística que las retrabajó a partir de la lengua latina.

Desgraciadamente, Heidegger no mantiene este rescate filológico de ciertos niveles y ciertas zonas insospechadas de la lengua alemana en lo que él es en sí mismo, un enriquecimiento del discurso filosófico, sino que lo usa de vehículo para un peculiar resentimiento antilatino. Se diría que la genealogía del discurso filosófico emprendida por Heidegger, mezcla en porciones iguales —dentro de un juego alternado de ocultamientos mutuos—, de un lado, un "racismo culturalista" y, de otro, un afán de tomar distancia frente a la lengua latina, a la que convierte, por obligación, en representante de la teología. Incapaz ya de resistirse al discurso que habla desde la "muerte de Dios", pero atrapado en una circunstancia que no le permite "renunciar a sí mismo en calidad de creyente" y "asumir todas las consecuencias de este paso", Heidegger estaba obligado a "hacer como [...]" si él también participara de la criticidad filosófica esencial de ese discurso. A pesar de todo, la teología judeo-cristiana, esa entidad discursiva constitutivamente anti-filosófica, de la que él en cierta manera se avergonzaba y anhelaba huir, nunca dejó de ser el horizonte más profundo de su pensar.

No resulta difícil descubrir este hecho en su obra. Ya la versión que él presenta, en la misma *Einführung in die Metaphysik*, de la pregunta más radical a la que puede acceder el discurso filosófico —la pregunta: ¿cómo es posible que sea lo que está?— trae consigo (en la formulación barroca de Leibniz) una inversión propiamente teológica: "¿Por qué, en definitiva, lo que está es el ente y no más bien la nada?" Pregunta metafísica, que habla y no obstante cree estar más allá de los límites de la lengua (*logos*); que sólo puede decirse *dentro* de lo que *es*, y pretende sin embargo estar *fuera* o por encima de ello; que pregunta por un momento o una instancia necesariamente míticos y sobrenaturales en que lo uno (la "nada") pudo o puede ser "más bien" que lo otro (lo que está, el "ente"). Repitiendo el estado de amedrentamiento del que surge la magia, la pregunta parte de la convicción de que todo lo que es o vive se encuentra *en culpa ante la nada y la muerte*. ¿Qué derecho de ser tiene lo que está? Sólo Dios, dice la respuesta que zanja la cuestión desde la práctica, al ponerse como causa o fundamento y asumir la culpa o responsabilidad del ser y el vivir, salva a éstos, en su pretensión exorbitada (*hybris*). En *La pregunta por la técnica*, el mito judeocristiano de la culpa y la salvación penetra todos los poros del texto; al tratar de la noción de culpa que está en la idea griega de causa (*aitión*), por ejemplo, o al hablar del arte como la única salvación posible ante el "peligro" de suicidio en que se encontraría la historia de la verdad, empantanada en su figura moderna como técnica experimental.

\*

De nada o de muy poco podía servirles a quienes sufrieron y murieron en los campos de tortura y exterminio nazis o en los campos de tortura y exterminio stalinistas saber que la violencia de que eran objeto era una violencia que estaba de ida o una que estaba de regreso: el caballero apocalíptico era el mismo. A nosotros, en cambio —los que vinimos después de ese doble holocausto, o nos encontramos antes de otros— tal vez nos pueda ser de utilidad todavía distinguir aquello que escapó a la mirada penetrante de Heidegger: la diferencia entre las dos violencias que comenzaban a enseñorearse en Europa a comienzos de los años treinta.

La violencia nazi era una violencia propia o "necesaria" porque la "autoafirmación" del movimiento político que la ejerció encauzaba todo el miedo reaccionario de la sociedad y consistía en la negación del cambio histórico y la destrucción de la nueva substancia que él había traído consigo. Su misión era cercenar, amputar, ahogar, reprimir: matar el presente, arrebatarse su futuro para hacer de él una simple magnificación del pasado. "¡Viva la muerte!" era su divisa más genuina. La violencia stalinista era, en cambio, ajena o "innecesaria" para el movimiento comunista; era el reflejo interiorizado de la violencia reaccionaria que no alcanzó a derrotar. La "autoafirmación" del comunismo partía de asumir las necesidades del presente y de la nueva substancia llegada con él; su misión era liberarlos de la forma caduca que los oprimía. Era en esencia una afirmación de la vida. Pero el comunismo tuvo también su movimiento reaccionario. El stalinismo (la imposible "construcción del socialismo en un solo país") era —él también, como el nazismo— la

negación de un presente y sus posibilidades; un presente muy particular, sin duda, porque, sin ser desesperado, lo que privaba en él era la desolación: situación marcada por la impotencia real y el fracaso efectivo de la revolución socialista europea (y rusa también, en consecuencia) después de la Gran Guerra de 1914-1918. Pero lo que la violencia stalinista defendía obsesivamente, en una reacción de miedo pánico ante la realidad de ese presente, era la vigencia de una ilusión: la del triunfo de una revolución que nunca en verdad llegó a completarse y que, en retirada, llegó incluso a invertir su sentido histórico. A esta ilusión — que sería después el núcleo irracional de la ideología de ese "socialismo real" que hoy está en ruinas— el stalinismo sacrificó todo lo que había quedado y todo lo que se había ganado después de la batalla perdida. Lejos de ser la continuación "natural" del comunismo, el stalinismo representó así la más rebuscada y perversa de todas sus secuelas posibles.

\*

Dentro de una tradición cultural proclive a los dogmas y a las certezas completas y definitivas, resulta reconfortante el reconocimiento repetido de que, junto e incluso entretelado con los resultados más acertados y admirables de una obra discursiva, se encuentran otros, detestables, que pueden llegar al colmo del error y la aberración. Es un fenómeno —ligado al carácter proteico de la verdad— que, no por ser reconfortante, deja de ser también sorprendente y en ciertos casos doloroso y lamentable. ¿Cuál es la razón de esta coexistencia? ¿Se trata de una compensación necesaria? ¿Sólo la obnubilación e incluso la ceguera en una dirección permiten o facilitan la apertura y la claridad de la vista en otra dirección? ¿Cómo fue posible que el autor de *El ser y el tiempo* y el gran revolucionador del discurso filosófico en el siglo XX viera en un movimiento que negaba las posibilidades de la modernidad —y que así, por sus pretensiones pre- y post-modernas, resultaba involuntariamente moderno, de la manera más burda y unilateral— justamente lo contrario: el movimiento dotado de la forma adecuada para ir al encuentro y recibir debidamente a la nueva substancia de lo humano que trae la modernidad? ¿Cómo pudo Heidegger imaginar que la necesidad de una concreción por parte de la "técnica planetaria" podía satisfacerse —como lo postulaba el movimiento nazi— a partir del seno exiguo de una nación (en este caso la alemana)?

Es evidente que un dispositivo de obnubilación estaba en funcionamiento. Había algo en el pensar de Heidegger que no le permitía "ver" lo que tenía ante sí y que llenaba ese lugar con un sustituto alucinado. En la Alemania de los años veinte, el movimiento proletario-socialista (o comunista) era indudablemente mucho más fuerte, radical y coherente que el movimiento nacional-socialista (o fascista), si la perspectiva que se elegía para compararlos era la del modo en que hacían frente a los problemas de la "técnica planetaria" y de la "humanidad moderna". El nacionalismo, el tradicionalismo y el totalitarismo de este último eran incomparablemente menos *problematizadores* al respecto que la plataforma materialista, democratizadora y cosmopolita del primero. Y en lo que respecta a la producción de tematizaciones creativas y fundamentadas del asunto, el

panorama de la discusión dentro y en torno del discurso marxista era de una amplitud y una variedad como no podía ni soñar para sí (en el caso improbable de haberlo querido) el pensamiento de derechas.

Para Heidegger, el nazismo "habla" con su mera existencia; es con ella con lo que "tiene razón". La presencia del nazismo irrumpe desde fuera, *Deus ex machina*, en su discurso; recibe adjudicada por éste una consistencia discursiva y, disfrazada de entidad teórica, lo salva de la aporía —*Sackgasse* (callejón sin salida), y no *Holzweg* (camino que conduce sin llevar) como él quisiera— en la que se enreda cada vez que intenta pensar el problema de la técnica y la humanidad modernas.

De los numerosos temas centrales del discurso filosófico contemporáneo que han sido tratados por Heidegger con una maestría inigualable, destaca precisamente el tema de la modernidad. *La época de la imagen del mundo* y *La pregunta por la técnica* son dos ensayos sin los que nuestra comprensión actual de la humanidad y de la técnica modernas sería substancialmente más defectuosa. Su definición del *humanismo* —de la postulación del Hombre como sustento o fundamento (sujeto) de la realidad de lo real—, con todas sus consecuencias religiosas, científicas, estéticas y éticas, como el rasgo más característico de la modernidad, ha abierto una perspectiva de teorización crítica que apenas comienza a ser recorrida. Igualmente, su definición de la técnica moderna (y de la ciencia que la acompaña), no como una característica operativa de la instrumentalidad sino como un modo tal de "manifestación del ser de las cosas", que "obliga al hombre a obligar a la naturaleza a estar presente bajo la forma de un simple cúmulo de reservas para el despliegue de su actividad", es una definición que introduce cada vez más inquietud autocrítica en un mundo torpemente orgulloso de vivir el desbocamiento del progreso.

El hecho de que la técnica moderna funcione dentro del medio de producción sólo bajo la premisa de una "construcción de mundo" que hace del Hombre una simple fuente generadora de valor económico y de la Naturaleza un simple soporte para ese mismo proceso es algo que Marx describió críticamente hace ya más de un siglo. El verdadero interlocutor de Heidegger había situado ya el problema de la modernidad en términos post-metafísicos y el problema de la técnica más allá del de su mera operatividad instrumental. Si el diálogo y la discusión no llegaron a darse, no fue por culpa de la cerrazón marxista —ésta no fue general y nunca afectó a los mejores seguidores de Marx—<sup>3</sup> sino exclusivamente de la de Heidegger. La intensidad de su vocación anti-metafísica no alcanzaba para llevarlo "hasta a las últimas consecuencias" y lo dejaba suspendido en un eclecticismo esquizoide como el que no logra esconderse tras la retórica grandilocuente de la *Rektorsrede*: lo conducía a asumir que el hombre moderno se encuentra "abandonado en medio del ente" y que por tanto, sin garantía alguna para la verdad, "el preguntar es la

---

<sup>3</sup> Ejemplo: ya en 1928, en sus *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, H. Marcuse intentó echar un puente entre la ontología de su maestro de Friburgo y el pensamiento de Marx.



figura suprema del saber", pero se detenía a medio camino e invocaba un destino que da al quehacer humano la seguridad de ser una repetición de algo que ya ha existido y que, dada su grandeza, no está únicamente en el pasado, en los principios, sino también "más adelante que todo lo por venir"; un destino cuya vigencia hace del pensar, no un preguntar filosófico, sino una hermenéutica de lo que ya está escrito.

En la tematización que Heidegger hizo de la modernidad—cuyos "fenómenos esenciales" se enlistan en la primera página del ensayo sobre *La época de la imagen del mundo*—había una ausencia escandalosa, la del fenómeno *capitalismo*. No se lo examinaba ni aun para descalificarlo como fenómeno esencial. El concepto "capitalismo" no aparecía por ningún lado (aunque en el propio texto pugnara por hacerlo), no se mencionaba siquiera: estaba censurado. Y se trata sin embargo del único concepto que permite escapar a esa explicación metafísica de la historia que ve en ella, no un *acontecer* (*Geschehen*) sino una *misión* (*Geschick*), y, por lo tanto, en la humanidad y la técnica modernas, no situaciones sino destinos. Allí donde Heidegger, pese al énfasis que puso en la negación de la estirpe teológica de su pensar, presuponía una especie de Providencia que dispone de los distintos modos de verdad o de manifestación del ser de los entes (una *Vorsehung* no invocada abiertamente por él, pero sí, machaconamente, por el *Führer*), es necesario encontrar algo realmente *pensable*, algo mundano o terrenal. Marx había propuesto la consideración del modo en que la relación del Hombre con la Naturaleza se encuentra mediada por la producción y la reproducción de las relaciones sociales de convivencia. Había sugerido la explicación de la técnica y la humanidad modernas a partir de un hecho característico, de un modo peculiar de interiorizar la relación de fuerzas entre los seres humanos y lo no humano.

La mutación histórica de esa relación de fuerzas —la inversión de su sentido— en calidad de fundamento de todo lo moderno se ha interiorizado en la vida social a través de la organización de la existencia económica como acumulación de capital: ésta es la tesis que Marx había puesto a discusión. Heidegger no podía permitirse este *modo de saber* acerca de las cosas; se negó a discutir.

**Fuente:**

<http://www.bolivare.unam.mx/cursos/TextosCurso10-1/Heidegger%20y%20el%20Ultra-Nazismo.pdf>