

la crítica al liberalismo y los fundamentos de la comunidad

Durante el año 1934 Martin Heidegger dictó dos cursos: *La lógica como pregunta por la esencia del lenguaje* y *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin»*. En ambos cursos puede reconocerse como tema central la reflexión acerca de la identidad del pueblo alemán, abordada en formas muy diversas, pero siempre confluyentes. Estos cursos presentan un interés especial si se quiere buscar las formas concretas con las que el filósofo alemán abordó la problemática política, ya que en ellos hay una relación explícita entre la crítica a la filosofía moderna y la búsqueda de los cimientos de una política alternativa que abandone el concepto de sujeto, lo que a su juicio lleva a abandonar la noción de individuo. Por tanto, nos proponemos reconstruir un aspecto de la argumentación política de Heidegger en este momento preciso de su periplo intelectual, de modo que se perciba el fundamento común a partir del cual critica la situación existente en la universidad en ese entonces así como al liberalismo en general: su concepción de la comunidad auténtica, tanto en lo que se refiere a los lazos que la sostienen, como en la fundación de sentido que la instituye. Las críticas que el filósofo dirige contra el liberalismo se apoyan en su rechazo al lugar principal de la gnoseología en la filosofía moderna. Lo que Heidegger estigmatiza como «el modo de pensar del siglo XIX» implica un paralelismo gnoseológico-político, que intentará abandonar con su reflexión acerca de la naturaleza de una comunidad auténtica. Este paralelismo, a su vez, revela una estructura profunda del pensamiento heideggeriano: su remisión a la metafísica como expresión última de los sentidos que se articulan en la realidad. Del mismo modo que para el Heidegger posterior la historia será historia de la filosofía, ya que en ella se encuentran las claves explicati-

vas últimas de las grandes articulaciones de sentido de las diversas épocas, en estos cursos de 1934 se percibe claramente el esfuerzo del filósofo por justificar lo que cree que es un cambio epocal en ciernes que no podrá llevarse a cabo si no se abandona definitivamente la concepción cartesiana sobre el sujeto. Este cambio de época ha encontrado una primera manifestación en el ascenso al poder del nacionalsocialismo, pero a pesar de que en el curso sobre Hölderlin Heidegger presenta a la poesía, la filosofía y la política como las tres fuerzas creadoras de la existencia histórica de un pueblo y que la acción de estas tres fuerzas es historia en sentido eminente como instituciones de sentido igualmente originarias, de su crítica se desprende que la política no podrá encontrar un sentido propio independientemente de la metafísica, de allí que sus impugnaciones estén dirigidas simultáneamente contra el liberalismo y contra importantes intelectuales nacionalsocialistas, así como contra las directivas oficiales respecto de la política universitaria, a las que juzga insuficientemente revolucionarias. En todos los casos, el reproche de Heidegger es no haber llevado a cabo una crítica consecuente de las ideas recibidas y querer interpretar la nueva realidad a partir de los viejos esquemas. Asimismo, la exposición de sus críticas al liberalismo nos permite comprender cómo muchas de las afirmaciones que se toman como críticas del filósofo al régimen de Hitler deben entenderse en el marco más amplio de la lucha de facciones internas a él y no como ejemplos de una oposición que nunca existió, aunque su entusiasmo inicial haya decaído con los años.

Resolución y revolución

No bien renunció a su cargo de rector de la universidad de Friburgo en abril de 1934, Heidegger dictó un curso en el semestre de verano en el que se abocó al análisis del sí-mismo en relación con la «determinación esencial» del ser-ahí, la historia. A su vez, reformuló esta cuestión como la pregunta por el ser de un pueblo. Esta pregunta cierra el curso *Lógica como pregunta por la esencia del lenguaje*¹ y establece el marco previo desde el cual se ocupará de la poesía de Hölderlin en el curso posterior. Las consideraciones sobre la universidad con que el curso se inicia pueden parecer simples digresiones sobre la actualidad, sin embargo, esas reflexiones encuentran un hilo conductor en la crítica al liberalismo y en sus análisis sobre los lazos que establecen una comunidad entre los seres

1. El curso fue editado por Günter Seubold sobre la base de la transcripción de un asistente y publicado con el título *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Vittorio Klostermann, Francfort, 1998. Se estima que los apuntes originales de Heidegger para las lecciones se perdieron.

humanos. Según informa el editor del texto, el nombre original del curso era «El Estado y la ciencia» (*Der Staat und die Wissenschaft*), pero al iniciar las conferencias Heidegger lo cambió por el de «Lógica», aparentemente como una forma de desafío a las autoridades. Este título suena algo desconcertante y su desarrollo lo vuelve todavía más. Si bien aclara que no se propone tratar acerca de estudios formales de deducción, sino que busca ocuparse de la esencia del lenguaje a partir de la lógica, ello es más una declaración de propósitos que una realización concreta. Una serie de preguntas encadenadas guiarán su reflexión y muy rápidamente pasa de las preguntas sobre la lógica y el lenguaje a las preguntas sobre el hombre, la temporalidad y la historia, acerca de cuyo desarrollo se concentrará el curso.

Al ser tan próxima la experiencia frustrada del rectorado en ese momento, podría esperarse que ello hubiera provocado en el filósofo algún tipo de reflexión al respecto. Es evidente que esa reflexión, dado el contexto político, nunca se presentaría como una crítica abierta a las autoridades; asimismo tampoco podría esperarse un cambio de posición inmediato respecto del nacionalsocialismo, al cual le había dado su apoyo entusiasta un año antes, pero sí un replanteo de sus esperanzas iniciales. Al igual que en el discurso del rectorado, Heidegger no expresa su posición particular acerca de la política alemana en general, sino sólo sobre los temas que concitan su interés, pues son los que considera que requieren un fundamento filosófico. No obstante, a su juicio esas cuestiones tienen un carácter primordial, por tanto, de sus ideas sobre ellas se desprenden consecuencias de alcance político mucho mayor. Es sorprendente, sin embargo, que el pensamiento de Heidegger no parece haber sufrido ningún cambio a partir de su fracasado intento político. Los temas que desarrolla en este curso tienen una conexión directa con el discurso del rectorado y en cierta forma son una aclaración de temas que en él eran mencionados pero no explicados. Esencialmente trata del sí-mismo (*das Selbst*) y de los conceptos que en *Ser y Tiempo* están relacionados con él: la resolución, la temporalidad y la historicidad.

La pregunta por el sí-mismo tiene un interés político inmediato para Heidegger, ya que a través de ella aborda la cuestión de la identidad de un pueblo. El curso ofrece así una extensión filosófico-política de los conceptos de la analítica existencial. Es coherente con la naturaleza de su propia filosofía que al plantearse explícitamente los problemas políticos, Heidegger no se pregunte de manera directa acerca de cuestiones como el poder, el Estado, la justicia, etc., sino que busque resolverlos a partir de una elucidación de lo que entiende como los fundamentos ontológicos de la política. Por ello es que se aproxima a la cuestión de la identidad colectiva, a la que entiende inmediatamente como nación, a través de una elucidación de lo que significa la comunidad y de las preguntas por el sí-mismo,

el pueblo y la historia. De todo ello Heidegger derivará la noción de «pueblo histórico», que ya había utilizado en el discurso rectoral.

En una digresión acerca de la universidad se encuentra la única alusión del curso a su frustrada experiencia política. Es llamativo que en su informe sobre el rectorado, de 1945, y en el reportaje de 1966 repetirá las mismas ideas acerca de la situación de la universidad, tal cual las definió en ese momento. Estableció una posición acerca de los acontecimientos muy rápidamente y nunca la modificó, tanto en lo que respecta a los sucesos acaecidos, como en lo que se refiere a sus propuestas para la reorganización universitaria. Las opiniones de Heidegger sobre esta cuestión son de mucha importancia para nuestros análisis, porque, como puede advertirse en el discurso rectoral, sus posturas políticas están ligadas de manera directa a sus ideas acerca de la universidad. En este curso expone por primera vez una argumentación sobre la cuestión que se mantendrá invariable a lo largo de su vida:

Se ha originado una situación curiosa: de un lado están los que se preocupan por proporcionar a este edificio un techo con pararrayos lo más grande posible [...] del otro lado están quienes afirman lo nuevo, pero no abandonan lo anterior, dan un paso adelante y dos atrás. En ambos lados no hay una auténtica decisión.²

Según Heidegger, los que defendían el *statu quo* (alusión a la mayoría del cuerpo de profesores, cuya actitud más tradicional y menos entusiasta respecto del nuevo movimiento se traducían en la posición defensiva descripta) terminaron aliándose con los que supuestamente propugnaban lo nuevo, de forma que se impidiera cualquier cambio real en la universidad. Como muestra esta cita, al igual que las investigaciones historiográficas sobre su actividad política, siempre se

2. M. Heidegger, *Logik als die Frage...*, cit., p. 75. En 1945, Heidegger afirma lo siguiente: «Lo que me hizo dudar hasta el último día en aceptar el rectorado fue la conciencia de que necesariamente encontraría una doble oposición con mi proyecto, contra lo “nuevo” y contra lo “viejo”. Entretanto, lo “nuevo” se presentó bajo la forma de la “ciencia política” [eufemismo nacionalsocialista para aludir al adoctrinamiento político], cuya idea se fundaba en una falsificación de la esencia de la verdad. Lo “viejo” era el esfuerzo de permanecer en la especialización, fomentar su progreso y volverla útil en clase; rechazar como abstracta y filosófica toda reflexión acerca de los fundamentos esenciales o, a lo sumo, tolerarla sólo como un ornamento exterior, pero no efectuarla como reflexión y desde esta ejecución pensarla y pertenecer a la universidad», cf. «Das Rektorat 1933/34», en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Vittorio Klostermann, Francfort, 2000, pp. 373-374 (énfasis del original). En el reportaje de 1966 afirma: «[...] “La autoafirmación de la universidad”, eso va contra así llamada “ciencia política”, en ese entonces exigida en el partido y por el estudiantado nacionalsocialista [...] pero la autoafirmación debería al mismo tiempo plantearse la tarea positiva de recuperar un nuevo sentido desde la reflexión sobre la tradición del pensamiento europeo-occidental, frente a la organización exclusivamente técnica de la universidad». Cf. «Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger», en M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse...*, cit., p. 656.

encuentra a Heidegger apoyando a los grupos más radicalizados, que consideran que con la toma del poder en enero de 1933 sólo se ha dado el primer paso y exigen que el nacionalsocialismo lleve a cabo una revolución completa. Estos grupos estaban representados por la fuerza paramilitar de ese partido, las S. A. y sus dirigentes. Al analizar el existenciario «resolución» (*Entschlossenheit*), Heidegger lo ejemplifica glosando la situación en la universidad, abundando en comentarios acerca de la falta de verdadera «resolución» en los grupos dirigentes, para llegar a la conclusión de que, por más que ocurrieron cambios, en sentido estricto no hubo ninguna resolución ni decisión en ese ámbito. Incluso aparecen afirmaciones con un cierto tono desafiante hacia las autoridades:

Es un error afirmar que hubo una reacción en la universidad alemana. No hay ninguna reacción, porque no hay ninguna revolución y ello no es así porque no se haya comprendido por dónde se debe empezar. Cierta gente no quiere una revolución de ninguna manera; naturalmente, podría resultar que con ella se revelaran como altamente prescindibles³

En el ámbito universitario, «resolución» significa para Heidegger llevar a cabo la revolución pendiente. El blanco principal de sus ataques sigue siendo el cuerpo de profesores, que no le prestó el apoyo que esperaba para sus reformas. Su posición política se comprende mejor si se atiende a que el grupo de profesores que tomará la dirección de la universidad luego de su rectorado y al cual tanto critica, es el que cuenta con el apoyo de las autoridades. El radicalismo de sus exigencias le quitó el apoyo del mismo partido al cual exige la realización de la revolución en la universidad. No debe perderse de vista que Heidegger enmarca todas sus críticas a la situación existente en la universidad en la falta de una verdadera revolución. Nunca llega tan lejos en sus afirmaciones de modo que se pueda suponer que ellas tienen un alcance mayor que el propiamente universitario; con todo, si se tiene en cuenta que durante la primera mitad de 1934 (simultáneamente con este curso) el enfrentamiento interno dentro del partido gobernante llega a su punto más candente, sus afirmaciones sobre la universidad cobran un sentido mucho más drástico, pues se suman a un reclamo que sectores como las S. A. también hacían a la dictadura recientemente instalada⁴. Heidegger exigía en la universidad un cambio que no se limitara a su uniformización por parte del partido nacionalsocial-

3. *Logik als die Frage...*, cit., p. 76.

4. Recordemos que esta disputa tenía como eje principal la demanda, por parte de las S. A., de fusionarse con las fuerzas armadas (lo que, debido a la inmensa diferencia numérica entre ambas, en los hechos significaría su reemplazo), constituyendo así un «ejército popular». Ella se saldó de manera sangrienta la noche del 30 de junio de 1934 (la «Noche de los cuchillos largos»), cuando los máximos dirigentes de las S. A. fueron detenidos y fusilados sumariamente en Múnich.

lista (lo cual no repudia en absoluto), sino que implicara además una adhesión interior de los miembros de la comunidad universitaria al nuevo orden:

El rector puede hoy presentarse en público con el uniforme de las S. A. en lugar de usar la vestimenta tradicional. ¿Ha probado con ello que la universidad se ha transformado? Ello disimula completamente que en el fondo todo permanezca como antes. Podemos ajustarnos completamente a los nuevos deberes y disposiciones y sin embargo cerrarnos al acontecer propio (*eigentlichen Geschehen*)⁵

Esta cita muestra que la problematización de la política por parte de Heidegger no es un mero añadido a una teoría que no se relaciona con ella, sino que utiliza las categorías de su filosofía tanto para interpretar la situación como para sostener sus propias posiciones políticas. La revolución en la universidad está ligada esencialmente a la comprensión del «acontecer propio». El «nuevo inicio» que constituía la toma del poder por el nacionalsocialismo tiene que estar acompañado por un cambio en la manera de pensar. Es claro que Heidegger esperaba que ese partido produjera una transformación que, como él mismo afirma, tenía que ir mucho más allá de cambios puramente institucionales (como la organización de la sociedad bajo la dictadura del *Führerprinzip*), los cuales, a pesar de que provocaron profundas y violentas transformaciones en la sociedad alemana, eran juzgados por el filósofo como insuficientes. Por ello desarrolla en este curso la cuestión del sí-mismo. Al igual que en el discurso rectoral, Heidegger recurre a la idea de «propiedad» para elucidar una concepción del «pueblo» y del «nosotros» acorde a la nueva situación, ampliando el significado que ella tenía en *Ser y Tiempo*.

Las peculiaridades de la situación

La reflexión sobre la temporalidad (esencialmente, el análisis de los tres éxtasis del ser-ahí, tal como es expuesto en su obra principal), que dominará el pensamiento heideggeriano durante la década del veinte, sigue siendo, todavía, su núcleo en estos primeros años de la década del treinta. Del mismo modo que ocurría en *Ser y Tiempo*, en el curso *Lógica* la temporalidad y la historicidad son pensadas en estrecha relación. No obstante, la meditación sobre la historia y el «acontecer» ocupará un lugar cada vez mayor respecto de la exposición de la temporalidad del ser-ahí en el desarrollo de su reflexión. Todavía no utiliza el término «*Ereignis*», como en las obras de fines de la década del treinta, sino el de «*Geschehen*», pero el sentido de este último término como «acontecimiento propio» lo prea-

5. M. Heidegger, *Logik als die Frage...*, cit., p. 74.

nuncia. En este curso realiza una exposición sumaria de los tópicos principales de la teoría de la temporalidad de *Ser y Tiempo* y desarrolla especialmente el carácter de «ser histórico» del ser humano. De este modo, la relación entre la «propiedad» y la historicidad, que era el tema del § 74 de esa obra y uno de sus puntos centrales, vuelve al centro de su reflexión, pero con modificaciones importantes respecto de aquella exposición.

Heidegger expone los temas principales del curso sobre el fondo de algunas caracterizaciones generales de la época, con el fin de establecer la naturaleza de su situación histórica concreta. En ellas todavía repite algunos de los juicios negativos que ya aparecían en *Ser y Tiempo* y en sus cursos inmediatamente posteriores. Sin embargo, a diferencia de los textos anteriores, en los que no hay ningún tipo de correlato político de los posibles signos de cambio, los cambios políticos son interpretados en *Lógica* como indicios de la posibilidad de transformaciones epocales profundas.

Un rasgo de la época es el «estado de pereza histórica» (*Zustand der geschichtlichen Faulheit*). En su exposición acerca del carácter histórico del «nosotros», Heidegger afirma que el afán objetivador de la historiografía moderna impide y destruye nuestra relación con la historia. Ello encuentra su expresión en la frase: «todo ya ha pasado»⁶. El resultado de la ciencia histórica es, según Heidegger, «cómodo»: permite dejar de lado todo lo extraordinario en la historia escudándose en que «todo ya ha pasado». El principio metodológico del historicismo era la objetivación del pasado como «puro pasado». Considerarlo como algo muerto sin conexión con el presente sirvió a los historiadores para afirmar la superioridad de su saber frente a otros enfoques del pasado, pero en realidad, sostiene Heidegger, con ello no se hace más que confirmar la impotencia de una época, que, gracias al mayor conocimiento histórico disponible, sólo puede acercarse al pasado como si visitara un museo. Heidegger cree que en esta situación hay algo paradójico, ya que mientras que en ninguna época la «pereza histórica» es tan grande como en el presente, tampoco en ninguna otra el «acontecer histórico» yace tan abiertamente como en esta época.

La filiación de esta crítica del sentido histórico es manifiestamente nietzscheana y Heidegger ya la había expuesto en sus líneas generales en el § 76 de *Ser y Tiempo*⁷, pero sin enfatizar, como en *Lógica* la «pereza histórica» de la época. El aplanamiento del pasado y la ceguera frente a lo extraordinario son actitudes

6. *Ibid.*, p. 114.

7. Allí Heidegger afirmaba que «[...] el surgimiento de un problema del "historicismo" es el más claro indicio de que el saber histórico tiende a enajenar al ser-ahí de su historicidad propia», *Ser y Tiempo* (trad. J. Rivera), Editorial Universitaria, Santiago de Chile, p. 411.

típicas de la historia «crítica», la misma que Nietzsche fustigaba. Al explicar la historicidad del ser-ahí en *Ser y Tiempo*, Heidegger fusiona las formas «monumental» y «anticuaria» de la historia, pues la posibilidad de «repetición» sólo es posible cuando lo que es resguardado como el «haber sido» (*Gewesen*) se proyecta en el futuro. En *Lógica* mantiene esta misma concepción y afirma que debemos comprender «[...] la historia ya no como un objeto, sino como [un] acontecer (*Geschehen*), como nuestro ser, del pueblo»⁸. La «pereza histórica» es una forma colectiva de existencia «impropia»; consiste en que la ambición por recrear y repetir hazañas del pasado se diluye en un criticismo que disuelve toda tradición, todo legado y toda historicidad sin ofrecer nada a cambio, perdiéndose la relación con el propio pasado y conformándose con la mediocridad del presente.

Heidegger afirma rotundamente que la reflexión sobre el sí-mismo nunca puede ser comprendida si se piensa que carece de relación con la política y con la época. Sostiene que se está entrando en una época en que la pregunta por la esencia del hombre debe ser planteada por primera vez. Esta pregunta está ligada a necesidades «demasiado poderosas». Tanto, afirma, que «incluso el acontecimiento de la guerra mundial en absoluto tocó o fomentó la pregunta por el hombre». Poco más adelante explica la relación entre el acontecimiento de la guerra y la pregunta:

Por el momento, vencedores y vencidos han recaído en su antigua situación. En consecuencia, la guerra mundial como poder histórico respecto del futuro de nuestro planeta, ciertamente, no ha sido ganada aún, no ha sido decidida aún. Ella no será decidida a través de la pregunta sobre quién ha vencido, sino que ella será decidida a través de la prueba frente a la cual están los pueblos. La decisión arribará a través de la respuesta que nosotros demos a la pregunta sobre quiénes somos nosotros, esto es, a través de nuestro ser⁹

El texto tiene un cierto carácter enigmático. Heidegger no explica la relación entre la pregunta por la esencia del hombre y la definición de la guerra mundial. Ella parece más una mera estipulación que una relación concreta. Sin embargo, no hay dudas de que, a su juicio, la reflexión que encara tiene un significado político inmenso. Éste no consiste solamente en que por tratarse de una pregunta sobre fundamentos últimos, ella estaría a la base de cualquier actividad humana, sino, como queda claro a partir de las citas anteriores, en que la pregunta por el sí-mismo es equivalente a la pregunta por el «nosotros», pregunta que Heidegger identifica al final del curso con la pregunta por el ser de los alemanes. La respuesta que se dé a la pregunta acerca de la esencia del hombre, dice Heidegger, decidirá lo que

8. M. Heidegger, *Logik als die Frage...*, cit., p. 116.

9. *Ibid.*, p. 46.

las armas en la guerra no llegaron a decidir. Este párrafo parece dialogar con otro de *El Trabajador* que dice:

No es casual que hoy la seguridad sea reclamada precisamente por los así llamados Estados vencedores, especialmente por Francia, la potencia burguesa *par excellence*. La nota característica de la victoria real consiste, por el contrario, en que se da seguridad, lo que significa que se puede otorgar protección, porque se la posee de sobra.¹⁰

La indefinición a que ambos aluden se corresponde con la postura de los nacionalistas que en Alemania no habían aceptado la derrota de 1918. No obstante, es verdad también que el orden diseñado en Versalles ya comenzaba a resquebrajarse y que la subida al poder de Hitler aceleró esa disolución y acrecentó el enfrentamiento (de allí la alusión de Heidegger a la recaída en la «antigua situación»). De todos modos, más allá de estas marcas temporales inmediatas en ambos textos, los dos comparten algo más profundo: el anuncio de una nueva época, cuyos síntomas son, precisamente, estas indefiniciones generales a las que hacen referencia. Jünger consideraba que a partir del estallido de la guerra en 1914 comenzó a configurarse el nuevo orden del trabajador, Heidegger, por el contrario, señala que la guerra no llegó a provocar el replanteo de la pregunta por el hombre, que considera como la pregunta más profunda, pero que ella sí es planteada ahora y, en consecuencia, lo que no fue decidido en ese entonces, lo será próximamente, a partir de la respuesta que se dé a esa pregunta. La relación entre la pregunta por el ser del hombre y la definición de la guerra está mediada por la pregunta *¿quiénes somos nosotros?* Del mismo modo que cuando en su curso de 1929, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger se preguntaba por *nuestra* situación, se refería con ello a la situación concreta de los alemanes¹¹, el «nosotros» de la pregunta por el ser del hombre tiene la misma referencia: permite comprender el ser de los alemanes.

El nuevo orden, según Jünger, implica que un conjunto de fuerzas nuevas y elementales, canalizadas a través del «trabajo», se apoderen del mundo conocido y lo transformen completamente. El texto que citamos corresponde al § 15 de *El Trabajador*, en el cual trata acerca del surgimiento de una nueva época con el estallido de la guerra y de la imposibilidad de retornar a la seguridad que caracterizaba la vida del siglo XIX, la época burguesa por antonomasia. Si tenemos en cuenta la impronta jüngeriana que se detecta en el discurso rectoral (especialmente

10. Ernst Jünger, *Der Arbeiter, Herrschaft und Gestalt*, Hanseatische Verlaganstalt, Hamburgo, 1932, p. 55.

11. Cf. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., 1992, §§ 37-38.

en lo que hace al «servicio de la defensa» y a la concepción de la universidad como «comunidad de lucha»), es factible suponer que la «prueba» que menciona Heidegger es una alusión a la convicción, que comparte con ese autor, de que el nuevo orden que ambos creen vislumbrar incluirá lo extraordinario y que el peligro no estará excluido en él (como quiere la sociedad burguesa), sino, de acuerdo a Jünger, *engendrado* por él. La retórica marcial del discurso rectoral, recordemos, instaba a ocupar los puestos más extremos en el peligro.

A partir de ambos textos de Heidegger se configura una imagen de la época coincidente con la descripción de Jünger. La «prueba», por tanto, consiste en la capacidad de los pueblos de soportar el despliegue técnico (en el caso de Jünger) y de la voluntad de poder (en el caso de Heidegger). Ambos dan por sentado que la guerra desencadenó un proceso que exigirá a los pueblos afanes y sacrificios desconocidos, así como un abandono de las formas institucionales existentes (lo que para ese entonces en Alemania ya había ocurrido)¹². Evidentemente, no se puede suponer que predicen la reanudación de la guerra –aunque es manifiesto que tampoco la rechazan–, pues ya señalamos que los problemas del orden europeo surgido en 1919 eran cada vez más evidentes. Nos interesa señalar que Heidegger comparte plenamente el diagnóstico de Jünger acerca del inicio de una nueva época en la cual regirá un nuevo tipo de poder dictatorial y fuertemente nacionalista y que ella transformará la realidad de un modo no comprensible a partir de las ideas liberales y de sus correlatos filosóficos. Frente a esta coincidencia, Heidegger no se conforma con las explicaciones de índole sociológica y política del ensayista y quiere encontrar el fundamento metafísico de la situación y una respuesta de la misma condición que no repita las viejas formas de pensamiento que, a su juicio, son las causas últimas de la situación.

Preguntarnos quiénes somos nosotros hoy, en 1934, afirma Heidegger, puede hacerse más ventajosamente que antes, pues «[...] ahora estamos en un tiempo del nosotros (*Wir-Zeit*)», por el contrario, el tiempo pasado volvía todavía más difícil su realización, ya que el «tiempo del liberalismo [es] el tiempo del yo (*Ich-Zeit*)»¹³. El liberalismo tiene sus raíces en una concepción del hombre que determina su ser como el ser de una cosa, en el sentido del ser meramente presente (*Vorhandensein*). Cuando discute la primacía del yo como conciencia al explicar qué es el hombre, Heidegger no agrega nada a lo que ya había expuesto en *Ser y Tiempo*, sin embargo, en esa obra no deduce, al menos explícitamente, ninguna consecuencia política de su crítica a la filosofía de la conciencia. La novedad con-

12. Jünger caracteriza así la situación: «[m]uchos indicios permiten reconocer que nos encontramos a las puertas de una edad en que podrá hablarse otra vez del dominio efectivo, del orden y la subordinación, del mando y la obediencia.» Cf. Ernst Jünger, *Der Arbeiter*, cit., p. 235.

siste en su intento de demostrar que la crítica a la gnoseología tiene un significado político que escapa hasta a los mismos enemigos del liberalismo. La incapacidad para llevar adelante la crítica hasta sus fundamentos últimos provoca el reproche político de Heidegger:

La lucha contra el liberalismo se realiza con frases gastadas en lugar de una auténtica revolución de todo el ser y el saber. Por lo tanto, no hay que asombrarse que las recaídas sean más frecuentes donde más fuerte se grita. Nuestro pensamiento cotidiano se hunde cada vez más en los fundamentos no superados del liberalismo.¹⁴

La revolución debe ser completa, por tanto necesita de una nueva forma de pensar que no recaiga en la concepción del sujeto propia de la filosofía moderna a partir de Descartes, la cual estaría supuesta por el liberalismo como su fundamento oculto. Heidegger considera que el sentido de su crítica filosófica, de la pregunta por el ser del hombre, es el verdadero fundamento de una completa revolución. La destrucción o «voladura» (*Sprengung*) del concepto de sujeto es el único camino posible para la lucha contra el liberalismo. Las «recaídas» mencionadas por Heidegger se refieren a las dudas que expresaba acerca de las consecuencias que tendría el desencadenamiento de una verdadera revolución para aquéllos que se decían nacionalsocialistas y, sin embargo, estaban listos para pactar con lo «viejo». La filosofía tiene así un significado inmediatamente político: no se puede llevar a cabo una revolución y seguir pensando a partir de los conceptos de la filosofía moderna, porque la época del liberalismo es su consecuencia, por tanto, una revolución cuyos fundamentos filosóficos no estén más allá de la filosofía moderna y del liberalismo sólo volverá a repetir el camino de éstos. La nueva época es el «tiempo del nosotros», por tanto, la reflexión acerca del sí-mismo se constituirá en su fundamento filosófico, el cual, al alcanzar los fundamentos de la identidad del pueblo y su historia, es también político.

Crítica al liberalismo y equiparación con el biologismo

En el curso que Heidegger dictó en el semestre siguiente, *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin»*¹⁵, volvemos a encontrar críticas de Heidegger que podrían confundirse con signos de oposición al régimen. Esas críticas, por el

13. M. Heidegger, *Die Logik als die Frage...*, cit., p. 51.

14. *Ibid.*, p. 149.

15. Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, Vittorio Klostermann, Francfort, 1989.

contrario, tienen que ser entendidas dentro de la lucha de facciones que se daba dentro del mismo régimen. De nuevo, el fundamento último de la crítica heideggeriana se basa en un paralelismo gnoseológico-filosófico político: sólo si se abandona toda concepción ligada a la forma de pensar del siglo XIX podrá realizarse una verdadera revolución. El rechazo de Heidegger hacia las concepciones *völkisch* del arte, al analizar posiciones de Oswald Spengler y Erwin G. Kolbenheyer¹⁶, ejemplifica los disensos efectivos dentro del propio ámbito nacionalsocialista, por debajo de la unanimidad regimentada desde el Estado. El blanco de las críticas de Heidegger es la concepción de la poesía como medio de expresión de lo vivido. Esta idea, afirma, puede encontrar diversas formas: el arte es expresión de un solo individuo (punto de vista «individualista» del problema), o puede ser expresión del alma de la masa. En Spengler encontramos este segundo significado: el arte es expresión del alma de la raza o de un pueblo (punto de vista «colectivista»). Kolbenheyer, por su parte, había afirmado que la poesía era una «función biológica» necesaria de los pueblos. Heidegger replica que lo mismo puede decirse de la digestión. Lo sorprendente, en cambio, es que su rechazo a ambas posturas se basa en que si se aceptan las ideas de «expresión» y de «función» para interpretar la poesía, se cae ingenuamente en el ámbito del liberalismo. Su crítica a una comprensión «expresiva» o «funcionalista» del arte es una crítica política, la cual, *precisamente porque es política*, se dirige al fundamento mismo de la explicación. Heidegger fustiga la suposición que fundamenta estas dos posiciones: la creencia de que el cambio del número del sujeto permite pasar de una concepción individualista a una colectivista. Critica a Spengler replicando que su explicación en realidad no explica nada, ya que la fabricación de bicicletas también podría ser considerada una expresión del alma propia de cada cultura.

Heidegger se detiene especialmente en este problema porque sostiene que es un signo de que la forma de pensar del siglo XIX sigue vigente entre muchos intelectuales y afirma que no habría nada más indicado para denominar esta concepción que la palabra «liberal». Evidentemente, ello es todo un desafío planteado por Heidegger, pues está denominando así a dos importantes intelectuales de la extrema derecha y notorios antiliberales. ¿Cuál es el fundamento de esta imputación? Sostiene que el rasgo principal de esta manera de pensar está en que se sitúa

16. E. G. Kolbenheyer, escritor, (1878-1962). Era uno de los más conocidos escritores *völkisch* y se contaba entre los pocos que sostuvo públicamente al nazismo antes de la toma del poder. Tuvo una importante actividad como funcionario cultural durante el régimen nazi. En su curso del semestre de verano de 1933, Heidegger se refirió a él, diferenciando al «filósofo popular» y «político cultural», cuyas ideas biológicas no aceptaba, del poeta, «cuyo *Paracelsus* nos maravilla» (trilogía de novelas de Kolbenheyer, publicadas entre 1917 y 1926). Cf. Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Francfort, 2001, p. 209.

fuera de lo que juzga y piensa, hace de ello un simple objeto de su opinión. La consecuencia de ello es que la poesía se convierte en un fenómeno más entre otros «fenómenos de expresión». Habría un alma que «burbujea» por detrás de la expresión y que constituye su causa. La conclusión, según Heidegger, es que así no se puede distinguir entre la poesía y el ladrido de un perro, que es también una expresión.¹⁷

A partir de su rechazo a juzgar a la poesía como expresión del alma de un pueblo, podría pensarse que ello también significaría que no se puede considerar a la poesía de Hölderlin como expresión del alma alemana (lo cual implicaría que nuestra hipótesis de lectura es incorrecta). Para evitar caer en esta confusión, se debe atender al cuestionamiento que Heidegger hace de la idea de poesía como expresión, a la cual encuentra como un sinónimo de la funcionalización de la poesía. Heidegger rechaza estimar a la poesía como un «producto» o como un mero «fenómeno de expresión». Las nociones de «expresión» y de «función» sólo permiten una consideración puramente externa de la poesía, de la cual se pueden tener «opiniones» o «juicios», sin por ello comprender el sentido pleno de lo que se manifiesta en ella (lo cual no debe entenderse como otra forma de «expresión», sino como «configuración»). Heidegger reconoce que la poesía es una construcción lingüística, en la que encontramos sentido y belleza, pero ella no es solamente eso ni puede explicarse a partir de la belleza de la construcción o del sentido de sus versos, del mismo modo que ni la psicología del poeta ni la vivencia psíquica supuestamente referida en el poema podría hacernos comprender lo esencial en él.

La poesía es para Heidegger «instauración del ser», es decir, establecimiento de una constelación de sentido que rige la vida de un pueblo, bajo las formas de la «tradición» o «envío» y de la «misión». La concepción «expresiva» o «productivista» de la poesía rebaja su importancia, ya que lo relevante es aquello que se expresa, la poesía se convierte en un medio de la expresión o en un resultado de la función. En una concepción semejante, no hay posibilidad de institución de sentido alguno, pues termina siendo atribuido a una instancia «anterior» (como condición de posibilidad de lo expresado) y, al mismo tiempo, inasible, pues su naturaleza no consiste más que en «expresarse» y continuar haciéndolo mientras se extienda la vida del individuo en cuestión (individual o colectivo).

No debemos perder de vista la estrategia de asimilación al liberalismo de las concepciones que pueden presentarse como rivales por parte de Heidegger, afirmando que ellas sólo son posibles si se presupone alguna clase de individuo. Lo rele-

17. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen...*, *op. cit.*, p. 28.

vante no es la naturaleza del individuo (si es persona, pueblo, sustancia, etc.), sino que *se comporta* como tal. En las ideas de «expresión» y de «función» encontramos una individualidad exteriorizándose. El rechazo de Heidegger, en suma, se funda en su rechazo radical a cualquier construcción filosófica que se apoye en la noción de individuo. Para abandonar la manera de pensar del siglo XIX, hay que dejar de considerar a la realidad como compuesta por un conjunto de individuos y al mundo como un conjunto de cosas. La asimilación de «liberalismo» con «individualismo» y, a su vez, entendiéndolo a este último término en un sentido que no abarca sólo lo social, sino también cómo debemos comprender la realidad como tal, permite aprehender el sentido político que Heidegger atribuye a la crítica de la metafísica.

Más adelante vuelve sobre el liberalismo, asociándolo con la noción de «cultura», que las concepciones antes citadas daban por supuesta:

La cultura y el fomento de la cultura, las asociaciones culturales e incluso los programas culturales sólo existen y sólo tienen sentido allí donde la existencia histórica está bajo el dominio de lo que hoy se denomina “liberalismo”.¹⁸

Heidegger une la «cultura» al liberalismo porque considera que para que una obra de arte devenga objeto de contemplación exclusivamente estética es necesaria su separación del conjunto de sentidos en que *se vive* y se la pueda considerar de acuerdo a sus pautas de construcción, armonía interna, etcétera. El liberalismo se mantiene en la exterioridad respecto de aquello que examina y juzga: la consecuencia es que la verdad y la belleza se vuelven objetos de la consideración individual. Por eso, afirma Heidegger, sólo para el liberalismo la verdad, el bien y la belleza pueden ser fabricados y por esa razón también pueden tener su correspondiente ministerio, pues supone que ello no implica más que la expresión de un individuo en un objeto que está dirigido a otros individuos. Esa exterioridad permite tratar a la poesía como expresión de una individualidad subsidiada por el Estado, el cual, por medio del fomento, «crea» así lo que entiende por verdad y belleza, es decir, una pura nada, pues las dejó al exclusivo arbitrio individual.

La exterioridad de la existencia liberal (lo que para Heidegger es sinónimo de moderna) se contraponen a la existencia griega, la cual, sostiene, no tenía tiempo para la «cultura». La contemplación del arte desde una perspectiva exclusivamente estética es el síntoma principal de la huida de los dioses, pues la obra ha perdido su unión con lo sagrado y se vuelve externa a la existencia, un objeto que sólo afecta la sensibilidad. Esa es la razón de que Heidegger afirme que la «cultura»

18. *Ibid.*, p. 99.

surge en la antigüedad tardía, la época de la disolución del Imperio Romano y del paganismo antiguo. Los griegos *vivían* en la verdad y la belleza, ellas constituían el horizonte de sentido irrebalsable de su mundo, mientras que a juicio de Heidegger, el hombre liberal (moderno) hace de la verdad y belleza nada más que experiencias, no tiene vinculación esencial con ellas. Esta falta de vinculación esencial es sinónimo de su incapacidad para una existencia verdaderamente histórica.

Este último aspecto de la crítica de Heidegger al liberalismo tiene una evidente relación con la noción hegeliana de «eticidad». La diferencia está en que para Hegel el individuo es una fuerza disolvente de la unidad del mundo antiguo, pero esa disolución va ligada a la realización de la libertad en la historia, mientras que Heidegger ve en el individuo una fuerza disolvente en cualquier época¹⁹ y el desarrollo del individualismo en la modernidad es, en última instancia, una incógnita, ya que si bien quiere señalar que por más que las instituciones religiosas sobrevivan, el espíritu que les permitía otorgar sentido a la vida de los hombres se ha perdido y, por tanto, asumen un sentido externo a ellas y contrario a su propia naturaleza, su planteo lleva a rechazar cualquier genealogía posible entre las creencias cristianas y el individualismo que fustiga. Esta crítica heideggeriana al liberalismo muestra también una afinidad con la crítica al liberalismo que Carl Schmitt toma de Juan Donoso Cortés en la *Teología Política*. Allí Schmitt sostenía que el liberalismo se caracterizaba por su incapacidad para decidir²⁰. En el momento de la crisis, cuando la decisión se hace inaplazable, el liberalismo debe responder cuál es el bien y cuál el mal, es decir, retomando los términos de Heidegger, debe abandonar la postura externa que mantiene con respecto a aquello sobre lo que piensa y juzga. Para Schmitt, semejante decisión era imposible, pues el liberalismo es el pensamiento de la burguesía, la «clase discutidora», por tanto, ninguna palabra puede valer como la última, ya que ello afectaría la libertad de expresión. La afinidad de Heidegger con esta posición es más profunda de lo que parece a primera vista, pues lo que Schmitt llama imposibilidad de alcanzar una decisión, es decir, imposibilidad de tomar la decisión que la crisis requiere, Heidegger lo expresa con la referencia a la unión inevitable entre liberalismo, decadencia e incapacidad de una existencia verdaderamente histórica, la cual exige la

19. «Pero allí donde el templo, la imagen y el rito (*Sitte*) todavía están presentes y mantienen su existencia por décadas, incluso por siglos y con ello salvaguardan una eticidad (*Sittlichkeit*) activa de los individuos y los grupos, sin embargo, en el fondo, allí ya todo está desligado. Las fuerzas creadoras se desencadenan desde las producciones de los individuos y se procuran su valor como contribuciones al fomento de la cultura y el progreso. Realmente por qué y con qué fin, nadie lo sabe». *Ibid.*, p. 99.

20. Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlín, 1996, p. 66.

resolución «propia», el elegirse a sí mismo de todo un pueblo. Contrariamente a aquellas concepciones criticadas, para Heidegger la poesía sólo puede ser elucidada como el ámbito de sentido en que ella se revela como instauración del ser de un pueblo. Ello no es sinónimo de «expresión» de un ser nacional, sino que significa que el ser es el sentido instituido y que los hombres lo comprenden en la unión de «tradición» y «misión» que es la historia de un pueblo. Heidegger finalizaba su curso *Lógica* postulando la idea de que la poesía es el lenguaje originario de un pueblo. Con ello remite al «lugar» de la instauración del sentido. El significado de la expresión heideggeriana «encontrarse en la esfera de poder (*Machtbereich*) de la poesía»²¹ es comprender qué es lo que se instituye en ella. Este marco de comprensión de la poesía vuelve irrelevante el planteo de cuestiones estéticas, pues el poder de la poesía no concierne más que al plano de la instauración del sentido, lo que Heidegger llama simplemente «el ser». Esta configuración de sentido instaurada es histórica, por ello sólo puede analizarse temporalmente y como formas de la temporalidad de la existencia de un pueblo. La poesía es entonces un existenciario (si se utiliza el vocabulario de *Ser y Tiempo*, que Heidegger paulatinamente abandona en estos cursos), es una forma de ser del ser-ahí, ahora entendido como un pueblo.

El sentido político del saber originario

En estos mismos años tiene lugar la profundización del concepto ontológico de verdad por parte de Heidegger. Lo expone en una serie de escritos que van desde el § 44 de *Ser y Tiempo* hasta su replanteo en relación con la libertad en *La esencia de la verdad* (conferencia leída por primera vez en 1930, publicada en 1943 después de numerosas reelaboraciones). Hay una coincidencia cronológica entre su intervención activa en política y el pasaje a la segunda etapa de su pensamiento, por tanto, afirmar que ella se debe únicamente a un supuesto oportunismo o a una «mala interpretación» de su propia filosofía es pasar por alto que la *Kehre* no tiene un carácter apolítico, sino que su búsqueda de un lenguaje que no esté lastrado por la metafísica lo lleva a un rechazo en bloque de todo concepto relacionado con la filosofía moderna y ello tiene consecuencias políticas buscadas por el mismo Heidegger. La meditación del curso *Lógica* examina el concepto del sí mismo y de lo «propio», de acuerdo a como eran tratados en *Ser y Tiempo*, remitiendo explícitamente a la «manifestabilidad» (*Offenbarkeit*) de la verdad como el

21. M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen...*, op. cit., p. 19.

dibujo 6

rasgo definitorio del «saber originario». De este modo la *Kehre* acentúa en Heidegger los rasgos antiliberales que se presentaban incipientemente en *Ser y Tiempo*. No se comprende el sentido pleno de la *Kehre* si se hace abstracción del profundo compromiso político de Heidegger en estos años y de su intento de explicar el fundamento de una comunidad auténtica. Su identificación del «nuevo inicio» en el pensamiento con el de la política muestra así no ser casual ni especulador. El propio Heidegger se plantea el problema en una digresión acerca de las formas incorrectas de comprender su exposición. Allí afirma que el intento de suscitar un saber originario no puede ser entendido como una toma de posición acerca de la política *actual*. Subrayamos «actual» porque lo que niega es el carácter inmediato y coyuntural de su discurso, no su intrínseco sentido político. De allí que afirme:

Se trata, ciertamente, de suscitar la disposición y la capacidad para la acción correcta (*richtigen Handeln*), para el establecimiento de metas verdaderas (*rechten Ziele*). Precisamente por eso instamos a un saber originario, a la verdad en el sentido de la manifestabilidad, que nos emplaza (*einführt*) y nos liga a este ser. Para ello es la tarea suprema: volver eficaces (*wirksam machen*) en nosotros formas de pensar que nos pongan en la situación para plantear la pregunta por las cosas esenciales y hacerlas comprensibles.²²

El saber originario, como exposición de la temporalidad, trata de nuestro ser futuro, por ello es político en su sentido más íntimo. Aunque en este momento de su trayectoria Heidegger ya prácticamente había abandonado el vocabulario de sus obras más tempranas, sus conceptos mantienen el carácter de «indicación formal» que caracterizaba su obra anterior. Por ello, su afirmación de que la pregunta por el ser del hombre afecta nuestro ser sólo puede comprenderse a partir del carácter de «indicación formal» de los conceptos. Pensar las cosas esenciales, esto es, comprender la «manifestabilidad» de la verdad no es una mera contemplación. Ella nos liga en tanto nuestro preguntar sea lo más radical posible, por tanto, sólo puede haber capacidad para la acción y para el establecimiento de metas verdaderas si se han abandonado los supuestos metafísicos que lastran al pensamiento moderno. Las disposiciones y capacidades que deben ser despertadas no son un mero establecimiento de fines prácticos en forma instrumental, sino la acción que se deriva de la comprensión originaria.

El «instante», nombre que Heidegger da al presente «propio» del ser-ahí, tiene su expresión colectiva en la resolución que posibilita la comunidad auténtica. Su acción corresponde a lo que llama «acción correcta», el «salto» provocado por la resolución. La reflexión se propone elucidar un ámbito esencial de la política. Así como en «La esencia de la verdad» se pregunta por la apertura que posibilita

22. *Ibid.*, p. 122.

la verdad como concordancia, encontrándola en el carácter de «abierto» del ser-ahí, su *ec-sistencia*, en *Lógica* esta «apertura» es el ámbito que posibilita la historia. La originariedad que busca Heidegger en su reflexión sobre el sí-mismo y la comunidad no puede separarse de aquello que permite la «manifestabilidad» de la verdad, de otro modo se retornaría a la dicotomía entre teoría y praxis, la cual, a su juicio, sólo puede ser derivada y nunca originaria. En consecuencia, el saber originario determina el ámbito en que se constituye la política –lo que en *Ser y Tiempo* llamaba «ser-con» y ahora denomina «comunidad auténtica» (*echte Gemeinschaft*)– como disposición para suscitar la «acción correcta». Como veremos más adelante, ella tiene un resultado político concreto: la recuperación del sentido de comunidad, cuya pérdida en el presente deploraba.

El saber originario, que comprende la verdad en el sentido de la «manifestabilidad», piensa el sí-mismo en relación con la auténtica comunidad. Ni el yo, ni el nosotros, por sí solos, pueden constituir el fundamento de la comunidad. Heidegger se pregunta por la comunidad auténtica porque considera que la separación del individuo con respecto a la comunidad no es más que otro de los efectos de la metafísica cartesiana del sujeto. La exposición de la esencia de la comunidad y la de la esencia del ser humano no se diferencian, ya que se trata, como ocurría en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, de sacar a la luz las *Grundstimmungen*, los temples de ánimo que constituyen las determinaciones más básicas de nuestro ser. En su argumentación, Heidegger no se plantea si los temples pueden tener una dimensión pública, simplemente la da por sentada a partir de *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Asimismo, vuelve a presentarse la dificultad para conceptualizar lo público que ya se percibía en *Ser y Tiempo*. En efecto, en esta obra el tratamiento de la «propiedad» del ser-ahí hacía hincapié en su aislamiento respecto de los otros y en la ruptura de todos los lazos de la cotidianidad a partir del ser-relativamente-a-la-muerte. Por otra parte, al delinear el ser-con «propio», Heidegger expone un gestarse en común que da origen a la comunidad del pueblo, lo que no encuentra una fácil armonización con la tendencia a la singularización que presentaba la «propiedad» del ser-ahí.

El ser-relativamente-a-la-muerte, de acuerdo a como lo expone Heidegger en *Ser y Tiempo*, no produce una ruptura *fáctica* de los lazos del ser-ahí con la cotidianidad, no quiebra sus relaciones sociales. Pero, por otro lado, el sentido de este existencial implica que el ser-ahí debe hacerse cargo del hecho que sólo él puede enfrentar; en consecuencia, esta individuación, esta singularización, producida por la relación peculiar del ser-ahí con la conciencia anticipada de su muerte significa que, desde el punto de vista del ser-ahí, aquellos lazos sean relativizados. Esta relativización, por tanto, es el primer paso para la modificación de aquellos lazos. Evidentemente, las relaciones sociales en que las personas están insertas no desa-

parecen por el hecho de que tomen conciencia de ellas, sin embargo, una vez que sale a la luz, esa misma conciencia pasa a formar parte de las relaciones mismas y puede llegar a modificarlas. La modificación del ser-ahí a partir del ser-relativamente-a-la-muerte no es neutra con respecto a las relaciones en que el ser-ahí está inserto, de otro modo, sería incomprensible la relevancia del existenciario. El ser-relativamente-a-la muerte tiene un efecto análogo a la *epoché* husserliana, en ambos se rompe la relación usual con la cotidianidad, tanto la conciencia (en el caso de Husserl) como el ser-ahí (en el de Heidegger) se *ponen fuera* del entramado que constituía sus nexos de sentido habituales (aunque en el caso de Husserl ello no tiene consecuencias existenciales, pues sólo es un movimiento de la conciencia que reflexiona sobre sí misma). Una vez que el ser-ahí ha comprendido ser el fundamento de una nada, está en la disposición adecuada para la resolución. Al igual que la resolución en *Ser y Tiempo* permitía alcanzar su posibilidad más «propia» al «elegirse» el ser-ahí a sí mismo, en *Lógica* parte del sí-mismo para describir la resolución que convierte a un conjunto de hombres en un pueblo. Heidegger denomina en este curso «acontecer» (*das Geschehen*) a lo que en *Ser y Tiempo* había llamado el «gestarse-con», pero básicamente repite la estructura de la explicación. El ser-con «propio» y el «gestarse-con» definían el surgimiento del «pueblo», de lo histórico en sentido pleno. Como se hace evidente a partir de lo expuesto, la importancia del «instante» en la resolución sigue siendo la misma en ambas obras.

La comunidad auténtica

A diferencia de *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, donde Heidegger deploraba la falta del sentido de comunidad, en el curso *Lógica*, al ilustrar el *factum* del sí-mismo, expone un ejemplo en el que se bosquejan los rasgos de una comunidad auténtica. Queremos citarlo en toda su extensión:

El jefe de una compañía en el frente la hace formar y dice que durante la noche se llevará a cabo una peligrosa misión de reconocimiento. Se requieren voluntarios y se presentan veinte. De ellos escoge uno, dos, tres, cuatro, etc.; separa meros números. Estos veinte han formado para recibir las órdenes más detalladas. Ahora son este «nosotros», cuando formen nuevamente serán un «nosotros» completamente distinto, un «nosotros» sobre el cual no se había hablado. Están tan indeterminados como sólo algo puede estarlo; deben quitarse todas las insignias, para no poder ser reconocidos, están unidos a aquéllos que al día siguiente quizás no estén presentes. En el momento del recuento por el jefe este «nosotros» está unido en bloque. El número, que parece tan evidente, es aquí impotente, aun cuando en cierto sentido es una determinación necesaria. El lenguaje prueba una sabiduría superior, en tanto que no necesita el «vosotros» como plural, sino como algo completamente diferente.²³

23. *Ibid.*, p. 47.

El ejemplo tiene semejanzas notables con un episodio de *Tempestades de acero*, en el que Jünger relata que le ordenaron llevar a cabo una peligrosa misión nocturna de reconocimiento en las trincheras francesas. Se pidieron voluntarios y, como alférez, él mismo era el encargado de seleccionar los hombres. Especifica que lo hizo siguiendo su principio de siempre: elegir a los que tenían «buena cara». Agrega que algunos de los que no fueron seleccionados estuvieron a punto de llorar al saberlo. Detalla también los preparativos, como el despojarse de las insignias y cualquier elemento que brindara información al enemigo, así como la tensa espera con la conciencia de que quizás no se vería el día siguiente.²⁴ El ejemplo de Heidegger coincide con el relato de Jünger en la situación descrita, en la elección meramente superficial de los voluntarios (en uno el jefe sólo elige «números», en el otro, los que tenían «buena cara»), en el profundo sentimiento de unidad de los soldados y en la vigilia de la muerte próxima. No hay lugar aquí para explicar el significado político de la «novela del frente» en ese momento de la historia alemana, cuyo representante más destacado es esta misma obra de Jünger. De todos modos, el carácter patriótico y aleccionador del episodio es transparente. El ejemplo de Heidegger tiene las mismas características. Pese a que su propósito inicial es sólo negar que el sí-mismo sea el género de las personas gramaticales, el ejemplo, en realidad, quiere demostrar no sólo que el sí-mismo tiene un alcance más amplio que ellas, sino que constituye aquello a partir de lo cual pueden definirse.

Quizás sería exagerado hablar de «holismo», ya que con su ejemplo Heidegger busca mostrar una situación paradigmática antes que demostrar una teoría social, pero es evidente que considera que sólo una vez establecido un conjunto mínimo de lazos de solidaridad entre los hombres, el cual subyace a las relaciones «conscientes» del individuo, es posible considerar la existencia de éste con los atributos que le son propios. El todo que forma la comunidad no se forma, al modo contractualista, a través del concurso de los individuos, sino que, por el contrario, éstos obtienen su ser de la previa existencia de una proto-comunidad, nacida de la propia estructura ontológica del ser-ahí, que se traduce en una disposición al ser-con. El error del pensamiento político liberal consistió en suponer que el individuo era el dato primitivo, cuando éste no es más que el resultado último de una estructura que los seres humanos comparten conjuntamente. Ni el «yo» ni el «nosotros» pueden determinar por sí mismos el ser de la comunidad auténtica. La «voladura» del concepto de sujeto implica dilucidar la comunidad de sentido exis-

24. Cf. Ernst Jünger, *In Stahlgewittern*, Hamburgo, Deutsche Hausbücherei, 1926 (1ª ed. 1922), pp. 208-209; (hay trad. al español de A. Sánchez Pascual, *Tempestades de acero*, Tusquets, Barcelona, 1987, pp. 195-197).

tente entre los individuos, a partir de la cual ellos pueden llegar a ser tales y que Heidegger entiende como un sí-mismo colectivo. Ese sí-mismo es el que busca sacar a la luz con su ejemplo de la patrulla. Ella se constituye como un «nosotros» a partir de la determinación más superficial posible, la mera enumeración. Sin embargo, Heidegger relata que en la segunda formación, una vez que reciben las instrucciones detalladas, han conformado un «nosotros» que no existía y del cual hubiera sido imposible hablar antes. Este «nosotros» que se ha conformado es el sustrato de toda comunidad auténtica. El ser-con, que expuso tanto en *Ser y Tiempo* como en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, es este sustrato expuesto por el ejemplo. Pertenece a la estructura ontológica del ser-ahí, a su ser-en-el-mundo, su correlación inmediata con otros ser-ahí, lo que implica un rechazo (paralelo al del concepto de sujeto) de que lo originario sea la existencia separada y su ulterior superación por medio de acuerdos mutuos. Sin embargo, su conclusión no parece concordar del todo con lo expresado en el relato:

De este modo vemos que incluso hasta la reunión más superficial de hombres cualesquiera posee el carácter del sí-mismo y que nosotros, precisamente, a través de la acentuación del Yo destruimos la unidad originaria.²⁵

Es difícil concordar con Heidegger en que la reunión de un grupo de soldados a quienes se les ordena una misión arriesgada y que saben que necesariamente provocará víctimas fatales sea una reunión superficial de hombres cualesquiera, como los pasajeros de un tren o un grupo de personas formando fila frente a una tienda. El sí-mismo elucidado por Heidegger es, por el contrario, resultante de la solidaridad existente entre los que arriesgan la vida juntos y saben que cualquiera de ellos podrá morir al día siguiente, como reconoce el filósofo. Esta solidaridad no surgió del azar del conteo ni nació a partir de la formación, sino que existía previamente y es la solidaridad entre los soldados del frente, la *Fronterlebnis* que idealizaba y exaltaba la «novela del frente». Esta «unidad originaria» que menciona Heidegger es la misma que había descrito como la de la comunidad de lucha de la «generación» en *Ser y Tiempo*.

A pesar de que Heidegger no llega a calificar a esta comunidad específica como auténtica²⁶, es evidente que el grupo así constituido lo es, porque sus integrantes han «precursado» su propia muerte, enfrentándola, «eligiéndose su héroe» y eligiéndose a sí mismos en esa resolución. Podría incluso sostenerse que ese con-

25. M. Heidegger, *Logik als die Frage...*, cit., p. 48.

26. Poco después del ejemplo afirma, aclarando el carácter del «nosotros» que busca: «[...] el «nosotros» en el cual nos mantenemos con la pregunta ¿quiénes somos nosotros mismos?, el «nosotros», también en el sentido de la comunidad auténtica [...]», *ibid.*, p. 51.

junto de soldados descrito por Heidegger ha alcanzado su modo de ser «propio», el sí-mismo, «preontológicamente», ya que lo han hecho sin que medie ningún tipo de reflexión, al modo silencioso en que la «conciencia» «llamaba», de acuerdo a la presentación del tema en el § 57 de *Ser y Tiempo*. Heidegger tomó un ejemplo que muestra todo lo contrario a un grupo reunido simplemente por el azar de las circunstancias. Sin duda el azar del reclutamiento los pudo llevar hasta ese regimiento, diferentes circunstancias hicieron que el regimiento tomara asiento en ese sector del frente y no en otro, etcétera. Pero esa intervención del azar es meramente superficial, porque la situación definida por Heidegger sólo es relevante a partir del pedido de voluntarios frente a la misión riesgosa. Si pueden constituir un sí-mismo es porque se han dado todas las condiciones existenciales que hemos enumerado, las cuales interesan a Heidegger porque describen en forma de relato la resolución, que es la condición última del sí-mismo, del modo de ser «propio». Esta unidad alcanzada por la patrulla, constituyéndose en un sí-mismo que no se pierde a sí mismo, esto es, que no se «elige» impropriamente; es el tipo de lazo al que Heidegger aspira como propio de la comunidad auténtica. Esta «unidad originaria» que propugna se rompe por la «acentuación del yo» frente al nosotros, es decir, por la acción del individualismo. En este ejemplo de Heidegger es palmaria la confluencia de la crítica a la gnoseología y al concepto de sujeto con la crítica política y social al liberalismo.

En el discurso rectoral Heidegger había hablado de la «comunidad de lucha de alumnos y profesores»; la comunidad que describe en su ejemplo es, literalmente, una «comunidad de lucha». Asimismo, indica hasta qué punto comparte las ideas de Jünger acerca de la identidad de dominio y servicio y que el ejército es el modelo de toda articulación social. La unidad del «nosotros» tiene que ser férrea, con la unanimidad que va más allá de la del ejército empírico, pues su modelo es la del ejército imaginado en las novelas del frente, cargadas de exaltación patriótica y nacionalismo extremo. La repetición de esta temática en las obras de Heidegger a partir de 1927 muestra que no se trata simplemente de un episodio pasajero, sino que los aires de exaltación de la lucha que aparecen en esos textos tienen un fundamento sólido, provocado en gran parte por la lectura de la obra de Jünger.

El concepto del sí-mismo y del «nosotros», entendidos como «comunidad auténtica», no obstante, se vuelven más elusivos en las líneas que siguen. Una vez que ha señalado el efecto destructivo del énfasis exclusivo en el individuo, encuentra que tampoco el «nosotros» por sí mismo es capaz de conformar el sí-mismo buscado:

El «nosotros» por sí sólo no hace nada. Así como el «yo» puede contraer y clausurar el ser-sí-mismo real, también un «nosotros» puede desvanecer, masificar, soliviantar y hasta llevar al crimen al ser-sí-mismo.

Y agrega:

[...] el «nosotros» [...] en el sentido de la comunidad auténtica no tiene la primacía sencilla e incondicionalmente y ello también en relación con la comunidad. Hay cosas que para una comunidad son decisivas y esenciales y precisamente esas cosas no se generan en la comunidad, sino en la energía dominada y la soledad de un individuo²⁷

El problema que mencionamos más arriba vuelve a aparecer. El concepto de «propiedad» implica por su propia lógica el aislamiento del ser-ahí. En *Ser y Tiempo* la exposición de la temporalidad se realiza esencialmente desde la estructura de ser del ser-ahí individual, por el contrario, el gestarse de la comunidad auténtica era bosquejado sucintamente en el § 74. En *Lógica* la dirección de la investigación es la inversa: los problemas de la temporalidad y del ser-histórico son elucidados primordialmente en función de la idea de comunidad auténtica. Heidegger expresa sus reparos frente a la disolución completa del individuo en la comunidad y el predominio absoluto del «nosotros» porque ello podría convertirse en un aplanamiento o, como señala, en una mera masificación de los individuos y no en una comunidad. El concepto del «uno» en *Ser y Tiempo* implicaba esto mismo, el imperio del impersonal. Las cosas «decisivas y esenciales» se generan en el individuo. La originalidad, lo extraordinario, deben ser preservados de la uniformización, de otro modo no estamos en presencia de una comunidad auténtica.

Este problema muestra las dificultades de la analítica existencial toda vez que quiere aprehender una dimensión colectiva. La «unidad originaria», condición de la comunidad auténtica, es posible por la misma estructura ontológica del ser-en-el-mundo del ser-ahí. Pero ella debe ser *alcanzada* por los miembros de la comunidad, pues el ser-ahí cotidiano está *caído*²⁸. De otro modo, la «unidad originaria» no puede diferenciarse del «uno», es decir, de la pérdida del sí-mismo en el impersonal. La elucidación de la «unidad originaria» se vuelve casi imposible para Heidegger, quien ejemplifica, pero no encuentra los términos para sacarla de la inefabilidad²⁹, porque de lo que se trata es de recuperar al sí-mismo (y por ende, a la «comunidad auténtica»), de su olvido, de su caída. Las dos tendencias

27. *Ibid.*, p. 51.

28. «El ser humano está también en la pérdida de sí mismo en sí mismo y en su esencia, ahora él sólo está *caído* en la no esencia (*Unwesen*) de su esencia», *ibid.*, p. 55 (énfasis del original).

29. Así, para diferenciar su concepto de la «comunidad auténtica» de la autoexaltación nacionalsocialista del «nosotros» y de la vida comunitaria en campamentos por sí misma, Heidegger afirma: «La edificación futura nos pondrá frente a tareas aún desacostumbradas y nos obligará a encontrar los auténticos límites internos de una comunidad. Hay cosas que son decisivas para un campamento, pero, por cierto, lo esencial no se origina en el campamento y desde el campamento, sino *antes* (pp. 51-52, énfasis nuestro).

contradictorias presentes en *Ser y Tiempo* vuelven a aparecer: la búsqueda de singularización, que extrema el aislamiento, y la búsqueda de un fundamento de la comunidad alternativo al individualismo de la sociedad y la filosofía modernas.

A través del recorrido que realizamos, pudimos comprobar la forma en que la crítica política se articula en el Heidegger de los primeros años treinta. En los textos que estudiamos el filósofo intenta explícitamente extender su pensamiento hacia el ámbito de la política. Su crítica de la política encontró un lugar privilegiado en sus comentarios sobre la universidad, los cuales, al referirse a la forma en que el saber es comprendido por la propia sociedad, tienen para él una significación mucho mayor que la de una mera «política universitaria». La línea de pensamiento que aparece en el discurso rectoral se presenta nuevamente en *Lógica*, pero ahora ya no como invitación a una acción, sino como amarga comprobación de que aquel planteo no es escuchado ni, a su juicio, comprendido. En 1934, Heidegger comienza una reflexión que se extenderá implícitamente a lo largo de varias obras suyas posteriores, intentando elucidar el carácter nihilista de la época. La oposición que encuentra a sus planteos es explicada por el filósofo recurriendo primero a explicaciones puramente circunstanciales sobre los grupos dirigentes en la universidad. Pero la estructura del curso que estudiamos muestra que esas formas de pensamiento que defienden sus enemigos tienen un sostén metafísico en la propia filosofía moderna. Por tanto, toda revolución verdadera deberá abandonar tanto el sujeto como «el tiempo del yo», de otro modo, se caerá otra vez en los mismos recorridos ya realizados y que desembocan en esta época cuyo fin Heidegger anunciaba en el discurso del rectorado. A su vez, los reparos que pone frente al nuevo predominio del nosotros, dejan ver el malestar creciente del filósofo frente a lo que juzga como una revolución potencialmente fallida. No obstante, no puede pasarse por alto que el hilo conductor tanto de su crítica a la situación universitaria, como de su crítica política, así como de lo que es el sentido de comunidad, pasan siempre por una radicalización tanto filosófica como política, la cual se corresponde con el periplo realizado simultáneamente por Ernst Jünger, el cual arriba a conclusiones semejantes en su obra *El trabajador* y, desde allí, comenzará un progresivo alejamiento de aquella radicalización.

CONICET - Universidad Nacional de Quilmes